كتاب هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين

الذي يليق بان يكتب بالنبر على الاحداق لا بالحبر على الاوراق للعالم المحقق والحبر المدقق الشيخ المجتهد سند الاساتيذ في زمانه الشيخ محمد تقي اعلى الله درجته فزاد بجنبه كتابه مع بعض ما يتعلق به من مسئلة حجية الظن وتصحيحاً لاصحابه للشيخ البهائي وتوجيهها الراجحة كالسيف الشاهر نتيجة المرحوم البحر الزاخر الشيخ محمد باقر لا زالت ايام افاداته وافاضاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين محمد وعترته الاطائب الاكرمين قوله الفقه في اللغة الفهم كما نص عليه الجوهري وغيره قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وخصه بعضهم بفهم غرض المتكلم من كلامه وآخرون بفهم الاشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب انه التوصل الى علم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق الادراك ولذا فسره الجوهري بالعلم وقيل جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادي الى المقاصد والظ ثبوت الاطلاقين و كان الاول هو الاصل في معناه والثاني ملحوظ منه وكيف كان فالظ صحة الاول اذ اطلاق الفقه على الثاني بعيد جدا ولو على فرضه فالظ انه مجاز فيه كما لا يخفى قوله وفي الاصطلاح الظ ان ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة شرعية فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد اطلق التفقه في الدين على معرفة احكام الشرع في الاية الشريفة وكذا في الاخبار المأثورة والظ ان المراد به مجرد العلم بالاحكام الشرعية فاستعماله في الاية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدة من الاخبار المسوقة سوق الاية الا ان الظ شيوع اطلاقه على خصوص المعرفة بالاحكام الشرعية بعد شيوع الاسلام في اعصار الائمة عليهم السلام غير ان استعماله في خصوص المعنى المذكور غير معلوم فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالاحكام الشرعية سواء كانت بطريق النظر او الضرورة على وجه السماع من المعصوم وغيره على سبيل الاجتهاد او التقليد كما في قوله ع الفقه ثم المتجر فان الظ ان المراد به معرفة احكام التجارات ولو بطريق التقليد حتى ان اطلاقه على علومهم بالمسائل الفقهية غير بعيد والاطلاق الفقيه على الحاكم غير معروف في كلام الرواة وكان يطلق ايض في الصدر الاول على علم الاخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال ومصلحاتها وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب نص على ذلك بعض افاضل المتأخرين وقال ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على ذلك و شاهده عليه فيظهر من كلام بعض المحدثين كون المعنى الاول من المعاني الشرعية ولذا ناقش في المقام في اخراج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلا بان الاجماع على بعض الاحكام من فرق الاسلام كلها لا يخرجها عن كونها مسئلة فقهية بحسب اطلاق الشرع الا ترى ان كثيرا من الفرعيات مما انعقد اجماع المسلمين عليها مع انها دونت في الكتب وذكروا مدارك احكامها ونص بان الفقهاء لم يزعموا ان هذا الاصطلاح اخترعوه من عند انفسهم بل قالوا انه مفهوم من الاخبار وكلام الائمة الاطهار ومن تتبع كلامهم لم يختلجه شك ولا ريب في ذلك وانت خبير بان ما ادعاه في المقام غير ظاهر اقصى الامر اطلاق الفقه في الكتاب والاخبار على العلم بالاحكام الشرعية في الجملة ومجرد ذلك لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعية بل يمكن حمل عدة منها بل كلها على المعنى اللغوي ويكون اطلاقها على علم الشريعة من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعيا ولا ادعوه في المقام كيف وفي التعبير عنه بالاصطلاح كما في الكتاب وسائر تعبيرات الاصحاب شاهد على خلافه وقد احتمل المحدث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع اخر ونص على ان ذلك معنى جديد بين المجتهدين قال والظاهر المتكرر في الاخبار هو البصيرة في امر الدين وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم قد انكر بعض فضلاء المتأخرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارية لئلا يحمل عليه اطلاق الشارع ونص على ان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام عن ادلتها غير غريب في الاخبار منه في الصدر السابق وظ كلامه يومي الى دعوى الحقيقة الشرعية ثم انه ذكر اخبارا كثيرة ذكر فيها لفظا الفقه والتفقه مستشهدا بها على ذلك وليس في شئ منها صراحة في ارادة خصوص المعنى المذكور بل المنساق من كثير منها هو المعرفة باحكام الدين كما اشرنا اليه ثم انه شدد النكير على جماعة من الاعلام حيث ادعوا ان اسم الفقه في الصدر السابق انما يطلق على علم الاخرة الى اخر ما مر قلت ان اراد الجماعة تخصيص الاطلاق المعروف في الصدر السابق في ذلك فالظ وهنه كما اشار اليه الفاضل المذكور وليس هناك قرينة على اطلاقه في اية التفقه على ذلك كما ادعاه بعضهم وان ارادوا انه كان اطلاقا معروفا في ذلك العصر في الجملة فليس ببعيد وفي غير واحد من الاخبار شهادة عليه كقوله لا يفقه العبد حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وكيف كان فثبوت الحقيقة الشرعية في احد المعاني المذكورة غير معلوم ايض نعم قد يستظهر الاطلاق عليه من بعض الروايات ثم انه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين ع لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة ثم انه قد فرع المحدث المتقدم على ما ذكره مسئلة النذر والوصية فيما لو نذر او اوصى لمن تكلم في مسئلة فقهية فان قلنا بخروج الضروريات عن الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلم في احدى تلك المسائل والا ثبت له ذلك وفيه ان الاطلاقات العرفية انما تنصرف الى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية دون الاصطلاحات العلمية سواء كانت ملحوظة في عصر الائمة ع ولا وانما يتم ما ذكره على فرض اتحاد معناه الاصطلاحي والمعنى العرفي الشائع بين الناس

وهو قوله فلولا نفر من كل فرقة الاية منه

ان الفقه

لكنه محل تأمل قوله هو العلم بالاحكام قد شاع اطلاق العلم على امور خصوص التصديق اليقيني ومطلق الادراك الشامل له وللتصور ونفس المسائل المبرهنة
العلوم اى المعلومات بالعلوم التصديقية وهي النسب التامة المغايرة للتصديقات بالاعتبار كما بين في محله وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط المسائل
ويطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعلى ما يعم الاحكام الخمسة الشرعية وعلى ما يعمها او الوضعية التي
منها السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان واذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الاحكام ارتقى الاحتمالات الى عشرين والصحيح منها وجوه معدودة وتوضيح
الحال ان الاول والثاني من وجوه العلم لا مانع من ارادته في المقام واما الثالث فلا يرتبط بالاحكام واما الرابع فهو وان صح ارتباطه بالاحكام الا انه لا يلائم الظرف
الواقع بعده اذ الملكة انما تحصل من المزاولة والممارسة ولا تحصل من الادلة التفصيلية ويمكن ان يتمحل لذلك بجعل الظرف من متعلقات الاحكام او التصديق
المتعلق بالملكة المذكورة حسبما اشار اليه واما وجوه الاحكام فلا يصح ارادة الاول منها في المقام اذ لا يرتبط العلم باحد المعاني المذكورة ضرورة انه
لا يحصل للتصديق بالتصديقات ولا الملكة التصديق بالتصديقات وكذا لو اريد به مطلق الادراك او ملكته على ان مرجعه الى التصديق فما ذكره المحقق الشريف
وتبعه بعض الافاضل من تفسير الاحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي ويمكن تصحيح مجمل العلم على مطلق الملكة المجردة عن التصديق فيصح تعلقه بالتصديقات
وبعد ما عرفت فحمل العلم على الملكة هو ارادة ملكة العلم منه تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعل لا الملكة المطلقة ليصح تعلقها بالعلم من متعلقها الا ان
المتعارف اطلاق العلم على مجرد الملكة وارد في الاستعمالات ايضا كما يقال فلان عالم بالصياغة او الحياكة او النجارة ويراد به حصول تلك الملكة له فانه صح اطلاقه عليها سيما
اذا كان ما اطلق عليه من ملكات العلوم وان كان بعيدا من ظاهر الاطلاق فحينئذ يتعين ان يكون الظرف من متعلقات الاحكام فما ذكره من تعلق الظرف بالعلم غير متجه وكانه اراد
بالتصديق المصدق به لشيوع اطلاقه عليه فيرجع الى الوجه الاتي وكيف كان فالوجه المذكور وان امكن تصحيحه الا انه في غاية التعسف وركاكته مما لا يخفى واما الثاني فهو
الظاهر الوجوه في المقام وعدم كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبعد الحمل عليه سيما قبل بيان الاصطلاح مضافا الى قيام بعض الشواهد المبعدة للحمل على
المصطلح كما ستعرف واما الثالث فلا يصح ارادته في المقام اذ ليس العلم بنفس الخطابات فقها سواء فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه نحوه
وايضا لا معنى لتعلق الادلة بها اذ من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عين الخطاب على الثاني فيتحد المدلول والدليل وقد وقع الخطاب بهما على الاول فلا يكونان
دليلين عليه وقد اجاب الاشاعرة عن ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالكلام النفسي بحمل الاحكام على الخطابات النفسية وما عد في الادلة من اللفظية
فجعلوا الثانية ادلة على الاولى واورد عليه بعض الافاضل المعاصرين بان الكلام اللفظي كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا عليه بحسب
الاصطلاح ويدفعه انه انما يتم لو فسر الكلام النفسي بمدلول الكلام اللفظي اعني نفس ما دل عليه اللفظ من حيث انه مدلوله اذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلا على
معناه في الاصطلاح وان كان دالا عليه واما اذا فسر بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول عليه بالخطاب اللفظي كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون الى
كونه من الصفات القديمة فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح اذ كما يدل اللفظ على مدلوله الخارجي يدل على كونه مطابقا لما في نفس المتكلم ثم
في المقام قياس بهذه الصورة هذا ما دل الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الازلية وكل ما دل عليه خطابه اللفظي فهو مطابق للحقيقة فينتج انه خطابه النفسي
هو ذلك وقد علل [illegible] في الحاشية عدم كون الخطاب اللفظي دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بانه لا بد في الدليل الاصطلاحي من تصور المدلول [illegible]
الدليل والعلم به على سبيل الاجمال وهو غير حاصل في المقام اذ الخطابات النفسية انما تعلم بعد [illegible] الخطابات اللفظية من غير علم بها قبل ذلك [illegible] لا
اجمالا ولا تفصيلا وانت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعوتين [illegible] لا يلزم تقدم العلم الاجمالي بالمدلول على الدليل مطلقا حتى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى
المصطلح بل قد يكون العلم به متأخرا عن الدليل كما اذا حصل الانتقال الى النار بعد ملاحظة الدخان غاية الامر انه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة بين مطلق الدخان
والنار وهو شيء اخر نعم ما ذكره من لوازم الاستدلال واشتهر لا مانع من تقدم العلم بالخطابات النفسية اجمالا على معرفة الخطابات اللفظية التفصيلية كيف
وثبوت الاحكام على سبيل الاجمال من ضروريات الدين كما اشار اليه في الجواب المختار بعده وتلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسية على الاجمال وهو متقدم في
المعرفة على العلم بالخطابات اللفظية وهو ظاهر هذا وقد اجاب الفاضل المذكور عن اصل الايراد بحمل الاحكام على الاحكام الاجمالية التي دلت على ثبوتها الضرورة فالمراد
من الادلة الخطابات التفصيلية فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل قلت وانت خبير بما فيه اذ لا يحصل بما ذكره من الفرق فان من
البين ان المجهول في المقام انما هي الخطابات التفصيلية وهي التي يتوقف اثباتها على الادلة والمفروض في الحد المذكور كون الدليل عليه هي الخطابات التفصيلية
التي هي عين ذلك المدلول المجهول فالمحذور المذكور على حاله واعتبار [illegible] اجمالا لا يفيد شيئا في المقام اذ ليس العلم بها على سبيل الاجمال او التفصيل بل العلم
الاجمالي الحاصل في المقام على خصوص العلوم الاجمالية المتعلقة بالنتائج عند طلب الدليل عليها وطلب بيان انه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلا على
ذلك المعلوم الاجمالي بل هو عين المجهول المعلوم على جهة الاجمال الحاصل من الدليل القائم عليه على انه من الواضح ان العلم بتلك الخطابات على سبيل الاجمال ليس من
الفقه [illegible] لا يصح تحديده به ثم ان ما ذكرنا على فرض حمل الخطاب في الحد [illegible] الحكم على ظاهره هنا واما اذا قيل بما يجعل جامعا بين الاحكام الخمسة الشرعية و
الوضعية كما هو ظاهر كلامهم في تلك المقام حيث جعلوه مقسما للثلاث الاحكام رجع الى المعنى الخامس ولا يتوجه عليه شيء من الايرادين المذكورين واما الرابع فبعد
تسليم شيوع اطلاق الحكم عليه بخصوصه لا يصح ارادته في المقام لخروج معظم مسائل الفقه عنه كمباحث شرائط العبادات وموانعها واسباب وجوبها والبحث عن الصحة والفساد
الذي هو المقصد الاهم في قسم المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون البحث عنها من جهة الاحكام التكليفية اللاحقة لها ولذا قيل بانحصار الاحكام في الخمسة
الشرعية وارجاع الوضعية اليها كما ترى نعم يتم ذلك على القول بانحصار الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها واضح فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء
على ذلك غير متجه كما قرر في محله واما الخامس فلا مانع من ارادته في المقام الا انه ان فسر بالصفات الخاصة المحمولة كما هو الظاهر من ملاحظة حد الاحكام الشرعية لم يكن
تعلق التصديق بها الا بنوع من المسامحة بل الحد لا يتعلق التصديق الا بالنسبة وان فسر بانتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها بالنسبة التامة كما هو احد الوجهين في
نفسها صح تعلق التصديق بها من غير تأويل اذ المراد بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى اي من الوجهين يكون تقييد الشرعية توضيحا اذ لا يكون الحكم المذ

الا اعتبارا وربما يقال باخراجه الاحكام الغير الشرعية كالوجوب الذي يتكرر في سائر العلوم والصنائع والحاصل بمقتضى العادة ونحوها فان ذلك خارج عن المصطلح قطعا كما يظهر من ملاحظة حدوده هذا المذكور في كتب الاصول وقد يجعل قيدا لغوية ايضا توضيحيا بناء على دعوى ظهور الاحكام في الشرعية الفرعية كما بين في ذلك من هذه المعروفة لا يجوز ان يراد الوجوب المتعلق بالعقائد الدينية والمسائل الاصولية كوجوب العمل بالكتاب والسنة فمندرج في الاصطلاح قطعا وكذا غيرها من الاحكام فلا وجه لاعتبارها الخصوص المذكور مع شيوع اطلاقها على غيرها ايضا وشمول المصطلح للامرين كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد يقال بان الاصطلاح انما يثبت للحكم مقيدا بالشرعي ولذا عرفوا الحكم الشرعي في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وقسموه الى الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد بالشرعية ايضا لغوا اصلا ونحن نقول ظهورها في ذلك ثابتا فرجوع الوجوه الثلاثة المتاخرة الى وجه واحد وهو القدر الجامع بين الاحكام الشرعية وينبغي ان يعتبر حمله للاحكام التوضيحية وعدمه على الخلاف المذكور والمراد بالشرعية المنتسبة الى الشرع ولذا كان ادراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروع او كان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين فقد تفسر بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايضا فيشكل بخروج القسم الاول عنه وقد تفسر بما من شانه ان يؤخذ من الشارع فلا مانع من استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون توسط بيان الشارع وفيه انه غير جامع لخروج بعض الاحكام الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شان الاحكام المذكورة ان تؤخذ من الشارع فان اثباتها بقول الرسول انما يكون بعد ثبوت كونه رسولا ولا معنى لوجوب شيء من الامور المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يعقل وجوب اثبات الرسالة بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولهما ايضا من جهة توقف اثبات الرسالة عليهما الا ان يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل بين الحكم بها قبل اثبات النبوة وبعده وهو على اطلاقه ايضا مشكل على تقدير كونها شرعية بعد العلم بحكم الشارع بها لا يحصل التصديق به ماخوذا من الشارع لحصوله قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين في مقابلة الاصول اعني اصول الدين واصول الفقه وقد تفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل الميراث وبعض مسائل النجاسات لعدم تعلقها بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وصحة عمل المجتهد برايه ووجوب تسليم العقائد الدينية والاذعان بها فانه مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا في حصوله من دون حصول التسليم والانقياد والاولان من مسائل اصول الفقه والاخير يتعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح فمع عدم اطراده في جميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه كمباحث النيات وسائر الاحكام الثابتة لافعال القلب كحرمة الحسد والكراهة وحرمة تفضيل المؤمن او كراهته واستحباب التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير ذلك مما لا يحصى فالظاهر في المقام احالة التسمية الى العرف فان مسائل اصول الدين واصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا قوله عن ادلتها الخ اما متعلق بالعلم او بالاحكام او بعامل مقدر من افعال العموم او الخصوص ويقدر صفة للعلم او الاحكام ولو لوحظ في الاحكام بمعنى النسب التامة وما يعم الاحكام التكليفية والوضعية ليرتبط الادلة بها الا مع تعلقها بمقدر مخصوص ويقدر صفة لها كان بل المسلمة او المعلومة عن ادلتها واضافتها الى الضمير جنسية فالمراد بها جنس الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام وقد يحمل ذلك على الاستغراق ويجعل مقابلته بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع فيصح ارادته في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق العلم بالاحكام عن جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد منها عن كل واحد من الادلة كما هو الظاهر الحد او يراد بالعموم في الجمعين العموم المجموعي ولا يذهب عليك بعد الوجهين مضافا الى ان تعذر ذلك غير حاصل في الخارج ولا ملحوظ في صدق الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم بحسب انواع الادلة ففيه مع خروجه عن ظاهر الاستغراق انه غير معتبر في صدق الفقه ايضا كما لا يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان كان ما يستند اليه من الادلة من جنس واحد كما اذا فرض استنباط جميع الاحكام عن السنة كما قد يفرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلام ويقابلها الادلة الاجمالية وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة اجمالية جارية في الجميع فان المقلد انما يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة كون ذلك هو حكم المسئلة في نفسها وليس للدليل القائم عنده الا مفيد التلك الاحكام من تلك الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في الجميع وهذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام ع فان قوله ع مثبت للحكم في نفسه وكذا الكلام في الكتاب والاجماع ودليل العقل وفيه تامل وقد يفسر التفصيلية بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى قوله لخروج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها كما هو ظاهر العبارة خارج عن الجنس قوله وبالصفات ككرمه وشجاعته الخ ان اراد به تصور تلك الصفات والافعال كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اراد انتساب تلك الصفات والافعال اليه كما قد يومي اليه اضافتها الى الضمير المشعر بملاحظة الانتساب فخروجها بقيد الاحكام غير ظاهر الا بحملها على المعنى المصطلح وقد عرفت انه يكون قيد الشرعية حينئذ توضيحيا فلا وجه للحكم بخروج الفعلية بالتقييد بها الا مع البناء على الوجه المقدم وقد يورد في المقام بانه كما يخرج المذكورات من جهة التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالزكوة والصلوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها من شان الفقيه والمعرفة بها انما تحصل في الفقه فلا ينعكس الحد وقد يدفع بان الحكم بان الصلوة كذا والصوم كذا من الاحكام شرعية وضعية مقررة من صاحب الشريعة اذ لا ينحصر الاحكام الوضعية في عدد فلا مخرج لها عن الحد كونها موضوعات لمسائل الفن انما يقضي بخروج تصوراتها عن الفن وهو كذلك لوضوح خروج التصورات عن مسائل الفنون ومع الغض عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه لوضوح كون تصور الموضوع واجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق بوجودها لها وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شان الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه كما هو الحال في تصور جزئيات الموضوعات في سائر الفنون فان العلم بها غالبا انما يكون في تلك الفنون المدونة وبيانها من شان ارباب تلك الفنون وقد يؤول قيد الاحتراز في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه وليس الحال كذلك في التقييد بالاحكام بالنسبة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل المقيد

بالاحكام لاخراج الموضوعات الشرعية بحسب ما ذكر وكذا صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها لعدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية
فهي مما تخرج بالتقييد بالاحكام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في القيود الاحترازية عدم اغناء الاول عن الاخير ومن العكس
فالمنافاة بما ذكره في المقام نعم قد يقال انه لا وجه لتخصيص المخرج بالاحكام بما ذكره وفيه انه لا دلالة [illegible] كلامه على التخصيص [illegible] الامر انه نص على المذكورات او
دون غيرها قوله كالعقلية المحضة كاثر قيدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية فما يحكم به كل من [illegible] مستقلا او بدركه العقل بمعونة
الشرع كوجوب مقدمة الواجب كانه اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وقد عرفت ما فيه وان فسرت بما ذكرنا خرج بها العقليات التي لا ارتباط لها بالشرع سواء
اخذت عن محض العقل او النقل والعقل المعتضد بالنقل ويمكن تطبيق كلامه على ذلك قوله الاصولية سواء كانت من اصول الدين وما يتبعها من الامور المتعلقة
بالمبدأ والمعاد وغيرها او من اصول الفقه قوله قد يقولنا عن ادلتها التفصيلية يعلم الله اذ ليس علمه تعالى بالاشياء حاصلا بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادي
الى المطالب وكذا علوم الملائكة والانبياء عليهم السلام ونحوها علوم الائمة عليهم السلام فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب باعثة عليه قد ذكر عدة منها في الاخبار و
ليس قول جبرئيل وسائر الملائكة للنبي والامام عليهما السلام بالنسبة الينا اذ افادة كلامهم للعلم لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم عن
الكذب والسهو والنسيان وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما يستفيد النبي صلى الله عليه وآله من الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام عليه السلام من قول الملك او الالهام
او غيرهما من وجوه العلم على ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات وكذا ما يستفيده الوصي عن النبي صلى الله عليه وآله والاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة وعلم
الائمة عليهم السلام بالكتاب والسنة وضروب الاستدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصلة عن النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم انما
ينسب العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم في مرتبة واحدة في المعلومية وان كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الادلة في الانتقال الى مدلولاتها فلا يصدق
حينئذ كون علومهم حاصلة عن الادلة وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكورة بذلك اذ يصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم السلام انه علم بالاحكام الحاصلة عن
الادلة ولو كان حصولها عنها عند المجتهد اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا عن الادلة واجيب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون
الاحكام وعدم صدقه على العلوم المذكورة حينئذ ظاهر وفيه ان قيام الاحتمال كاف في الايراد اذ ليس في الحد ما يقضي بارجاع الظرف الى العلم فيه فعن الماخوذ من
الدليل انما هو التصديق فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم وارتباطه بالاحكام وان صح ايضا الا انه يتوقف على اضمار مقدمة خاص وهو خلاف الظاهر لو
اخذ الاحكام بمعنى التصديقات وارتباط الظرف بها ولا ايراد ايضا اذ يصدق التصديقات الحاصلة المذكورين عن الادلة مضافا الى انه لا يدع من اخذ العلم بمعنى الملكة
كما عرفت فلا يندرج عليه تعالى في الجنس وقد يدفع بمثله ايضا في علوم بعض المذكورين وتارة باعتبار الحيثية في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام المستنبطة عن الادلة من
حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم المذكورة فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية كذا ذكره
بعض الافاضل وفيه ان الحيثية المذكورة ان ارتبطت بالعلم تم ما ذكر من الجواب واما ان ارتبطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعالى انه علم بالاحكام المستنبطة عند
المجتهد عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عند المجتهد كما كذا علوم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام اذ علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة لصدق
الحد المذكور على علومهم حينئذ مع تلك الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما ترتبط بما اخذت قيدا فيه والمفروض اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فيتعين
الوجه الاخير ولو فرض جواز ارتباطها بالعلم ايضا فلا اقل من قيام الاحتمال القاضي في الحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج الضروريات عن الحد
بالقيد المذكور اذ ليس العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر قلت ويرد عليه ان ضروريات الدين
ونحوها ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن اخراجها بالقيد المذكور اذ غاية ما تقضي به الضرورة ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعة نظرا الى
التواتر او من جهة التسامع والتظافر لا ثبوت الحكم بحسب الواقع اذ ثبوتها الواقعي موقوف على صدق النبوة المتوقف على البيان واقامة البرهان فالظاهر ان ما ذكره
مبني على اشتباه ضروريات الدين بسائر الضروريات وبينهما من البين البين ما لا يخفى اذ ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحته على سبيل
الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريات بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة فيتوقف على ثبوتها الواقعي على صحة الدين بحسب الواقع ولذا ادى بعضهم
لاخراج ضروريات الدين قيد الخبر وهو انه لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم اقول الظاهر ان الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب
الشريعة من الضروريات عند الامة سواء كان ثبوتها عنه ضروريا عند ذلك العالم او لا اذ من البين ان الراوي الذي سمع الحكم مشافهة من النبي صلى الله عليه وآله يكون ثبوته عن
صاحب الشريعة ضروريا عنده مع انه علم من الفقه قطعا وكذا الحال في ضروريات المذهب ونحو الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء وخاصة
او بلغ في الوضوح عند الناظر الى حد الضرورة فالظاهر اندراج الجميع في الفقه فاخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي وانما حكمنا بخروج ضروريات الدين لتصريح
جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الاطلاقات وتأييد بعض الاعتبارات عليه كما سنشير اليه وما ذهب اليه بعض الافاضل تبعا لما حكاه عن الاخباريين من ادراجها
ايضا في الفقه محتجا بان البداهة والضرورة لو اخرجا بعض الاحكام عن الفقه للزم ان يكون ضروريات المذهب ايضا وهم لا يقولون به مع ان كثيرا من ضروريات
الدين والمذهب مما صار ضروريا في اواسط الاسلام بعد خاتمة الكمال وتظافر اقوال المجتهدين والمحدثين من اهل مذهب الاسلام حتى انتهى الامر في هذه الاعصار
وما قبلها الى صارت ضرورية فاسد اذ بعد نص جماعة من عاظم اهل الاصطلاح على خروجها عن المصطلح لا ينبغي المناقشة فيه سيما بعد مساعدة ما هو الشايع من اطلاقاتهم
عليه ودعوى كون ذلك من المعاني الشرعية الماخوذة عن صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الاشارة اليه وما قال من القول بلزوم اخراج سائر الضروريات لا وجه له اذ
ليس مجرد ثبوته على سبيل الضرورة عند العالم به قاضيا بذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون من نقل المسئلة عن النبي صلى الله عليه وآله او الامام على سبيل المشافهة عالما
بالفقه وهو واضح الفساد كما اشرنا اليه بل المناط المقصود في الفقه بيان الاحكام التي يرد بها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الاحكام عنه معلوما عند
الخواص والعوام من دون حاجة في اثباتها الى البيان واقامة البرهان بل كان العالم والعامي في معرفته سيان خرج من مسمى الفقه اذ لا حاجة في اثباتها الى الاستدلال
بخلاف سائر الضروريات لحصول الحاجة في اثباتها الى الدليل ولو بالنسبة الى البعض فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظرية في الجملة بخلاف هذه ولما كان

ويمكن ان يقال [illegible] عليه ان [illegible] من علمه نظرا بل من قبل النفوس علمه تعالى من قبل التصديق فانهما [illegible] فان العلم الذي يكون لمجهول التصور من غيره وقد فصل ان علمه تعالى لا يقبل بان علمه [illegible] وعلوم الانبياء عليهم السلام ليست من قبيل الضروري الذي بني عليه في العلم الحاصل عن التصديق بل علمهم [illegible] مع ان علمهم ليس من قبل التصديق المعروف

[illegible]

١ منه

المنظور في علم الفقه اثبات الاحكام المقررة عن صاحب الشريعة من حيث تقررها عنه وان كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفا على صحة الشريعة ولذا عد الكلام من
مباديه التصديقية كما سيجيء الاشارة اليه ثم نعم كان اخراج الضروريات المذكورة مناسبا اذ ليست مسائل الفنون المدونة الا عبارة عن المطالب النظرية
المثبتة فيها دون الاحكام الضرورية [illegible] ضروريات خارجة عن مسائل سائر الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور
عن الاخباريين في الرد على المجتهد من ان [illegible] ذكروه انما يتم على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث تدوين المسائل البديهية في باب التعليم والتعلم عندهم مستحسن واما الفقهاء
فلو ان ذلك الباعث جار هنا وليس كذلك لانه ليس شيء من الاحكام الشرعية بديهيا بمعنى انه لا يحتاج الى الدليل والسبب في ذلك انها كلها محتاجة الى السماع من صاحب الشريعة
ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى وذلك لما عرفت من ان المقصد في الفقه انما هو اثبات الاحكام عن صاحب الشريعة ولما كان صدور بعض الاحكام عنه ضروريا
عند الامة كان بمنزلة سائر الضروريات الخارجة عن سائر العلوم اذ لا حاجة في اثباتها عن صاحب الشريعة الى اقامة حجة فما توهموه من الفرق بين المقامين غير متجه فبلوغ بعضها
الى حد الضرورة المذكورة في اواسط الاسلام لا يمنع منه اذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه المصطلح المدون وان الامر في اندراجه وخروجه مدار ذلك كغيره من سائر
العلوم ثم ان ما ذكرناه لا يستلزم ان يكون الفقه مجرد العلم بصدور الاحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم ان لا يكون الكلام من مباديه التصديقية مع ما فيه من المخالفة
لحدوده المعروفة بل المقصود المنظور بيانه في العلم المذكور انما هو ذلك وان كان العلم بنفس المسألة الذي هو عبارة عن الفقه متوقفا على صحة الشريعة وذلك القدر
كاف في صحته في صحة ما قررناه فتم والحاصل ان العلم بضروريات الدين وان كان انما حاصلا من الدليل لكن ليس حاصلا عن الادلة الفقهية بل عن الادلة الكلامية الدالة
على صحة الشريعة المقدسة وصدق النبوة فيما اتى به وذلك مما لا يقرر في الفقه ولا ربط له بوضعه ومما ذكرنا يظهر الوجه في اخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه
وهو ان يجعل قولهم عن ادلتها اشارة الى الادلة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على وقوع الحكم عن صاحب
الشريعة فيكون الاضافة عهدية ومن البين ان ضروريات الدين غير ماخوذة عن تلك الادلة وان قامت عليها ايضا وكانت في الاصل ماخوذة عنها وقد اشرنا الى
الوجه فيه وقد يشكل بان ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فان المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الامام ع وثبوته الواقعي متوقف على صدق الامام ع
فيما حكم به وهو ايضا من المسائل الكلامية فلا يكون العلم بالمسألة هناك حاصلا من الادلة الفقهية المعهودة فيلزم خروج ضروريات المذهب ايضا والقول بان ثبوت الحكم
عن الامام ع على سبيل الضرورة لا يزيد على اخذ الحكم من الامام ع على سبيل المشافهة مع حصول القطع بما هو مراده ولا ريب ان القول الصادر منه دليل فقهي وان كانت
حجيته موقوفة على علم الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين فان الحجة هناك هو قول النبي ص فيكون قيام الضرورة هناك على
ثبوته عنه بمنزلة سماع ذلك منه ولا ريب ان قوله عند السماع منه حجة فقهية ويمكن ان يقال ان المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة
لا قوله ليندرج في الادلة فنفس الحكم المقرر منه ضروري لا يحتاج الى الدليل بخلاف ضروريات المذهب فانه ليس حكم الشارع بها ضروريا وانما الضروري هو
حكم الامام ع به وليس هو بنفسه حكما شرعيا اذ ليسوا عليهم السلام مشارعين للاحكام فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دل على عصمتهم عن الخطاء فيندرج
بملاحظة ذلك في الادلة الفقهية هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخلو عن اشكال فتم قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد الخ يمكن الايراد عليه من وجوه احدها ان
التقليد مغاير للعلم ولذا يجعل قسيما له حيث قسموا الاعتقاد الى العلم والظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه
بان التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فان المراد به هناك هو الاخذ بقول الغير عن غير حجة واخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون اخذه به عن
دليل حجة عنده محسوس او ما بمنزلتها وكبرى قطعية ظاهرة يحصل العلم بها بادنى التفات وقد نصوا بذلك في محله ثانيها ان علم المقلد غير حاصل عن الادلة وانما
يحصل عن دليل واحد اجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرفت من ان المراد بالادلة في المقام جنسها ولذا لو فرض كون الفقيه عالما بجميع الاحكام عن السنة
لم يكن مانعا عن صدق الفقه فالجمعية غير منظورة في المقام ثم ولو سلم ملاحظة الجمعية فيه فقد يكتفى في صدقها بملاحظة تعدد الاحاد فان قول كل مجتهد دليل
بالنسبة اليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة الى الحكم الذي افتى به ومع الغض عن ذلك فالادلة الاجمالية في شانه ايضا متعددة فانه قد يكون الحجة
عليه قول المجتهد الحي الافضل ثم المفضول ثم قول معظم الاموات فيما اذا لم يتمكن من قول الحي وتمكن من تحصيل الشهرة ثم قول الافضل من الاموات ثم قول اي منهم وقد يتعين
عليه الاخذ بالاحتياط اذا تمكن من تحصيله الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محله فهناك ادلة اجمالية في شانه وان كانت مترتبة في الحجية بالنسبة الى المسائل
المتعددة ثالثها انه بعد الحكم بكون المقلد ايضا اخذا عن الادلة فلا يتم تفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام بالنسبة الى المجتهد فلكلامه ايضا
عام وخاص ومطلق ومقيد ونص وظاهر بل وناسخ ومنسوخ نظرا الى ما يطرؤه من العدول في بعض الاحكام وكما قد ياخذ الحكم عنه مشافهة وقد ياخذه بالواسطة مع
اتحادها وتعددها مع اختلاف مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافا الى ما عرفت من الادلة المترتبة ومع الغض عن ذلك كله فقد ينتهي الدليل
الاجمالي الى الادلة التفصيلية كما في المتجزي على القول به فيصدق على علمه انه ماخوذ عن الادلة التفصيلية مع عدم صدق الفقه على ما اخذه على سبيل التقليد
ويدفعه ما مر من ان شيئا من ادلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيده على جهة الاجمال حسبما مر وليس مجرد تعدد الادلة قاضيا بكونها تفصيلية
كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به لا يجعله اجماليا على ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد اجمالي والتفصيل المذكور انما يقع في معرفة
حكمه وطريق ثبوته والعلم به ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزي بالنسبة الى ما ياخذه على وجه التقليد هذا وانت خبير بان الظاهر من الادلة في المقام هو الادلة
المعهودة في الفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مرت الاشارة اليه في الشرح فلا حاجة الى ضم التفصيلية ويعضده انه لا نوع في المزاحمات لمسئلة التقليد
انه عرفها بالدليل بل يجعل المعرفة على جهة التقليد مقابلا للاخذ عن الدليل كما لا يخفى فيتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيا قال بعض افاضل العصر
انه يمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية لان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فالدال على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها
مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكنها اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
عن الادلة التفصيلية ومنه ان الظن من العلم بالاحكام وايضا بالاحكام على جهة الاجمال الحاصل من الضرورة كما نص عليه وليس العلم الحاصل منها علما حاصلا من

الدليل

الدليل ومن العجيب انه نقض ما سابقا بخروج الضروريات عن الفقه بقوله لم عن ادلتها معللا بانه لا يبقى العلم الحاصل منها علما مستفادا من الدليل ومع ذلك كرر في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك التعجب من غفول العلماء ثم كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقه الى ما ذكره احد فيما يعلم قوله بالضرورة ان دليل الحكم المعين اه بعد بق في المقام ان الدليل المذكور ليس دليلا للعلم المقلد بالحكم وانما هو دليل على جواز عمله به ووجوب الاخذ به وكونه حجة عليه كما ان للمجتهد نظير ما يفيد للمقلد الذي علم بالاحكام الشرعية وليس هناك دليل اجمالي يفيد العلم بها حتى يتم بجريه بالقياس المذكور وانت خبير بان العمل انما يتوقف على العلم فلولا علمه بالحكم لم يصح منه الاعمال المتوقفة على القربة وقصد الامتثال كيف وهو عالم بما هو تكليفه في الشريعة فان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد في وجه قوي اذ فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه فهو حاكم بالمسئلة بدليله وليت شعري كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه واقصى ما يراد من العلم بالاحكام القطع باحكامه نعم وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غاية الامر انه لا يكون قاطعا بحكمه الواقعي الاولي وهو غير حاصل للمجتهد ايضا في الغالب سيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله ان كان المراد بالاحكام البعض كان ترديده بحمل اللام على الجنس الصادق على البعض تارة وعلى العهد الذهني تارة اخرى مما لا وجه له في المقام قوله لم يكن مطردا لما كانت مساوات الحد للمحدود معتبرة في صحة التحديد وكان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد من صدق قضيتين موجبتين كليتين احدهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحد وحمله عليه كليا والاخرى عكسها اعني صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كليا فان لم يكن عكسا بالمصطلح فعبروا عن الاول بالاطراد وعن الثاني بالانعكاس والمقصود بالاطراد هو ان يطرد صدق المحدود على مصاديق الحد فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه هو ان يطرد صدق الحد على المحدود وربما يسمونه بالعكس ولما اعتبروا الاول اصلا والثاني عكسا دون العكس اذ الملحوظ في صحة التحديد بيان حال الحد في مساواته للمحدود لا بالعكس لان يجعل موضوعا في الكلية الاولى فيوخذ في الاخرى عكسها هذا والجامعية ان لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود والمانعية ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود ولما كانت المانعية ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود فالثاني من لوازم الانعكاس ولذا يقع التعبير كلما تارة بالطرد والعكس واخرى بالجمع والمنع وقد يقال ان الاطراد هو التلازم في الثبوت اي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وكذا فسرهما بعض الافاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلنا وقد يوخذ الاطراد من الطرد بمعنى المنع اي كون الحد ذا منع عن اندراج غير المحدود فيه ولا يلائمه ان ذكر الانعكاس الا بوجه بعيد قوله اذ لا يتصور على هذا التقدير اه قد يقال ان القائل بعدم التجزي انما يقول بعدم حجية الظن الحاصل للمتجزي لا عدم امكان حصوله اذ حصول الظن ببعض الاحكام دون البعض مما لا مجال لانكاره ويمكن دفعه بان الادلة التفصيلية بناء على ما ذكر انما تكون ادلة بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج ما يستنبطه المتجزي عن كلمة الحاوية وقد اشار اليه المصنف بقوله كما اي عن الادلة وعلى ما سنذكره من حمل العلم على اليقين والاحكام على الظاهرية فخروجه ظاهر اذ لا يقين له بالاحكام الظاهرية وقد يورد عليه ايضا بان القائل ببطلان التجزي انما يقول به بالنسبة الى المسائل الاجتهادية دون الاحكام القطعية اذ لا كلام في حجية القطع الحاصل من الادلة القاطعة بحجيته ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضروريات المذهب حاصل للكل مع اندراجها في الفقه كما عرفت فغاية الامر توقف الحكم للبعض على الحكم بالكل في المسائل الاجتهادية والفقه يعمها وغيرها كما هو مقتضى الحد المذكور وعلى ما اختاره المصنف في تفسير العلم وايضا القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية انما يقول به في هذه الاعصار ونحوها التوقف معرفة الاحكام ح على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا كلام في امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي فان من اخذ بعض الاحكام عنه بالمشافهة مثلا يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام ع عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الاحكام فكيف يقال بعدم انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل انه يقول بعدم جواز التجزي في الاجتهاد لا بعدم امكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مطلقا ومع الغض عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل لو صح فلا يقضي بتصحيح الحد وان ارتفع به النقض المذكور على التقدير المفروض اذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسئلة واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر اسماء العلوم اسم للمسائل المتكثرة التي يجمعها وحدة ما والعلم بتلك المسائل اذ الظاهر ان اسماء العلوم ليست من قبيل اسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حد سواء بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو الظاهر من ملاحظة اطلاقاتها عدم الانفكاك بين الامرين ليس مصححا للحد ولا مصححا للحمل على الحد كما لا يخفى قوله فالعلم المذكور داخل في الفقه ان عنى به صدقه عليه مواطاة فضعفه ظاهر لما عرفت من عدم صدق اسامي العلوم على مسئلة واحدة او ثلث من مسائلها ولاختصاص الاسم الفقه في الاصطلاح من بين ساير اسماء العلوم وان اراد به صدق كونه من الفقه فمسلم ولا يفيد شيئا في تصحيح الحد اذ اقصى ما يفيده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكون ذلك حجة عليه ولا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح فظهر بذلك انه لا دخل لجواز التجزي في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون اذن كمن عرف مسئلة او ثلثا من النحو فيصدق عليه انه عارف ببعض النحو ولا يلزم منه صدق النحوي على علمه بخلاف ما لو قلنا بعدم التجزي اذ لا يكون ح الا ان يكون ح عالما بشيء من الفقه وبذلك يحصل الفرق بينه وبين غيره من ساير العلوم قوله ان المراد بالجميع انتهى بالعلم الا انه قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الادلة ح بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية وانما تحصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل الحال في اخراج علوم المذكورين من جهة التقييد بها الا ان يقرر وجها عن الجنس او يجعل الاحكام بمعنى التصديقات على ترتيب الاشارة اليه او يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم بالاحكام عن الادلة فيكون قوله عن ادلتها متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخ شيء من الوجهين المذكورين عن بعد كما لا يخفى هذا وقد يورد عليه بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذر او متعسر نظرا لحصول التوقف للمتبحر من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد حصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في العادات فلا يرد على حد المذكور او ردها مثبتا للاجتهاد وقد يجاب عنه بان التوقف في المسئلة انما يكون لانتفاء الدليل رأسا او لضعف الادلة المناهضة او لتصادم بعضها البعض لا من جهة ضعف في القوة بل قد يكون زيادة القوة مبلغة على زيادة الاشكال في المسئلة من جهة سعة الباع الباعثة على استخراج ساير وجوه الاستنباط وتقوية ساير الاحتمالات لتضعيفه في ظاهر الحال وتضعيف بعض الادلة القوية في بادي الراي والابداء وجوه الاشكال فالتوقف

المذكور اما من جهة ضعف الادلة او الضعف في القوة ويشكل بانه اما ان يراد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام من الادلة الموجودة المعدة
التي يمكن ان تستفاد بها الاحكام على فرض وجود الادلة وورودها في الشرع والثاني مما لا وجه له لظهور انه لو كان هناك اخبار ظاهرة في كل حكم من الاحكام الشرعية
لادركه اكثر الافهام حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوح اسانيدها مع وضوح انتفاء صدق الفقه والفقيه على تلك القوة ومن حصلت له واما
الاول ففيه مع مخالفته للجواب المذكور ان من الظاهر امتناعه في العادة اذ مع ما فيه من المخالفة للجاري في العادات قد لا يكون تلك الادلة في نفسها وافية ويكون بعض
الاحكام غير وارد في الاخبار المأثورة ولم يقم عليه شيء من سائر الادلة ولو اريد بها القوة المطلقة القوة التي يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الاحكام
من الادلة الموجودة واستنباط امثال ما لا ينهض من تلك الادلة مما يضاهي تلك الادلة في وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال ففيه مع ما فيه من التعسف لبين ان ذلك
ايضا مما يمتنع بحسب العادة لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الافكار ولذا ترى الفقيه لو لم يستنبط في اول زمن
الادلة ما لم يصل اليه في الاول فالقوة المقتدرة على استنباط الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم العلم ببلوغها الى ذلك الحد ليعد صاحبها فقيها
اظهر امتناعا كما لا يخفى قلت ان اريد بالاحكام في المقام الاحكام الواقعية فلا شك في امتناع القوة المفروضة اذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الاحكام الواقعية ولو
ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع والكاشف عن الواقع منها لا يرتبط بجهة كثيرة منها بافادة الظن بالواقع كما سيجيء في محله الشريف بل وكذا
يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة وان اريد بها الاحكام الظاهرية التكليفية فلا وجه لاستبعاد حصول تلك
القوة بل لا شك في حصولها لكل من بلغ درجة الاجتهاد المطلق فانه ان صح شيء من الادلة عنده فذاك والا فلا بد ان يبني على العمل بالاحتياط والاصالة البرائة او على التخيير
في نفس كل منها من الاحكام الشرعية الظاهرية والتوقف الواقع من العلماء انما يكون في مقام الاجتهاد اعني المقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا
مجال للتوقف فيه وكان هذا هو مقصود المجيب في الايراد المذكور بين الاندفاع وسيجيء ما يؤيد ارادة المعنى المذكور نعم يرد هنا شيء اخر وهو ان حمل العلم على الملكة
والقوة [illegible] وان صح تعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصح تفسير الفقه اذ ليس الفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسماء لنفس الملكات الحاصلة والحالات
بل لا يتبادر منها في الاستعمالات الا نفس المسائل والعلم بها على اختلاف الوجهين الا ترى انه يصدق على كل مسألة من مسائل العلوم انه من ذلك العلم وبعض
منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة ولا بعضا منها وكذا تتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها شيء من اسماء العلوم وايضا الملكة
حالة بسيطة راسخة في النفس لا يصدق ذلك على شيء من العلوم فالظاهر ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها الفاظ العلم
ليس شيء من العلوم فالظاهر ان الفاظ اسامي العلوم اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل موضوعا بازاء الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا او بدل ...
على هذا حمل العلم ههنا على الملكة انه لو اريد به ما ذكر لزم صحة اطلاق الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد
قطعا وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الاحكام او قدر يعتد معه فقيها عرفا لا مانع منه اصلا بل الظاهر حصولها في العادات كثيرا فالاظهر في الجواب ان
يقال ان المراد بالاحكام هنا وبالمسائل والقواعد ونحوها المذكورة في حدود سائر الفنون هي جملة معتد بها من الاحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتب
الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد يجامع العلم بجميع المسائل على فرض
امكانه فلا معنى لما قد يقال ما يصدق معه اسم كونه عارفا بالمسائل فالظاهر ان العلم بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة اذ ان الفقه وغيره
من اسامي العلوم اسم لتلك المسائل والعلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكورة فعدم اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على غيرهم من ارباب الملكات في
تلك العلوم لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات حسبما مر وكان المرجع فيما ذكر الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي فليس فيه مخالفة لظاهر العبارة سيما
مع ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ اذ فيه دلالة ظاهرة على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي لو
سلمنا كون الاستغراق الظاهر فيه فتأمل وقد يقال بحمل الاحكام على الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل والعلم بها لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفة
دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما لا يقف على حد وان اندرجت تلك ايضا في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال المعلوم ويجري ذلك
في سائر اسامي العلوم وقد يقال ان هذا هو المراد مما احتملوه من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل والعلم بها في مقابلة احتمال وضعها للقدر المعتد به او العلم به وكيف كان
يكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجددة فلا يكون مسمى تلك الالفاظ حاصلا لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونا في شيء من الكتب
واما المعلوم والمدون بعض منها ويصح انتساب اربابها اليها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة الفعلية لشيوع ارادة الملكة من الفاظ الفقيه والنحوي والصرفي
ونحوها كما يرشد اليه ذلك من سائر الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنايع المعروفة كالنجار والصائغ والقارئ والكاتب ونحوها فان الظاهر ملاحظة الملكة في اوضاع
تلك الالفاظ وانت خبير ببعد ذلك عن اطلاق تلك الاسامي ولذا يصح ان يقال فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عالما بمسائله المعروفة نعم
اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها لا يخلو عن وجه فتأمل قوله وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ لا يخفى ان وجود
المأخذ عنده وتمكنه من الرجوع اليه مما لا دخل له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق كونه عالما بذلك الفن ولو فرض منعه عن مراجعة الادلة او عدم
وجود المأخذ عنده فالظاهر ان المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الباعثة على سهولة ادراك المسألة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم
حضور المأخذ عنده والظاهر ان ذلك هو مقصود المصنف وان كان هناك اختلال في تعبيره وقد يجعل قوله من المأخذ متعلقا باستعلامه فيوافق ما ذكرناه ولا يساعده
عطف الشرائط عليه الا ان قوله بان يرجع اليه فتأمل قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع اراد بذلك دفع ما يمكن ان يورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ
المذكور مجاز تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية كما مر فكيف يجوز استعماله في الحد مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات
في الحدود والتعريفات فاجاب بان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمالات متداول في الاطلاقات فيكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى
الاول لا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصود مما ذكروه المنع من استعمال ما فيه خفاء لا انه على المقصود اذ المقصود من الحدود الايضاح وتفهيم المخاطبين حين التعريف

دعوى

وهو قد لا يحصل بذلك من البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة المذكورة من هذا القبيل فتم ثم لا يذهب عليك ان الملازم المعلوم على حمل العلم على
ظاهر العبارة غير ظاهر في الالتفات الشايعة وانما اطلق غالبا على الملكة مع حصول غفلة منه بها بحسب الشرائط البيّنة فلا تغفل قوله بحمل العلم على
الاعم يرد عليه انه لا ظن بالاحكام الواقعية في معظم المسائل الفرعية كما ان طريق العلم بالاحكام الواقعية منسد وبقى في الاغلب كذا الطريق الى الظن بها في كثير
من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة الشرعية والاخذ بمقتضاها افادت الظن بالواقع اولا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما
يفيد ان ثبوت الحكم في الظاهر واللازم البناء عليهما حتى يثبت الخلاف ولا دلالة فيهما على الواقع في الغالب ولو على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من
الامور الاتفاقية وليست حجيتهما مبتنية عليه كما سيجيء تفصيل الكلام فيهما انشاء الله وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى انه يحكم بمقتضى العمومات
والاطلاقات والظواهر والقواعد المقررة مع الشك فيما يوجب الخروج عنها اما لورود بعض الاخبار الضعيفة وغيرها مما لا يثبت به خلافها ومن البين
انه مع الشك فيه لا يبقى الظن بذلك الظاهر في المقامات المذكورة مع انها حجة شرعية لحجية استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتى يتبين خلافه من غير خلاف فيه
بين الاصولية والاخبارية كما سيقرر في محله انشاء الله الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في المباحث الاتية انشاء الله تعالى فيلزم خروج الاحكام المذكورة عن الفقه مع ان كثيرا من
مسائله من هذا القبيل وقد يورد عليه ايضا بانه ينافي ما مر من حمل العلم على الملكة نظرا الى ان بناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك فيحمل على ما يعم الادراك
العلمي والظني والملكة لا تكون علمية ولا ظنية وبدفعه انه ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما مرت الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك والتصديق على
ما يعم العلم والظن نعم ان حمل على الملكة المجردة كما قررنا محل فرض حمل الاحكام على التصديقات لم يتجه ذلك وحيث يجري ذلك الايراد والتوجيه المذكور ثبت في الاحكام
فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية وقد يورد ايضا بلزوم سبك المجاز من المجاز لو اريد اولا من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظن ثم الملكة فالاخص على
الاعم ثم ينتقل من ذلك الى الداعية ملكته منزلة القوة القريبة منزلة الفعلية ويدفعه انه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك
الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز اخر في الانتقال اليها لمناسبته للعلم في ظهور المدرك من جهتها وضعفه من جهة العلم انما يكون بها في الملكة المذكورة من جهة
كونها باعثة على حصول العلم او الظن الباعث على الانكشاف في الجملة ومما قد يقال من ان حمل العلم على المعنى الاعم يوجب اندراج القطعيات في الفقه مع انها خارجة
عنه لانه لا يتعلق بها الاجتهاد كما يطلق بحسب حيث اخذ ولهذا الظن فلا يطرد الحد ولذا اختار شيخنا البهائي في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور حمل العلم
على خصوص الظن مدفوع بان اخراج القطعيات عن الفقه مما لا وجه له اصلا كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايضا صدق الفقه على اصحاب النبي والائمة
مما لا كلام فيه مع انهم كانوا ياخذون الاحكام عن النبي والائمة مشافهة ولا يحصل ظن في شانهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثابتة بنص العصمة من الفقه
قطعا فكيف يعقل اخراج القطعيات عنه مع ان القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسبما مر واما غيرها فهو مندرج فيه الا انها مما لا يتعلق
بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب والقطعيات الغير الواصلة الى حد الضرورة الا انها ثابتة في
الدين او المذهب على سبيل اليقين والنظر غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد واما ان تكون من المسائل الظنية الا انه اتفق انتهاء الامر فيها الى القطع للبعض فالاول
خارج عن الفقه وليست من متعلقات الاجتهاد قطعا والاخير مندرج في الفقه قطعا والاظهر كونها من متعلقات الاجتهاد ايضا اذ انتهاء الامر في المسائل الاجتهادية
الى القطع احيانا لا يخرجها عن كونها اجتهادية ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا واخذ الظن في حده لانها مبادئ المعول عليه في المسائل الظنية اذ هو المتوقع حصوله
بعد الاجتهاد في الادلة وحصول اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله انشاء الله تعالى واما المراتب المتوسطة ففي
اندراج الجميع في الفقه كما مر والاظهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما
المسائل القطعية التي لا مجال للتامل فيها من العارف المتامل في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها زيادة على الظن وان اتفق فيها تحصيل العلم احيانا
ومتعلق الاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث انه المتوقع فيه ولا اكتفاء فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضاياه واحكامه فيها وان اخطا فيها
بخلاف ذلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسبما تقرر في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في الثاني واما القطعيات
فلا بحث للمتجزي في امكان حصول العلم بها للغير المجتهد ايضا فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة حسبما قررناه
فلا منافاة في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما صدر من بعض الاعلام كما ترى قوله ومما يوهن ان الظن في طريق الحكم اه فيه انه يتدافع
بين الكلامين اذ بعد فرض كون الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه انه اراد بذلك ظنيته في نفسه لا مطلقا
وملخص تقرير الجواب انا بعد حمل العلم على معناه الظاهر وما ذكر من ان ادلة الفقه ظنية غالبا فيتبعها الاحكام المدلول عليها غالبا بتلك الادلة ان اراد ان ادلة
الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها فقطعية فظنية الطريق في نفسه لا ينافي قطعية الحكم من جهة قيام الدليل
القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه تلك الطريق فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة فتلك الادلة
ظنية من جهة وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بين الوجهين فظنيتها في نفسها لا ينافي قطعية الحكم من جهتها نظرا الى ما ذكرنا قوله فضعفه ظاهر عندنا اه يريد
به ان الجواب المذكور انما يتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب وتعدد احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد اراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفا
عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ حينئذ يتم التقرير المذكور ويكون كل مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقه بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه
نصوصهم المتواترة عن ائمتهم من كون حكم الله تعالى في الوقايع واحدا بحسب الواقع وان له تعالى في كل واقعة حكما معينا عند اهله اصاب من اصابه واخطاه من اخطاه
فلا وصل للكلام المذكور اصلا اذ لا تفيد الادلة المفروضة للقطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطأ في الاستدلال بل قد وقوعه قطعا بالنسبة
الى الاراء المختلفة فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيا غاية الامر ان يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا ويجب عليه العمل بمؤدى نظره
وان كان مخطئا واين ذلك من العلم باحكامه تعالى كما هو المدعى ويضعفه ان ذلك كله انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام في الحد على الاحكام الواقعية كما هو

الظاهر من كلام المصنف واما لو كان مبنيا على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها باختلاف الآراء والقطع بتكليف كل مجتهد ومقلد بما ادى
اليه ظنه وهي ايضا من احكام شرعية متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي ايضا مطابقة للواقع على الوجه المذكور وكشف الحال
ان هناك حكمين حكم واقعي وهو الذي كلفنا به اولا لولا جهل المكلف المانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا اتباعه والتعبد
به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول وظنناه او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو محتمل في المفروض فالنسبة بينهما
عموم من وجه والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل عن الادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية
المذكورة في الحد فعلم بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية يعم الواقعية ايضا فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بلا ريب
ظاهر ما ذكر عن منافيه كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكر فلا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايضا وان كان مخالفا للحكم
الاولي غاية الامر ان يكون ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة و
المرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بالاخير
في الظاهر نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن او القبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر او النهي به هو
الحكم الواقعي واما الحسن او القبح الطاري عليه وعلى تركه من جهة اشتباه المكلف وغفلته عما هو عليه وعدم امكان وصوله اليه من غيره ان يكون لنفس الفعل او
الترك او بعض اعتباراته مما يبعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي فبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال في الاخير انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل
واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر وكل من التكليف الظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال الواقعي بالفعل انما يستمر باستمرار الجهل
واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف وعدم الامتثال وان كان فائتا
وجب القضاء بعد تحقق الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء
محصلا للطاعة والامتثال بلا امتراء قلت لا شك في حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن
نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب وتركه مثلا وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الذي
الشارع او بتركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون فعل المامور به وترك المنهي عنه مطلوبا للآمر مرادا له كذا الاتيان
بما يعتقد طاعة وترك المخالفة من حيث انها كذلك مطلوب له بما دل من الدليل القاطع والمنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض موافقة
ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا القبح في صورة المخالفة ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختبارية
فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهي بحسب الظاهر وكما انه بعد انكشاف الحال يظهر انه لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وان حصل
ان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيجب تداركه بالاعادة او القضاء
على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع فالحال في التكاليف الظاهرية للمجتهد من جهة اشتباهه في الاحكام نظير الحال في التكاليف الثابتة
ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة المرام في المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية عن حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام
وسيجيء بيانه في المحل اللائق به فصار المحصل ان الواجب والحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد
المكلف نظرا الى الطريق الذي قرره المكلف له واوجب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان والا حصل الافتراق من الجانبين
فالحكم بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون في الغالب من حيث كون طريقا موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء
التكليف نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف
مرادا للشارع لو قوعه حال تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في
هذا المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه في مقام اخر اذا تقرر ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع واقعية ايضا
بوجه وان لم تكن واقعية بمعنى الاول والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول او لا فان قلت ان
العلم بالاحكام الظاهرية انما يحصل من الدليل الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة ليست مفيدة لليقين
بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع والمنتهي الى القطع القاضي بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي المفروض مثل
ذلك الدليل الاجمالي الجاري في تلك التفصيليات فان قلت لا نزال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم اخر ويقيم كل منهم الادلة على اثبات مطلوبه وتخطئة
صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية وان مسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب النظرية المتداولة بينهم وظاهر
انه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم الظاهري ضرورة اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد اداء المجتهد واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع
على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول الاخر وان اعتقد كل منهم تخطئة صاحبه فليس خلافهم الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في نفسه
مع قطع النظر عن ثبوته في حق مجتهد او مقلده فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت كون المبحوث عنه
هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها الكون فيها
وهي بهذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعا بها عنده ومن حيث مطابقتها للواقع ولمقتضى الادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب مورد الاختلاف
وبهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد وموقع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المنظور من الاستدلال هو الوصول الى الواقع واصابة ما هو مقتضى
الادلة الموجودة لا يقضي بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع ولمقتضى الادلة الشرعية

او القطع

او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ هنا احتمال الواقع ومؤدى الدليل لو قوع الاختلاف بينهما من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع
قسمها وكانت معلومة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة والجهة الاولى مقدمة على الثانية ويؤيد ما ذكرناه ان الفقه في ظاهر كلماتهم اسم
للعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك وان قلنا بكون سائر العلوم موضوعة لنفس
المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى ما مر مع وضوح علمهم بالاحكام الشرعية على اتم وجه فيكون جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور
معتبرة في صدق الفقه ومن حيثية الفقاهة حسب ما قررنا وايضا ما حصل عند المجتهد من الادلة التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم في اصابة الواقع وعدمه والقطع
بعدم اصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم [illegible] جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة والمعلومات من حيث تعلق العلم المفروض بها فيكون ذلك
شاهدا على اعتبار حيثية الفقاهة بالحيثية التي وقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المتقدم بوجهين آخرين حيث قال
الظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه علمي فحاصل التعريف ان الفقه هو العلم بالمظنونات او الظن بها
وانا بيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم انما يرد اذا جعلنا كلمة المجاوزة في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا
مستقرا صفة للاحكام وبجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود فالمحدود هكذا مما المتقدم في تعلقها بالعلم انما كان جريا على
مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول فيه ولا انه لا ربط له بالايراد المذكور ولا دخل له في دفعه اذ المذكور فيه كون العلم
بها غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كالمقلد فهذا الجواب غير مرتبط به نعم لو اورد عليه بالتنافي بين تعلق العلم والظن به صح
الجواب عنه بما ذكره ثانيا انه ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو بين الفساد والوضوح الملازمة بين الامرين وان اراد انه لا يستلزم
ظنية ادراكها بادراك آخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراكان متعلقان بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما مظنونا والآخر مقطوعا وكان ما ذكره مبني على
ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فيكون المظنونية ملحوظة في الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية
وهو فاسد لافادته العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع خلاف المدعى فلابد من التأويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من
التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلقات العلم ولو اول ذلك بكون
العلم به حاصلا عن الادلة ولو بالواسطة من جهة بعثها على حصول الظن القاضي بالعلم به على سبيل الضرورة فضعفه اظهر من ان يخفى وايضا من الواضح ان العلم بمظنونية
الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم باحكامه تعالى وليس من الوجدانيات التابعة لحصول المظنة كما يتلخص من كلامه [illegible] ان ما
ذكره نشأ من غفلته في تفسير الحكم الظاهري والتحقيق فيه ما قدمناه وان اراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته
لظاهر كلامه حيث انه جعله جوابا مستقلا عن الايراد المذكور ولم يرتض في ذلك المقام انه ليس الفقه عبارة عن ذلك العلم بوجوب العمل المؤدي لاجتهاده من المسائل
الاصولية او يتخص منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد واما الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه
اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها اذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم مقلده بتلك الاحكام
الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة [illegible] المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب وتوهم
خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين [illegible] لا اشارة اليه ولو سلم اخراجها العلوم المذكورين فانما يخرج به علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام
الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكره لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي
المقررة لعنوان ما يقيده والمبينة لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يدعى فهمها من الاطلاق وهذا انما يعطي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه صرح
اولا بجعل الاحكام على النسبة فلا وجه لان يجعل الظرف مستقرا صفة له اذ ليست النسبة حاصلة عن الادلة نعم يمكن ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة [illegible]
الاحكام بالتفسير الذي ذكره او بالمستنبطة ونحوها من الافعال الخاصة ويكون الظرف مستقرا بمعنا المعروف مع ما فيه من البعد هذا وقد ظهر بما اخترناه
من الجواب عن اصل الايراد صحة عد كل من احكام المجتهدين واقوالهم المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما زاد على الواحد منها وقيام احتمال الخطاء في
كل من احادها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا قد تعلق التكليف به في الظاهر فالخطاء الواقع في الواقع فقه بمعنا العلم فقه اذ علم بقيد بعيد به الاحكام حسب ما مر وان فرض كون
الجميع او معظمها خطأ بملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في الاجتهاد واما فقهاء اهل الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة
هو ظ مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا انهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك
حكما شرعيا في شانهم على [illegible] المخطئ من فقهاء اهل الحق كما هو من اصول المذهب والى تفصيل القول فيه في محله انتهى ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان
تعرضه لمقدمة لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في اصول الفقه فبالحري ان نشير الى حده
فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو الثاني واما بيان الاول فاما لمجرد المناسبة بينه وبين معناه العلمي
او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بان يخص مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو الذي جاء لجماعة منهم ولذا جعلوا له حدين احدهما بحسب
معناه الاضافي والآخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تحديد له بحسب الحقيقة لهذا الفن نظرا الى [illegible] الدعوى المذكور كما سنشير اليه
انتهى نعم ثم انه قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا العلم على ان يكون لتقييد ملحوظا ولقيد خارجا [illegible] نظر من ملاحظة الواضع فقد يشهد به
البناء الظاهر على الاطلاق ثم انه لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه وربما يتوهم كون معناه التركيبي ماخوذا في معناه الاصطلاحي بان يكون
قد خصص معنا التركيبي ببعض مصاديقه فقد نقلت تلك الحصة عن معنا الاضافي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص والتخصص كما قد وقع ذلك في لفظ ابن
عباس وغيره فان تعيين ابن عباس لغيره فان تعيين ابن عباس في عبد الله لا ينافي ان يكون كل من لفظي ابن وعباس وغيره مستعملا في معنا الحقيقي وان كان التخصيص

المذكور حاصلا من جهة غلبة اطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك المعنى فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك المعنى ويجري ذلك في لفظ الرحمن بعد اختصاصه تعالى من جهة الوضع الطاري فان معناه الوصفي ملحوظ عند اطلاقه وليس اسما لنفس الذات فالقول بجعل ذلك في لفظ اصول الفقه غير بعيد لكن وح فلا بد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي ايضا وكيف كان فلنجر الكلام في المقام على حسب ما ذكروه فنقول اما معناه بحسب معناه الاضافي فيتوقف على بيان اجزائه وقد مر الكلام في بيان الفقه والمراد هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة بمعنى ما يبتني عليه الشيء سواء كان ابتناؤه عليه حسيا كما في اصل الحائط واسفل الشجرة او معنويا كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح بحسب ما نصوا عليه على معان عديدة منها الاربعة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب فيكون حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الاربعة المذكورة نظرا وكيف كان فلا يلائم ارادة شيء منها في المقام سوى الدليل وهو ايضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوع لهذا الفن ومن البين خروج موضوع كل فن عن ذلك الفن ودلالة الفقه من حيث انها ادلة الفن وقد يقال ان المقصود من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه لظهور ملاحظة الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه واثبات تلك الدلالات مما يكون في الاصول فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ونحو ذلك ويبقى الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فان البحث فيها ليس عن الادلة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل الاستطراد ويمكن ادراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا الى ان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضا بحسب الحقيقة بحث عن حال الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه هي الموضوع لعلم الاصول فهي بتلك الحيثية ايضا خارجة عن الفن وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا يجعل الادلة عين الدلالة مضافا الى الفرق البين بين لفظ الدلالة بالمعنى المتصور وملاحظتها متعلقة للحكم والتصديق والملحوظ في المسائل انما هو الثاني ومدلول المركب المفروض انما هو الاول فكيف ينطبق ذلك على مسائل الاصول على ان ادلة الفقه يشمل الادلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي الظاهر منها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه حسبما اشار اليه فظهر بما قررنا ان اخذ الاصول في المقام بمعنى الادلة كما جرى عليه جماعة من الاعلام ليس على ما ينبغي سيما اذا اريد تطبيقه على المعنى العلمي فالاولى حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هناك جزءا ثالثا وهو جزؤه الصوري اعني الاضافة [illegible] لو ان اضافة اسم المعنى يعني ما دل على معنى حاصل في الذات سواء دل معه على الذات كما في المشتقات او لا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني وصفه العنواني وانما خصصوا ذلك باسم المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظرا الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيختلف ذلك بحسب اختلاف المقامات كما في [illegible] زيد وحمار عمرو ونحوهما بخلاف اسم المعنى فان وجه الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد ومملوك عمرو انما يفيد الاختصاص في وصفه العنواني اعني المكتوبية والمملوكية واستندوا في الدعوى المذكورة الى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو الظاهر من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما فالوجه ان اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له فيخرج عنه ساير العلوم مما يبتني عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم مما يختص الفقه بتوقفه عليها لتوقف غيره من العلوم ايضا عليها واما علم الاصول وان كان كثير من مسائله جاريا في غير الفقه ايضا الا انه لما كان تدوينه ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين فيصح لذلك ان يقال باختصاصه بالفقه فينطبق على معناه العلمي فيصير المفهوم المذكور معرفا له لاشتماله على خاصته وبذلك يتحد معناه الاضافي والعلمي لهذا الفن ويمكن المناقشة فيه مع [illegible] التكلف بانه مبني على ما ادعوه من افادة الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف بالمضاف اليه بنسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتساب [illegible] خصوص وصفه العنواني كما هو الظاهر من التتبع في استعمالات العرفية وح فان كان انتسابه الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو اذ لا يمكن ان يكون جميع ذلك الشيء مملوكا او مكتوبا لشخصين افاد الاختصاص وكان استفادة الاختصاص منه ح مبنيا على ذلك من غير ان يكون مستندا الى الوضع [illegible] ان لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود بكر ونحوها لم تفد الاختصاص اصلا والا لكان قولك الله ربي وخالقي ورازقي ومصوري ونحوها دالا على عدم كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيره وهو ظاهر البطلان وح فنقول في المقام ان كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونها اصولا لغيره ايضا حتى يكون انتسابها الى الفقه في ذلك مانعا من انتسابها الى غيره فلا يجري دلالتها على الاختصاص ايضا ما ذكر من التقريب فظهر بما قررنا ان دعوى انطباق معناه الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافا الى انه قد يناقش في اختصاص ما دون من العلوم بخصوص الفقه بالاصول كما سيجيء الاشارة اليه ثم وامامعناه بالنظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتاخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الالية وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام الشرعية بل [illegible] تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما يتقرر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الاحكام الاصولية وقد يستشكل في الحد بلزوم اندراج القواعد المقررة في الفقه مما يستنبط منها الاحكام الفرعية المترتبة عليه في الاصول وقد يجاب بالتزام ادراج جملة منها في مباحث الاصول كاصالة الصحة في العقود واصالة صحة تصرفات المسلم ونحوهما مما تقرر لاجل استنباط الاحكام وادراج جملة منها في الفقه مما يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي وان استنبط منه حكم شرعي اخر اذ لا منافاة وفيه ان اندراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقضي بخروجها عن الحد اذ لم يؤخذ فيه عدم اندراج تلك [illegible] في الاحكام الفرعية الا ان يقال انه من اعتبار كونها ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية لكن في اندراج جميع ما تقرر من [illegible] القواعد الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية في الاصول تامل وقد يجعل التقييد بالفرعية مخرجا لعلم الدراية فانها موضوعة لاستنباط الاحكام الشرعية في الاصول اصلية كانت او فرعية اذ المقصود منها معرفة الحديث وهو يعم النوعين وفيه ان الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط [illegible] الشرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل الفرعية فقد يقال ايضا ان التقييد بالممهدة مخرج علم المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك بالاحكام ما

البحث هنا عن المعنى في حال السند وهو ايضا يرجع الى الدلالة

ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص

ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست
من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها بل هي من مباديه وان ذكرت في طي مسائله مثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات
ماهية العبادات ونحو ذلك مما يجري في علم الاصول وان كان يستنبط منها الماهيات لكنها لم يمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها
من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد الممهدة فظاهر او فيه لوضوح كون جميع العلوم المعدة من الامور الممهدة فكيف يتعقل
خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية يخرج ذلك حسب ما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسب ما ذكره واما اخراجه الاحكام
ما يستنبط منه الماهيات ونحوها ففيه ايضا انه ليس عندنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات مجردا استنباطها منها الا يقضي بكونها ممهدة لاجلها وهو من
الغريب تسليمه لذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانها اذا لم يكن ممهدة للاصول لبيانها كانت
خارجة بقيد الممهدة حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يقال ان الخارج عن الفقه هو تلك الماهيات لا التصديق بما قرره الشارع من تعلقها
وخروجها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا يبعد ادراجها في الاحكام الشرعية الفرعية او وضعية كما سيجيء الاشارة اليه ومن
البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد دون الجهة الاولى وان تفرعت عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان
الصلوة كذا والصيام كذا ونحوهما ولا ريب في اندراجها في الحكم وان لم نقل بكونها شرعيا فتم هذا وقد يشكل الحال في الحد المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد
عنه مع اندراجها في مسائل الاصول وقد يوجه باندراج كثير من المسائل المتعلقة بالاجتهاد في البحث عن حال الادلة فان المرجع فيها الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى
المجتهد دون غيره وربما يلتزم بالاستطراد في ذكر المباحث المتعلقة بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي
ونحوه ولا يخفى بعد التصريح جماعة من الاعاظم باندراجها في الفن ولذا زادوا في الحد ما يدل صريحا على اندراجها في الاصول كما هو الظاهر من عدهم ذلك من مطالب
الفن وما قد يتخيل في ادراج الجميع في الحد المذكور من كون البحث عن احوال المستفتي ايضا بحثا عن حال الدليل فمما لا يعقل وجهه قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما
على بعض اه لا يخفى ان العلوم المدونة لها مراتب مختلفة في التقدم والتأخر بحسب الشرافة وبحسب التعليم اما الاول فيختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموضوع
في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك وفي شدة الاهتمام كما في علم الالهي وعلم الفقه بالنسبة الى ما عداهما من العلوم واما الثاني فقد يكون [illegible]
في استحسانها وقد يكون من جهة توقف العلم المتأخر عليه اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل [illegible] مات [illegible]
تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الادراكات سهل عليه الاشتغال [illegible]
[illegible] العلم المتقدم لحكم من غيره وابعد عن حصول الخطأ فيتقدم في التعليم حتى يتعود المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح البرهان [illegible]
[illegible] الايقان فلا يعتقد الحكم بادنى شاهد او استحسان يشبه البرهان اذا ادى ذلك غالبا الى اعتقاد ما يخالف الواقع وما ذكر من الجهتين اصل [illegible]
[illegible] على سائر فنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع المتأخر كعلم النحو الباحث عن [illegible]
من حيث صحة التركيب وسقمه بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسنات تراه فان الحيثية المذكورة الاولى [illegible] مقدمة في الرتبة على الاخرى ومنها ان يتقدم غاية
غاية العلم الاخر كما في المثال المفروض فان المقصد من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للمحسنات على مقتضى الحال ومن البين
تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الاخر فيتوقف التصديق بمسائله عليه وذلك قد يكون من جهة اشتمال
احدهما على اثبات الموضوع للاخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد لا يكون لاشتماله على اثبات موضوعه المقدمات المأخوذة في [illegible] العلم الاخر كما في تقدم
الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الاقيسة المأخوذة في العلم كما في المنطق [illegible]
من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهات الاخيرة وان كان لازما التوقف التصديق بمسائل العلم الاخر عليه الا انه قد يكون هناك [illegible]
اخرى تمنع من التقدم ويصح معه ان يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الاخر في مقدماته او يؤخذ فيها على التسليم وحسن [illegible] الى ان يبين سيبين
في العلم المتأخر وقد [illegible] يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة ارادا المصنف [illegible] بيانه واشار
بعد ذلك الى مباديه عن سائر العلوم قوله ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث وعن بعض النسخ بالاعتبارات الثلث وهو لا يناسب التعليل اذ هو
انما يفيد تأخره بالوجه الاخير ومع ذلك فالوجه في تأخره بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة غير ظاهر بل الظاهر [illegible] ويوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلث
وجها في تأخره عن مجموع العلوم المذكورة وان لم يجر الكل في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجميع في الجميع بعض [illegible] ولا داعي اليه قوله هذه [illegible]
التي يجب تقدم معرفتها اه اشار بذلك الى كون العلوم [illegible] مبادي للفقه كما نص عليه جماعة منهم وربما [illegible] بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل
الكلام فيه في مباحث الاجتهاد انشاء الله هذا ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الاسلام والايمان ومن البين ان
ذلك لا يتوقف على علم الكلام وانكان من المطالب المذكورة من المطالب الكلامية الا ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية الاقناعية على ما هو المتداول بين
العوام لم يعد من علم الكلام ولذا لا يعد من العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره اذ لو اخذ تلك المسائل [illegible] الطرق المعتبرة في تلك
الصناعات صدق معرفة مسائل تلك العلوم واما بدونه فكالمسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الاجمال فلا وح فعد جملة من العلوم المذكورة مما يتوقف عليه
الفقه ليس على ما ينبغي فتم قوله لا بد لكل علم ان يكون له اه لما جرت الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المصنف الاشارة الى ذلك واجزاء العلوم على
ما ذكره ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء تفصيل الكلام فيها فان قلت ان اسامي العلوم انما وضعت لنفس المسائل والعلم [illegible] يجعل
المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادي في اجزائها مع خروجها من نفس المسائل والعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو الفن المشتمل
على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدلائل اذ لا فائدة يعتد بها في ذلك
في الفن ثم

فاندرجت المقدمات التي يستدل بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها مما يذكر في الفن فصارت اجزاء من الفن وان كانت خارجة عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم في المقام غيرها وضعت تلك الاسامي بازائها فهو المطلق وآخر مغاير لما ذكر في قوله ويسمى تلك الامور مسائل كما حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع ان قيل تفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل لذا احتمل بعض الافاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها امور تصورية لا يتعلق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم بل هي من شرائط حصول التصديق … تصور الموضوعات كلها فالحق ان مسائل العلوم هي المطالب التصديقية المثبتة فيها وهي المحمولات التصديقية التي يراد من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات وان البينات المعلوم بالعلم التصديقي هي النسبة التامة الخبرية فيكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة للتصديق بعد اقامة الادلة فتفسيرها بالمحمولات لا يعقله الا تصحيحه وقد يؤول بما يرجع الى ارادة النسب التامة وهو قريب جدا مما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسب التامة فلا بد ان من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكانه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها اي من حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها ويشير الى حمل كلام المفرع عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الخبرية التي يستدل عليها فيه ففيه شهادة على المسامحة في التعبير في المقام وقد مر ما جاء به القضايا التي تطلب في العلم فيكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامة المذكورة وفيه ما عرفت اذ المقصود من اقامة الادلة في الفن انما هو التصديق بالنسب التامة فالمناسب بل المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها ويضعفه ايضا انهم عدوا كلا من الموضوع والمسائل من اجزاء العلوم فلو فسرت المسائل بالنسب المذكورة صحت المغايرة بينهما وان فسرت بالقضايا اندرج الاول في الثاني فلا يصح عده جزءا آخر وما يعتذر عن ذلك ركيك كما لا يخفى قوله وذلك العلم موضوعه الخ ظاهر ما يعطي تعريف الموضوع بما ذكره ويحمل عليه امور غيره وهو كما ترى لا يوافق تعريفهم المشهور من انه ما يبحث عن عوارضه الذاتية وكانه عرف بالاعم اتكالا على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور وانه اراد بذلك ما يلحقه للواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض الذاتية فينطبق على ما ذكروه كيف كان فلنفصل الكلام ببيان ما اورده في المقام ثم نتبعه بما يتحقق عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه او للخارج المساوي دون غيرها من العوارض وفصلوا ذلك بان العوارض على ستة اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق او اعم منه كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بواسطة الحيوان الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب … لا فرق بين ان يكون … الخارج المساوي لاحقا له لذاته او لجزئه او لمساوي لاحقا له كذلك او لامر خارج مساو الخ الرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم كالتحرك بالارادة العارض للناطق بتوسط الحيوان الخامس ما يعرضه لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلثة الاول عوارض ذاتية … العروض فيها مستند الى الذات اما في الاول فظ واما في الثاني فلاستناده الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان … وي مستند الى الذات والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلا استناد لهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين … عدم استنادهما اليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المعروض والاخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء المساواة وقد ورد على ذلك امور احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هناك قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرضه لامر مباين له كالحرارة العارضة للماء بتوسط النار … لذا اخذ صاحب القسطاس يستدل الاقسام وعد الاخيرين من العوارض الغريبة بل جعله اولى بالغرابة من الاولين فيكون كل من العوارض الذاتية والغريبة عنده ثلثة وقد يرد ذلك بان المراد بالواسطة في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين يقال انه كذا فلا بد ان يكون الوسط محمولا عليه فلا يتصور ان يكون مباينا ولحوق الحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة المماسة او المقاربة ونحوهما وهي من عوارض الجسم لا مباينة لها للماء فهو راجع الى احد القسمين … في توضيح ذلك ان المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة وح فان كانت تلك العوارض محمولة على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء آخر عليها الصدق كانت تلك العوارض عارضة لذات الموضوع وان كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا عنه حسبما فصلنا من الاقسام … ان يكون المعروض بواسطة امر مباين للماهية اذ من الواضح ان الامر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر وان لوحظ الانتساب الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الانتساب المفروض وهو مما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة في المثال المفروض انما هي المماسة او المقاربة ونحوهما وهي امر خارج عن الموضوع اعم منه فيصح حملها عليه … يرد على ذلك اولا ان الواسطة لا تنحصر فيما ذكر اذ قد يكون الوسط امرا مباينا للشيء ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصححا لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم فيحمل اولا على السطح ويحمل بتوسط السطح حمله على الجسم وان جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم … فهو ايضا امر مباين للجسم والقول بان الواسطة انما هو السطح دون السطح مدفوع بان المراد بالسطح ان كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم وان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو عروضه للسطح الموجود في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا للذات لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات وباعتبار الواسطة المفروضة الى الذات وليس المراد بها الواسطة في الثبوت التي هي اعم من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتي الاشارة اليه كيف وقد اتفقوا على ان السطح من الاعراض الذاتية للجسم … مما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو اعم من الجسم وعروض السطح والخط فيعرض بسببه وكذا الخط للسطح والنقطة للخط وح فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام ولا لعد العارض لامر خارج اعم او اخص من الاعراض الغريبة مط اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها اولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية ومن ذلك يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقاربتها واسطة في المقام اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها وهي عارضة للجسم العنصري عروضا اوليا فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الاعم لا لامر خارج عن الذات فتحقق بما عرفت ان الاقسام ستة لانه ليس العارض للامر الخارج المباين من قبيل ما مثل به الفاضل المذكور ولهيه

ايضاً مندرجاً في العرض الغريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج المباين مساوياً للذات في الوجود وان كان مبايناً له في الصدق كما
في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المباينة مباينة في الوجود ايضاً كما في الحركة الحاصلة لجالس
السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان الحركة هنا انما هي من احوال السفينة المباينة للجالس فيها بحسب الوجود فلو اريد بعد العارض
لاجل المباين من الاعراض الغريبة او الذاتية فليعتبر المباينة في الوجود والمساواة فيه فيجعل العارض بتوسط الاول من الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من
الاعراض الذاتية سواء كانت مساوية له في الصدق او مباينة له فيه قلت ان ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام هو الواسطة في العروض دون
الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الثاني انما يعرض ذات الشيء فيكون من العوارض الذاتية لمعروضه وان كان
عروضه بتوسط الاعم او الاخص او غيرهما وليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافية في ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الاعراض الذاتية
وح فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الاعراض الذاتية حيث ان الوجود مما لا يمكن استناده الى شيء من الماهيات وهو بين الفساد واما ما ذكره من صحة
كون الواسطة في العروض مبايناً للمعروض فغير واضح بل الظاهر فساده بيان ذلك ان جعل الواسطة في العروض فيما يفتقر الى واسطة في الاعراض لقيامها بمحالها المباينة
لمعروضاتها كما هو الشأن في العروض كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطة الخارجية بتوسط الامر المباين ولا يتحقق هناك واسطة خارجية لا تكون مباينة للمعروض
بحسب الصدق ضرورة تباين كل عرض لمعروضه فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مبايناً في الصدق دون البعض وان جعل الواسطة فيه العرضيات والمشتقات المحمولة
على المعروضات لم يتحقق هناك مباينة بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيات الاعراض فما ادعى من الفرق
بين الفصل والسطح بالنسبة الى الجسم لان التناهي والسواد وغيرهما من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما لا بعد في توسط التعجب في عروض الضحك للانسان
من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم به من كون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو
توسط المتعجب في عروض الضاحك فهو كذلك ضرورة صدق المتعجب على الانسان قلت يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان يجعل المسطح واسطة في عروض
الابيض مثلاً فالفرق الحاصل في المقام انما هو باعتبار المبدأ والمشتق وهذا يجري في كل الاعراض فلا يصح الفرق بينهما في ذلك مضافاً الى ان ما ذكره في الجواب
من كون المسطح في واسطة المثال جار في التعجب ايضاً اذ المتعجب على ما قرره هو ذات الانسان ان اريد به المصداق وان اريد به المفهوم فمن البين ان الصفات انما تعرضه
من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسب ما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير ان الفرق بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذه في
الثبوت على وجه ثم ان ما ذكرناه يجري بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان اعم او مساوياً للكل فان عروض ادراك الكليات للانسان انما هو بتوسط
مبدأ الناطق فهو امر مباين للانسان ضرورة عدم صحة حمله عليه وان اخذ المشتق واسطة فيه فان اريد به مصداقه فليس مراداً الا الانسان فلا يتحقق واسطة
في المقام وان اريد به نفس المفهوم ففيه ان عروض الادراك له في الخارج انما هو بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود للمادة وقضية ذلك مباينته
للكل ايضاً لا بجهة المفهوم الملحوظ على النحو المذكور حسب ما ذكره في الوسائط الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات لها
اتحاد مع الماهية من جهة ومغايرة من اخرى فالذاتيات في المركبات الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من وجه متحدة معه في وجه اخر
وفي غيرهما انما يكون المغايرة في العقل اذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصورة بالمادة وقيام
العرض بموضوعه ومن البين استلزام ذلك تغاير الامرين في الخارج ووضوح صحة حمل الاجزاء والعوارض على الماهية ومدار الحمل على الاتحاد في الوجود فاللازم
من ذلك من ذلك هو ما قلناه من الاتحاد في وجه والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث المغايرة مادة وصورة ومن حيث الاتحاد جنس وفصل والعرضيات
من حيث التغاير عرض وموضوع ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلاً فان قلت ان المحمول في تلك المقامات انما هو المشتقات دون مباديها والذات والمبادي
ماخوذة في المشتقات وهو المصحح للحمل اذ المفروض اتحاد الانسان والذات التي ثبت لها النطق او البياض مثلاً وهي مغايرة حقيقية لا اتحاد بينهما بوجه
قلت مع انه من المقرر ان الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات يرد عليه ان المحمول ح انما يكون تلك الذات الماخوذة في المشتقات دون مباديها وتكون
المبادي ح قيوداً ماخوذة في الذات فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وان اختلفت بحسب القيود واللواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفترق الحال
بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات الماخوذة فيها وان الذاتية والشيئية ونحوهما من الامور الخارجة عن حقائق الاشياء فكيف يقع فصولاً
للماهيات وان قيدت بغيرها ومن هنا اختار جماعة من المحققين عدم اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض
والعرضي بالاعتبار على نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادة والجنس بيان ذلك ان المفهوم قد يؤخذ بشرط لا بان لا ينضم اليه غيره بل يتصور معناه
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه ويكون جزءاً لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يؤخذ لا بشرط بان يتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك مع تجويز كونه وحده او كونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل اذن على المجموع وعلى نفسه فالماخوذ مبدأ في الفصول والعرضيات
هو الاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار يكون صورة وعرضاً بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منها والماخوذ اشتقاقاً انما هو الوجه الاخير في الامرين
وهو المصحح للحمل في الجميع فيكون بالاعتبار المذكور فصلاً وعرضياً والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول ماخوذ عما هو داخل والثاني عما هو خارج عنها فتلك المفاهيم
المحمولة متحدة مع الذات اتحاداً ذاتياً في الذاتيات وعرضياً في العرضيات اذا تمهد لك تبين ان ذلك عروض شيء لشيء اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة
لا تكون الا محمولة فان صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضاً للذات من دون حاجة الى الواسطة وان افتقر
الى لحوق شيء اخر له فلا بد ان يكون ذلك لشيء من عوارض المحل سواء كان اذ لولاه لم يعقل كون العارض عارضاً لذلك المحل سواء كان جوهراً او عرضاً
لما يعتبر المحل المذكور ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في العوارض الحقيقية وان كانت غريبة بالنسبة
الى معروضاتها فاذا ثبت لك لزوم صحة حمل الواسطة على المحل حسب ما مر بيانه من صحة حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدم فيما قررناه ظهر هنا امتناع

ما ذكر

هي التي يتألف منها قياسات العلم فيكون للمبادي اطلاقان والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا قوبل بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان الآخران
للعلوم وح فالتعميم المذكور في المبادي التصديقية ليس على ما ينبغي واما المناسب لذلك هو بالمعنى الاول فلا تغفل ومنه اطلاق ثالث للمبادي ذكره ابن المبادي
الحاجب وهو ما يتوقف على ما يبتدأ به قبل الشروع في المقصد من الفن والنسبة بينه وبين كل من الاطلاقين المتقدمين هي العموم من وجه قوله من الاحكام الخمسة اه قد يذكر
انه يبحث في علم الفقه عن سائر الاحكام الوضعية كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور السبعة وقد يدفع بانه ليس في كلامه ما يفيد
الحصر في المذكورات وانما اقتصر عليها اذ فيها الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب فلا ينافي رجوع السببية والشرطية ونحوها الى الاحكام المذكورة فان مرجع
سببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله و[illegible] في شرائط البيع بالملك او اجازة المالك عدم
صحته مع انتفائهما وهكذا وفيه ان مرجع الصحة والفساد ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم ولذا قيل بانحصار الاحكام في الخمسة التكليفية فان
بني على استقلال الكل من التكليفية والوضعية في كونه حكما شرعيا كما هو المختار لزم ذكر الجميع والا كان المتجه ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين يرد عليه ان اعتبار خصوص افعال المكلفين يقتضي خروج ما كان من الاحكام المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بضمانهم عوض
وايقاعاتهم وفساد معاملات المجنون واستحباب سائر العبادات للصبي المميز بناء على شرعية عباداته كما هو الاظهر ونحو ذلك من الافعال المتعلقة بافعالهم وقد يدفع
بعدم التزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه ايضا بان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين كمباحث الميراث سيما اذا كان الوارث و
المورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصود هناك هو الاحكام المتفرعة عليه المتعلقة بالمكلفين ثم قوله من حيث الاقتضاء
والتخيير فيه انه لا وجه لقصر جهة البحث في الوجهين المذكورين مع تعميمه المحمول للاحكام فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة والفساد وقد يقال بالتعميم في لفظ الاقتضاء
بحيث يشمل ذلك وكان الاولى ان يقول من حيث كونها متعلقا لخطاب الشرع قوله اللفظ والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما
يلاحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا له والمراد باتحادهما ان يكونا متحدين في الملاحظة وان كان اللفظ المعين
لذلك المعنى متعددا لغة الواضع او تعدد المعنى المعين بازائه فيجري التقسيم المذكور بالنسبة الى اللفظ والمعنى في جميع الاقسام الآتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة
لا يلزم ملاحظة الكثرة من جانب واحد وجانبين في تلك الاقسام بخلاف هذا وان لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار
ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثرة وعدمه لزم اتحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور
فليس الملحوظ في تلك الملاحظة الا معنى واحدا ولو فرض ضم معنى آخر اليه فهو بملاحظة اخرى لا ربط له بذلك وبتلك الملاحظة ومن ثم لاحظ الوحدة في الثلاث
الاقسام ثم ان المتصف بالصفات المذكورة بالذات هو المعاني الحاصلة وانما يتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كما ان الصفات الآتية يتصف بها الالفاظ بالذات
ولا يتصف المعاني بها الا بالتبعية على فرضه قوله اما ان يمنع نفس تصور المعنى اه اراد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن
جميع ما هو خارج عنه فيكون المعتبر في القسم الاخير ان لا تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بسبب الواقع مع قطع النظر عن الجهة
المذكورة اما بامتناع صدقه على شيء من الافراد او امتناع صدقه على ما عدا الواحد هذا البناء في التقسيم اولى مما ذكر من بناء التقسيم على امتناع
فرض صدقه على كثيرين وعدمه في الشقين المذكورين لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقديري والتجويزي ولا يصح الحمل الا على الاخير ولخروج الكلي
الذي لا يمتنع صدقه على شيء مطلقا كشريك الباري او على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين
وقد يدفع عنه بامكان تصحيح الحد بالفرق بين استحالة الفرض وفرض المستحيل والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممتنع في الكلي المفروض انما هو المفروض
دون الفرض وفيه ما لا يخفى نظرا الى امتناع تجويز العقل ذلك في بعض الكليات مما يكون امتناع صدقها على الافراد ضروريا كاللاشيء والممتنع ايضا يلزم خلاف
حال المفهوم في الكلية والجزئية بل تغلغله في التجويز المذكور فانه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحد المذكور وبعد قيام البرهان
عليه عند العقل يخرج عنه ثم انه قد يورد على التقسيم المذكور تارة بان الشبح المرئي من البعيد مما يجوز العقل صدقه على امور عديدة مع انه ليس بكلي وقد ينقض
ايضا على ان الطفل يدرك شبحا واحدا من امه بحيث يصدق على غيرها ولذا يحتمل ان يكون كل واحد منهن هي امه فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا
واخرى بان كلا من المفاهيم الجزئية مطابق لصورته الحاصلة في اذهان الجماعة فيلزم ان يكون كليا وما يقال من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية التي تعرض للمفاهيم
الحاصلة في الذهن دون الامور الخارجية مدفوع بانا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث نفس المتصور فان ذلك المفهوم الحاصل
في العقل مع كونه جزئيا حقيقيا منطبق على جميع تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الاذهان العديدة ويدفع الاول بان المقسم امتناع صدق المفهوم على الكثرة على
سبيل الشمول كالانسان الصادق على افراده لا على سبيل البدلية اذ مصداقه فرد واحد شخصي بحسب الواقع لا اكثر منه وانما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعين مصداقه
البدلية وكذا الحال في الصورة المدركة للصبي الا انه لعدم ادراكه تعدد الآحاد المنطبقة عليها يحسب الجميع واحدا ومن ذلك يعلم ان النكرة التي يراد بها فرد ما على
سبيل الابهام تندرج في الجزئي وان كان مفهوم شيوع معناها واطلاق الكلي عليها في كلماتهم انما جاز نظرا للملاحظة شيوعها تنزيلا لها من تلك الجهة منزلة الكلي
الصادق على كثيرين او يلاحظ مدخول التنوين او وضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني بان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي دون
الظلي فانه مبني على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بحقائقها في الاذهان تكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة واحدة
غير قابلة للصدق على كثيرين في الوجود الخارجي دون الوجود الذهني فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم
مدفوع بان ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها فعلى هذا يتحد المقصود من الوجود الخارجي والوجود الاصلي كالوجود الذهني والوجود الظلي فان قيل
لو كانت الصورة المنتزعة منه بعينه جزئيا حقيقيا كما هو المدعي لزم قيام الجزئي الحقيقي بمحال متعددة وهو عين تلك الجزئي على ما عرفت مما يستحيل
صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصلي وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة لا مانع منه لرجوعه اذن الى اشخاص متعددة

من الوهم

من العلم وان كان المعلوم شخصا او الحال قيام شخصيا واحدا والحال قيام شخص واحد من العلم بحال عديدة قوله اما ان يتساوى معناه الا يذهب عليك انه
لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضية اذ لا صدق هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة بين القسمين المذكورين فالتمام انما لم يتعرضوا
لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور الممتنعة وقد يدرج ذلك في المتواطي لتساويها في الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك المفاهيم على افرادها
على نهج واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظير ما قرر في صدق الكلي عليها او يقال ان المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الاتصاف فيصدق مع انتفاء
الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر قبلية زمانية او غيرها والمقصود ان يكون بعض افراده مقدما
على غيره في صدق ذلك الكلي عليه بنفس ذلك الكلي لا بغيره فليس من ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هناك انما
هو في صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب ولا تقدم له بالنسبة الى الانسانية
اذ ليس صدق المفهوم على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض اخر او بالاشدية بان يكون ذلك
المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلثة المذكورة والوجوه الثلثة من التشكيك حاصلة في الوجود
فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعاني الخ المدار في تعدد المعنى على اختلافه بحسب المفهوم سواء اندرج احد
المعنيين في الاخر اولا وسواء اتحدا في المصداق كليا كما في المتساويين وجزئيا كما في العام المطلق او من وجه وتباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة
والموصوف ومفارقته له فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المتباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود
في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيها او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما او لاحدهما او لم يوضع لشيء منها فيعم الحقائق والمجازات منفردة و
ملحوظة مع الاخر قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان لجميع موضوعا بوضع واحد كما في جالس وقاعد وكذا
الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا او فرض حصوله وليس منه نحو بدء هذا وان كان الموضوع له في المبهمات خاصا اذ الموضوع له هناك خصوص
افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهوم متغاير وان اتحدا في المصداق ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبة الى المجازات والملفق من
الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فسر المصنف ره ذلك بما لم ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود حد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون
تابعا للغير ولا منظورا فيه حال الغير وكان القرينة عليه ان مقتضى العبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا بد ان يراد اتحاد الوضع على النحو المعروف اذ هو
قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع العام مع كون الموضوع له خاصا ينصرف ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين وليست
التقسيمات مبنية عليه ولذا لا يذكرون ذلك في الاقسام وايضا وضوح الحال في تعدد الاوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناها
المعروف ظاهر في المقام وانت خبير بان مجرد ذلك لا يعين حمله على المعنى المذكور ولا يريد به ظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر مطلقا ويومي اليه عده المرتجل فيما
يقابله على التوجيه الاتي وما يؤمن ان تفسيره له بذلك لتعريف بين الفضلاء على انه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا لمعنى اخر ملاحظة
مناسبة للمعنى الاول فانه لا ينبغي التامل في اندراجه في المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن الاقسام المذكورة لعدم اندراجه في شيء من الاقسام الاتية
ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع اخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصصي
ولم لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن التقسيم المذكور يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تصحيح ظاهره الا بالتعسف الاتي ايضا على انه لو فرض
بلوغ المجاز الى حد الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في
اخر كما سيأتي الاشارة اليه والاول واضح الفساد والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر في حصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض
بعدم شموله لما اذا تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او تصور معاني مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هناك دون
تعدد الموضوع له مع ان الاظهر اندراج ذلك في المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بين ايراد الوضع بصيغة مخصوصة بها او بنحو يتعلق بكل واحد من المعاني المختلفة ويجري الاشكال
المذكور في المشتقات التي تكون مباديها مشتركة فانه يسري الاشتراك اليها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين
احدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعي وهو وضعها الهيئي وهو كلام ظاهري مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين انه وضع لمادة
مخصوص بتلك المادة المأخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مباديها ولا يعم تلك المادة على اية هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة المأخوذة في
المشتقات انما يأتي من الوضع النوعي المتعلق بها غاية الامر ان يكون الوضع النوعي هناك مختصا بما اذا كان المبدأ موضوعا فتكون موضوعية المبدأ من نفس قيد الملحوظ
في وضع المشتق ولا يقضي ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع فلفظة ضارب موضوعة بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ويكون انفهام مجموع ذلك
المعنى بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتب الوضع المذكور عليه وتشريكه المعنى فيه هذا الوضع اليه من الموضوع
بالوضع الاول فقد يؤول بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدا
لشيء والمادة لاخر فمعنى الهيئي انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنى المادي انما يسري اليه من اللفظ الموضوع بوضع اخر فاللفظ الموضوع ملحوظ
على سبيل العموم بالنسبة الى الامرين الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئة وشخصي بالنظر الى المادة والاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الاخر و
بهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبارات الدالة على تعدد الوضع في المشتقات فان قلت كيف يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة شخصيا مع ان معناها
المادي ملحوظ على جهة العموم ايضا اذ ليس شيء من معاني المبادي ملحوظا هناك بالخصوص قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك فرقا بين الملاحظين فانه قد يكون الملحوظ
في الوضع هو الجهة العامة ويكون كل من الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو
الحال في اسماء الاشارة ونحوها على القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كل من المعاني الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد

ص اذ ليس شيء من خصوص تلك الالفاظ موضوعا بالوضع الشخصي لمعناه موضوع لمعناه الخاص من المشترك بين الكل حسنا فصله منه

كونها آلة لملاحظتها ووجها من وجوهها الباعثة لاحضارها في الذهن من غير ان يكون لخصوصية تلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المفروضة
فان كلا من خصوصيات المواد الحاصلة في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان احضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذا الحال
في الصورة المتقدمة فان الوضع هناك وان تعلق بامر مبهم لكل آن الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها لخصوصها فهو كالوضع المستقل المنفرد
من غير فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارة من حيث تحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الوضع للآخر وان حصل الوضع للكل بجعل واحد هذا غاية الكلام
في توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى حصول الوضع بالنسبة اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحد معنيين
في اللغة ثم وضع للآخر في العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى او هجره وادراج ذلك كله في المشترك محل خفاء والظاهر ادراج الاخير في
المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين او نوعيين او مختلفين ولو اتحد اللفظان من جهة اعلالهما او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما في المشترك كان
الصفلية والحرفية اذ الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون الاعلال عارضيا فالظاهر عدم اندراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين والآخر بوضع
واحد كان الحرفية والمركبة من فعل الامر ونون التأكيد ففي ادراجهما في المشترك وجهان ولا يحد الخروج وان لحقهما احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة
للاعلام كعبد الله علما ومركبا اضافيا وقابل الشمر الخ ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة ولغتين في عرف واحد وعرفين لا انه لا يلحقه احكام
الاشتراك بالاجماع الخلاف لحمله مع الاطلاق على اصطلاح القائل ويجري التعميم المذكور في المرادف ايضا قوله وان اختص الوضع باحدهما لا يخفى انه لا يعتبر في المجاز ولا
في المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المتقابلين ليتم صورة التعدد ايضا كما لو كان للفظ معنيان او معان ثم استعمل في غيرها مجازا او نقل اليه فلا وجه لاعتبار اختصاص
الوضع بواحد منها ثم ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول خاليا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون
الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع الواحد بالمعنى الذي فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون
اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمناسبة الآخر اذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين المذكورين فيما حكي عنهما من
التفسير اندفع ذلك الا انه لا يصح عد المرتجل من جملة ذلك لوضوح تعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور وكيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله قبل الغلبة غلطا لوقوعه
من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه قيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة بخلاف المعنى الثاني قلت فيه بعد بل الاولى ان يكون اللفظ الذي
كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مندرجا في الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله في
المحاورات الى ان يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على
وضوح الحال اذ لا يتجه التوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال والا لانتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة
الى الحد المذكور سواء حصل معها هجر الاول او لا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن يلزم اندراجه في المنقول ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول
الهجر وقد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه لمساواته للحقيقة ورجحانه عليها فيتقدم
فيه حمل اللفظ على الحقيقة على قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى فيقضي بالتوقف في الحمل او رجحان المعنى
الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك ان استعمال المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة
لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان اطلاقه مع انتفاء القرائن ينزل على المعنى الاخير والحمل على الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم زوال الوضع بالنسبة
الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هناك للوضع بعد تحققه ومجرد انصراف اطلاقه الى الاخير وافتقار حمله على الاول الى القرينة
من جهة الغلبة المفروضة لا يقضي بكون الاول مجازا كيف ولو كان مجازا لما اتجه جعله قسيما برأسه ولانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة في العرف لا
يلحق بالمهمل مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل في الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الظاهر من
استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك في كونه من المجاز ويجري الوجهان في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرت الحيثية في
حدي كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروف ان التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا في المتن بالكلمة المستعملة فيما وضعت له
في اصطلاح به التخاطب وما يؤدي ذلك كما هو مذكور في الكتب الاصولية والبيانية وهو غير ملحوظ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل
بانحصار المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المقصود من اللفظ ففيه مع عدم دلالة عليه لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل انه يلزم
من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمرادف بذلك الظاهر تحديد بعضهم لها بما يعم المستعمل وغيره ثم ان في العبارة اشكالا آخر فان تخصيص المجاز بالذي لم
يغلب على الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز ايضا فان المنقول العرفي او الشرعي مجاز لغوي ولو بعد النقل والغلبة وقد يدفع بعد تعين الحيثية
معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر عن غلبته وتعين اللفظ له اذا لوحظ في الاستعمال علاقته لمعناه الاول يكون مجازا لكن استفادة
ذلك من العبارة مشكل وكانه تسامح في التعبير اتكالا على وضوح الامر قوله فهو المنقول اللغوي آه ينسب الى ما وقع النقل بحسبه من الشرع او اللغة او العرف العام
او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا يقع كلام فيه وانما النزاع في المنقول الشرعي معروف يأتي الكلام فيه ان شاء الله والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده فهو مجرد فرض
ولذا تركه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى فكانه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم واما
المنقول العرفي فالمعروف وجوده وربما ناقش فيه بعضهم لشبهة ركيكة بينة الاندفاع ثم ان الظاهر ان المراد به ما يتم عرف معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون العام ح
اخرى وح لا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد ولا ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي العلم بثبوته الجهل بتحققه عند جميع اهل اللسان بان لا يختص بطائفة ثم
انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ للمعنى الثاني لمناسبته لما وضع له اولا وهل يكتفي فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة
للتجوز وجهان وظاهر اطلاقهم يومي الى الاول وهو الاوجه وقد يكون تعينيا حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه وح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى

ان يصل

ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بارادة الخصوصية من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور
الى ان تعين اللفظ له وانسبق الى الفهم بخصوصه كما يحتمل ذلك في الدابة والقارورة فلا يكون النقل الا ذن مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة في النهاية اشارة الى
ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام يخصص في موضعين الاول شهرة المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية والحقيقة مرجوحة الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة
من الدبيب فاختص ببعض البهائم فان مقابلته بالمجاز يومي الى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا بان تكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فتامل قوله وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل قضية كلامه حصول الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفارق بينه وبين المجاز امر ان احدهما ذلك
والاخر حصول الغلبة فيه بخلاف المجاز وانت خبير بلزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المفروضة عن الوضع والمناسبة حسب ما مر فلا يندرج في الاستعمال الصحيح وغاية
ما يتعسف في تصحيح ذلك ان يقال بثبوت الوضع فيه في الجملة ويبنى على اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول من جهة تلك الملاحظة يحصل نوع تبعية للوضع
فيه من التكلف لبين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم فيه بالنسبة الى وضعه الاول فيختص الوضع المنفرد فيه باحد معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف
البين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم وانما المعتبر فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة واين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة مضافا
الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذ لم يعتبروا ذلك في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام المذكورة وظاهر اعتبارهم انحصاره في المجاز وهو
بين الفساد وظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرة واضعه للثاني لواضعه للاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع فيه وان حصل
هناك هجر المعنى الاول ولا يخفى وجهه ثم ان المصنف ره قد فصل في مباحث الالفاظ على تقليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة يليق الاشارة اليها ومطالب جمة يتوقف
كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ عليها فكان الحري الاشارة الى ما يسع المقام لذكرها ولنضع ذلك في فوائد الاولى ان دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون
بغيره فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام
الكل الجزء والملزوم للازم فهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته عليها وضعية لتوقفها على الوضع هو الذي اعتبره المنطقيون
فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرنا فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب بالمقام وكيف كان فهذا البحث لفظي لا طائل تحته فان اريد فسر الدلالة
الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها اندرج ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية
والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الاظهر في معناها لم تكن من الوضعية وقد
يقال بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست الدلالة على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على اجزائه والمفروض ان الدلالة الاولى وضعية فتكون دلالته على
الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وفيه ان هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في التحليل والمعنى التضمني
هو الاخير ولا يقوم عليه غير الدلالة على الكل وما قد يتوهم من انه انما تكون الاجزاء مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكل لا منفردة فهي مدلولة تبعا لدلالته على الكل فكيف
يجعل الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان بالاعتبار بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا انسبت الى الكل كانت مطابقة واذا
نسبت الى الاجزاء كانت تضمنية فهما مختلفان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار الثاني ايضا كذلك ثم لا يخفى
ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل باللحاظ المستقل غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلول في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان اعتبار كون الدلالة تضمنية
حاصلا باللحاظ الاول فلا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكل فلا تغفل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر اندراج المفاهيم ونحوها في الدلالات
العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون
الدلالة فيها وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية ويدفعه الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان استعمالات
عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت ملازمة بين الامرين
بين الامرين بينا بالمعنى الاعم او غير بين كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان
كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانه انما يصح استعمال المجاز من
جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال فهو ايضا نحو من الوضع النوعي فيكون دلالتها على المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور وقد يشكل
بان الحاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف
والعادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد
انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية الامر ان لا تكون لازمة مطلقا ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال
فيها كسائر الدلالات الالتزامية في عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا وليس الانتقال اليها
الا مستندا الى ما ذكرنا فيقوى دون كونها من قبيل الثاني على نحو غيرها من المدلول الالتزامي حسب ما مر وقد يقال ان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان
لم يكن مفيدا للدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشان في الحقائق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه
بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع متوقف عليه اذ لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء او اي لازم فرض وانما يتبع جوازه الترخيص المذكور والمعلوم
من تتبع استعمالات اهل اللسان في المعاني المجازية بما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعية مندرجة في المطابقة كما قرره
ذلك بالنسبة الى المعاني الحقيقية وفيه ان ما ذكر انما يفيد ان المتوقف على الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه واما نفس الدلالة فغير مستندة الى اذنه
وتقريره والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال وانما المتحقق كون الدلالة وضعية او عقلية كون الباعث على الانتقال الى ذلك المدلول ابتداء هو
الوضع او العقل فاذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة التزام ذلك لمعنا الحقيقي ولو بواسطة القرينة لم يتجه الحكم بكونها وضعية

وانما الحال فيها كسائر المداليل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعية كما قررناه فيصح بذلك ان يق بكونها مداليل مطابقية لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان تلك المعاني مداليل التزامية من حيث ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالتها عليها وحيث كان الملحوظ عند علماء البيان هو حال الدلالة اشاروا الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون ملفقة هي الدالة على ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال عليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح يشكل الحال في درج ذلك في شيء من الدلالات الثلث اذ ليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظ كونها من الدلالات العقلية لكن الدلالة بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور ثم ان ما ذكرناه من الكلام جار في دلالة الحكاية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها غاية الامر ان يتوقف الالتفات الى نفس اللفظ على نصب قيام القرينة الصارفة عن جعله آلة لملاحظة معنى كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعمالها على ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل الحال في اندراجها تحت الحقيقة والمجاز والظ خروجها عنهما فهي واسطة بين الامرين والظ عدم اندراجهم لها في شيء من اقسام الكلمة اذا لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان نزلت منزلة الاسم في الاستعمالات الثانية الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات وح فقد يكون ذلك المعنى حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شان اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ آلة لايجاد معنى واداة لحصوله ويجري كل من القسمين في المركبات والمفردات فالاول من المركبات الاخبارات والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما لخارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس لخارج بل يحصل معنى بقصده من اللفظ و النوع الاول مفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تقضي باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع اولا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية لوضعها للنسبة الانشائية وحروف النفي وحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتاكيد حاصل من استعمال هذه الضروب باداء معانيها فمفاد تلك الالفاظ ايجاد معانيها الافرادية في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ لا بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون موضوعا بازاء امور لاجل افادة المعاني كان في ما الكافة وتنوين الترنم ونحوهما وقد يجعل لها فائدة معنوية كالتاكيد المستفاد من بعض الحروف الزائدة كمن في قولك ما في الدار من رجل وقد لا يكون فيه ذلك ايضا كبعض اخر من الحروف الزائدة والظ خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة حديهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الاخيرة بالوضع الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي ثم انه قد يكون المقص باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقص افادة غير ما وضع له ابتداء وح فالغالب ان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايض بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال الى معناه الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقص بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقص ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما ترى في من ظاهر حدها نظرا الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره ومنه ما سبق الاشارة اليه وهذه الطريقة شايعة في الاستعمالات منها العام المخصوص على ما هو الاظهر فيه من استعماله في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما يأتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان الانتقال الى المعنى الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى ما هو المقص بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية عنها قلت والظ ان مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان المعنى الكنائي خاصة كما هو الشان في المجاز بل يعم ما لو كان المراد هو ذلك واريد به بيان الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة من الكلام سواء كان الموضوع له ايض مقصودا بالافادة معه او لا فهي اعم من الوجهين بخلاف المجاز فان المقص فيه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة والتسوية ظاهر مما قررناه فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في معناه المجازي لزم وجود القرينة المعاندة حسبما ذكروه لمنافاة استعماله في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له واريد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان قيام القرينة على كونه المقص من الكلام افادة ذلك غير مانع عن كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايض فلذا قالوا ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ يتم استعمالها بدونها وان وجدت في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال على كون المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فمما لا بد منه للتمييز بناء على الاشكال في انصراف الاطلاق مع عدمها الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في لزوم القرينة المفهمة لمشاركتهما في الخروج عن الظ وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع له وان المقص منه الانتقال الى لازمه او ملزومه او غيره الحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى المعنى المجازي كما في الاستعارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايض باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايض وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة وقد ظهر بذلك ايض عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال

ويمكن تعميم الطلب بالاداة في الحروف ... على ذلك ان الانشاء ... والعلة الانشائية ... يكون ... الادنى ... مع

في الكناية

في الكناية انما يكون من اجل التلازم بين في الوجود الى الاخر فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الاخر فهناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت
الاخر لمجرد الوصلة اليه وقد يراد منه اثبات الامرين من غير منافات بينهما لقصدهما اصلا بخلاف الحال في المجاز وان فرض جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال
اليه بمعونة القرينة فانه لما كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على
نحو لا ينافي ارادة غير الموضوع له لارادة الموضوع له بخلاف المجاز اذا لم نقل بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل ولو قلنا بجوازه للمنافات بينهما ايضا بحسب
الارادة الخاصة المتعلقة بكل منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصدان في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال
في الحقيقة والمجاز لانفصال كل من الارادتين هناك عن الاخر فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الاخر حسبما ياتي الكلام فيه ان شاء الله نعم هذا على ما هو الاظهر
في تفسير الكناية ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني
في التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصور المعنى الاصلي في ذهن السامع ليتم انتقاله الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث
التصور دون التصديق انتهى فان ظاهر كلامهما صريح بان الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال الى المكنى
عنه والتصديق به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسبما ذكرناه فما اورد عليه بعض الافاضل من انه لا بد في المجاز ايضا من تصور المعنى الحقيقي
ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز تحكم بين الاندفاع للفرق البين بين المقامين
فان المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه الا في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع لكن انما
به وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصوره في ذهن المخاطب كما في الكناية وقد يتوهم جواز كون المستعمل
فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا اذ ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وتوضيح ذلك ان المعنى الكنائي مقصود
من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه بتوسطه فيكون الموضوع له مرادا معه ايضا
وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه بحمله على كون اللازم مرادا من العبارة قطعا واما الموضوع له فيمكن
ان يراد معه ايضا بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في نفس اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى
الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحيث انها محتملة للامرين وليس معها قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له ادرجها علماء البيان في
البيان قسما ثالثا وجعلوا الواسطة بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة وفيه ان مجرد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في مقام
غاية الامر ان يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان عدهم الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد الاصطلاح لمجرد
قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقة بالتفسير المذكور في كلامهم وهو ما بيناه والظاهر انطباق الحد المذكور
على ما ذكرناه اذ قضية ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا قطعا وكون ارادة الموضوع له معه ايضا محتملا ومن البين ان ذلك انما يصح مع عدم استعمال اللفظ
في المعنى الكنائي ابتداء اذ مع استعماله كذلك فيه لا يصح استعماله في المعنى الحقيقي ايضا الا على القول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في
شيء كما سنبينه ان شاء الله فالمقصود من ارادة اللازم منها ليس استعمالها فيه ايضا ابتداء بل يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط فهم ملزومه وح فيمكن
ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايضا فيراد بالكلام المذكور افادة امرين وان لا يكون بان يكون المراد منه افادة اللازم خاصة وليس المقصود ح جواز ذلك فعلا في جميع
الكنايات بل المراد ان ارادة المعنى الكنائي من حيث هو لا ينافي ارادة المعنى الموضوع له كما تنافيها ارادة المعنى المجازي فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع
قطع النظر عن الخارج فلا ينافيه قيام قرينة خارجية مانعة عن ارادة الموضوع له حسبما مر بيانه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة
المانعة عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور فلا ينعكس الحد ومما قررنا يظهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص
حيث نص في غير موضع منه على ان المستعمل فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ له الا انه يجوز ارادة الموضوع له ايضا قال في اوائل بحث الحقيقة والمجاز ان الكناية
لم يستعمل في الموضوع له بل انما استعمل في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى اذ من الظاهر
انه ان قام هناك قرينة توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال ارادته ويندرج ذلك ح في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم تقم هناك قرينة صارفة
تعين الحمل على الحقيقة اخذا بالقاعدة المعلومة التي جرت عليها المخاطبات من بدو اللغة فقيام احتمال ارادة الموضوع له على الوجه المذكور مما لا وجه له فان
قلت انه لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال ارادة الموضوع له معه وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت ان كان
المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبتنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه مرجوحا بالنسبة الى
استعماله في المجازي خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا وجه لهذا الاحتمال وان اريد استعماله في المجموع المركب من
المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا متوقفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظ وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه
ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما ياتي في بيانه في اخر هذه الفائدة ان شاء الله فتلخص مما ذكرنا ان الكناية مستعملة ابتداء في معناها الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج عنه سواء
كان المقصود هو افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايضا ومن البين ان في ذلك ايضا مخالفة للظ فلا تحمل العبارة عليه الا مع قيام قرينة على
كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا اولا وهذا الوجه كما ترى طريق خاص في التعبير
يخالف التعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه احد المقاصد في فن البيان فجعلوا الكناية قسيمة
للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لارادة الحقيقة ومنها الاستعارة على قول السكاكي حيث ذهب الى
انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا كان نقل اسم المشبه به الى

المشبه من جهة نقل معناه لم يكن مجازا لغويا نظرا الى انه و لا تخ لذلك بانه لولا انما الاستعارة على ما ذكر لم تكن مشتملة على المبالغة اذ المبالغة في نقل مجرد اللفظ
كان في نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مع ما هو ظ من حصول المبالغة فيها زيادة على التشبيه ورد ذلك بظهور اطلاق اسم المشبه به على المشبه وظهور
عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملا في غير ما وضع له وهو معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هناك من جهة ملاحظة التشابه
والتشبيه المضمر في النفس فالفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر والفرق بينه وبين التشبيه الصريح بالمغايرة وعدم اندراج المشبه في المشبه به هناك
والهام اندراجه فيه في الاستعارة نظرا الى ان اللفظ لا اشعار للتشبيه في النفس فيكون ابلغ في اظهار المشابهة حيث اطلق عليه اسم المشبه به ولذا اختار جمهور اهل البيان
كونها من قبيل المجاز اللفظي او قول انه يحتمل ان اطلاق اسم المشبه به على المشبه مع كون المشبه خارجا عن افراده الحقيقية لا يقضي بالتزام استعمال اللفظ في غير ما وضع
له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى واطلاق الكلي على الفرد الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز اصلا في
قولك رايت انسانا فقد اطلقت الانسان على خصوص الفرد الذي رايته مع انه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس مفهومه وينبهك على ذلك انك لو قلت رايت
انسانا وقد رايت شجرا كان قولك كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا فانك لم تستعمل في قولك انسانا الا في مفهوم فرد من الانسان الغير الصادق على الشجر وكذا الحال
في قولك رايت عالما وقد رايت زيدا الجاهل وقولك رايت زيدا العالم وهو جاهل في الواقع فلو اشتبه عليك الحال فزعمته على ما اخبرت ظهر عليك
حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا في الاخبار بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من التوصيف وهذا هو الوجه في عدم كون الاسامي الواردة على
الشبح المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا في الاستعمال فيما وضعت لها واطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني معها و
انما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور واذا تبين ذلك ظهر ان مجرد اطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقضي باستعماله في مفهومه لامكان استعماله في المفهوم
الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا فالمعنى الموضوع له هو
المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ففيها مخالفة للظ من تلك الجهة وهي جهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه ولا الذي عليه مدار
الكلام في المقام فالاستناد في استعمال الاستعارة في غير ما وضع له الى الاطلاق المذكور غير متجه وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة اذ لا شاهد على تعيينه
كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كان يراد بالاسد في اسد يرمي مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص
المتعلق الحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا تصحيح الاستعارة بكل من الوجهين المذكورين ودوران الامر فيها بالخروج عن الظ على كل من النحوين الا ان الوجه الاول
ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاستعمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل نعم الظ في بعض انواع الاستعارات … استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال
الى ما يشبهه وامر اخر في ذلك الاستعارة في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى للمستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين
ان تلك المفردات لا يمكن اخذ نهاية المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى
التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحيث ان استعمالها
في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل فاسد لو امكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري في غيره تعين الامر في
استعمالها في معانيها الحقيقية فيكون الغرض من استعمالها في معانيها هو احضار معناها التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يشابهه فالمقصود من
… العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسبما بيناه
هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان في بيانه الا ان تطبيق كلامهم عليه لا يخ عن خفاء ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قوله واذا المنية
انشبت اظفارها فان المقصود منها اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به لتخييل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له ومنها المبالغة باصنافها الثلثة
من التبليغ والاغراق والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصود منه اثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة
في ارادة … في ذلك المقام من المدح والذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء
الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظ بعد التامل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على
عد بعضها من المجاز واختلفوا في الكناية فالبيانيون جعلوها قسما براسه وظ علماء الاصول ادراجها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه وح يشكل الحال
في الحد المذ بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام ان يق ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى
المحمول بان يكون ذلك المعنى اول ما اريد حقيقة من اللفظ سواء تعلق به ارادة سواء جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصور المفروضة او لا كما في الحقايق وساير انحاء المجاز
فيتفرع على ذلك ادراج الكناية في احد جهتيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضا بان يكون المعنيان
مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مرادا بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي
للفظ قد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودة للمتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يكون قصد تلك الدلالة متوقفة في اللفظ على توقيف
جواز على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازية فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد بحصول الدلالة على ذلك اللازم
هو ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون الدلالة الخارجية مقصودة للمتكلم ايضا او لا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة
ظاهر للمتامل لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك حيث اطلق واريد به غير معناه الموضوع له فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين
ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة ووصلة اليه فانه هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم … اندراجها
اذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى
هو المقصود الاصلي الاولي من العبارة بمعنى انه لا يقصد منه مقصد اصلي اخر يكون الانتقال اليه من جهته وان تعلق به ارادة … الى اللازم خروج كثير من الاستعمال

عن الحقيقة

عن الحقيقة كما اذا كان الغرض المسوق له الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع انه من الفساد راجع ذلك كله في الحقيقة فما الفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصد بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني هو يندرج في المجاز وينطبق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبته له واما اذا اراد اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ في ذلك اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصد المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل سائر الفوائد المترتبة على ذلك الكلام من لازم الحكم او غيره فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصد بالذات من التكلم ولا يعتبر في صدق الحقيقة قصد المعنى من اللفظ بالذات ان يكون المقصد بالذات من التكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها وتبقيه اوضحت لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له فلا ابهام من الكلام افادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك اذن من المجاز واما ان يكون من لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها فكونها هي المقصودة بالافادة لا ربط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في تلك اللوازم لزم ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد مات هو موت زيد بحسب الواقع وهو مما لا ربط له بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيه وانما هو من لوازم الاخبار به حيث ان الاخبار بشيء يقتضي علم المخبر بمضمون ما يخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد يكون مقصود المخبر هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك المخبر به وهذا مما لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا ويعرف بالتامل فيما قررناه ان ارادة التذلل والتخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا في المجاز ثم ان المجاز هناك غالبا في المركبات فتم في المقام فصار المحصل انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد من اللفظ ابتداء ولو من جهة التوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصد الاصلي الاولي من اللفظ افادته فح ان كان المقصد من اللفظ كان افادة ما وضع له كان حقيقة وان اراد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصد كان افادة غيره كان مجازا سواء كان ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مط ومع عدمه ويندرج في ذلك الوجه الاخر من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصد بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصد بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا اولا فاصطلاح الاصوليين في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى الثاني والتحقيق للكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعله يجيء الاشارة الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه انشاء الله تعالى وقد ظهر بما ذكرنا ان استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظي اذ ليس المقصد الاصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي وما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على الوجه الاول وان التصرف في امر عقلي فح خاصة ليس على ما ينبغي فالاظهر فيها هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فلا يخلو المقصد بذلك لا يخلو من كلام وتطبيق الحد عليه لا يخلو عن خفاء والاتيان بذلك بمثل تلك التعبيرات في الحدود والتعريفات لا يخلو عن اشكال فكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة على تتميم الحد

فائدة الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ متعينا بمادته وهيئته ويضعه بازاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على الفاظ مختلفة وان كان بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب تعدد افراده من الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ انما يقضي بتعدد الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالشخصي في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين [illegible] في بادي النظر بل المراد به كما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي لا يحتمل صدقه على الفاظ مختلفة وح فاذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين له بحيث ما وجد من غير ان يحتاج في تعيين تلك الجزئيات له الى معين اخر بل يتعين له بذلك الوضع وح فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآة لمستعملاته ووضع خصوص كل من تلك المستعملات بازاء المعنى المقصد فان الاعتبار المذكور تعسف بين لا داعي الى الالتزام به ولا الى احتماله في المقام مع ظهور خلافه واما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا للالفاظ مختلفة شمول الكلي لجزئياته او شمول العرض لمعروضه فيضع ذلك الامر بازاء المعنى ويجعل له مرآة لملاحظة ما يندرج تحته من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ويضع كلا منها بازاء المعنى او يجعل كل ما يعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على الاول فظ لكون الموضوع نفس النوع واما على الثاني فلكون النوع هو الملحوظ حال الوضع والامر الموضوع ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ والخصوصيات العارضة للالفاظ الخاصة الا انها غير متصورة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآة لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الاشخاص الموضوعة متصورة اجمالا بتصور ذلك النوع عد الوضع نوعيا فالوضع النوعي يتصور في بادي الرأي على كل من الوجوه الاربعة المذكورة لكن الوجه الاول منها غير حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها واخذ اللفظ على وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود في وضع الالفاظ فالقول به في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير ان يتعلق الوضع بخصوص شيء منها تعسف بين لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه ان اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من الظاهر بملاحظة الاستعمالات تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وانما هو معنى صادق عليه وان اريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض والحاصل ان الظ تعلق الوضع في المشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة فان كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من المبادي المذكورة لا ان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ ومما قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الواضع لما كان غرضه تعلق بوضع هيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ في اثناء وضع الفاظ كليا منطبقا المعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك النوع معنا

جزئيات المعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه يتحقق فيه الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من
ذلك تجوز في لفظة ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم
لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع
في المقام عاما منطبقا وهو ما كان على زنة فاعل غير صحيح اذ قضيته ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى المفروض دون خصوص الالفاظ وقد عرفت انه
في غاية البعد ثانيا ان اطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ليتادى ان يكون
الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على وجه الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من ان المقصود من لفظة ضارب مثلا
هو خصوص من قام به الضرب ذلك من مصاديق عنوان من قام به المبدأ ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم اصلا وح فبعيد القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ
كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقة وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هنا
هو مفهوم الانسان وقد حمل على زيد لاتحاده معه واين هذا من ذلك مما نحن فيه والمثال الموافق للمقام اطلاق الماشي وارادة مفهوم الحيوان منه نظرا الى صدق مفهوم الماشي
عليه ولا ريب انه ليس استعمالا له في الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثانيا انه لو سلم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور الماخوذ مع خصوصيته
فلا شك انه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية من اللفظ اذ ليس المفهوم من لفظة ضارب الا الخصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب فليست تلك
الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اللفظ اطلاق الكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ وقد يذب عنه بان الخصوصية المذكورة انما
تراد من المادة فمفاد الهيئة على حاله من غير تصرف فيه سوى الملاحظة على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله نعم لو صح حمل كلامه عليه هذا
وقد يستدل على عدم كون الموضوع في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص
كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجازا ايضا اذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقة للموضوع له بل استعمال
لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له لما يناسب ذلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غيره لعلاقة له
وهنا قد تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاص بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على
ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها ومع الغض عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات مجازات او واسطة بين الحقيقة
والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الظ فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه
وفيه ان وضع الكلي لمعنى خاص هو وضع لجميع جزئياته من حيث اتحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع الشخصية حسبما عرفت فليس المستعمل
في مغاير للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج واجيب عنه بان المستعمل هنا انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص
المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالضرب وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولو كان استعماله
فيه بملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدأ من غير ان يؤخذ فيه الاتصاف بخصوص الضرب اصلا لوضوح عدم وضع النوع لتلك
الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية
انما يجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعا لخصوص المعنى المذكور مدفوع بان
اعتبار خصوصية المادة غير واف بذلك ايضا اما اذا قيل بان وضعها الكلي للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ مط فظاهر اذ المستفاد ح من خصوص تلك الالفاظ
بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة واين ذلك من مفاد المشتقات كضارب ونظائره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ
المقترن به فلان المفهوم المذكور ايضا امر عام حاصل في جميع المشتقات غاية الامر ان يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدأ المخصوص
كالضرب مثلا فلا يكون خصوص ذات ثبت له الضرب معنى مطابقيا للضارب بل امر حاصل بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة
ومن المعلوم خلافه اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادي فيفهم بعد ملاحظة الامرين
ان الضارب من ثبت له الضرب مما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط فلا يكون اللفظ موضوعا بازائه ضرورة عدم الحاجة في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم
بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان
بان يلاحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الاجمال نظرا الى اخذها كذلك في وضعها الهيئي حتى يكون الحال فيها
على ما ذكره بل ليس مدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدأ الخاص الحاصل فيها غير ان دلالتها على المادة بملاحظة
وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هي الذات من حيث قيام المبدأ بها فمعناها الهيئي مفهوم ناقص
تعلقي لا يتم الا بمادتها فاخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزءا منه بل لتوقف تصورها عليها فح كان وضعها
الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لزم اخذ معناها المادي في معناها الهيئي ليصح بذلك تصوره فالمادة الماخوذة
في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال قد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين ذلك
الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدأ فاذا خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاص ليس جزوا من معناه الموضوع له ولا متوقفا فهمه
على ما يزيد على ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ في مفهومه الارتباط الى الغير فمع تعين ذلك الغير بوضعها المادي
لا بد من تعينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اريد به عدم
كفاية وضع الهيئة فيه بل لا بد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو مما لا كلام فيه لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بهما لما عرفت من ارتباط

الهيئي

الهيئة با المادى وان الهيئة توقف فهم الخصوص المذكور بعد ملاحظة الوضعين الى وسطه كما هو مبنى الكلام المذكور فهو مما لا وجه له ضرورة تعين معناها المادى والهيئى بعد ذلك بعد تعلق الهيئة بمادة مخصوصة حسبما بيّنا فينتقل الذهن الى المعنى المذكور بمجرد ملاحظة تلك المادة والهيئة المقترنتين من غير حاجة الى الوضع اصلا الثالث و اما ثانيا فبان ذلك على فرض تسليمه انما يفيد عدم وضعه النوعى المذكور لذات ثبت له المبدء على سبيل الاطلاق واما ان يثبت وضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا مانع منه اصلا غاية الامر ان يكون الوضع هناك عاما والموضوع له خاصا اعنى خصوص الذات المقترنة بخصوص المواد المعروضة فيكون الموضوع له للنوع الكلى الحاصل فى ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدء الضرب وان كان ذلك ملحوظا بعنوان كلى اذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلى ان يكون الموضوع له ايضا كليا ولا ان يكون حصص ذلك المفهوم ملحوظة بخصوصها فى الخصوصيات التى وضعت بازائها فتبين بما قررنا انه كما يراد دفع الاشكال المذكور بجعل الوضع فى الموضوع عاما والموضوع له خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع فى الموضوع خصوص الجزئيات وامكان الموضوع عاما على انا نقول يتوقف اندفاع الاشكال المذكور على جعل الموضوع له هناك خاصا اذ لا يندفع الاشكال بمجرد كون الموضوع هو تلك الجزئيات ان كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدء باى من الوجهين المذكورين اذ جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الاشكال من غير حاجة الى جعل الموضوع ايضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى فدفع الاشكال المذكور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات كما ترى فى غير التقرير المذكور كما ترى و القول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له ايضا خاصا بيّن الفساد فظهر بذلك ان الاستناد فى ابطال عموم الموضوع فى المشتقات الى ما ذكر غير متجه وان الظاهر الاستناد فيه الى ما اشرنا اليه فظهر بما قررنا صحة وقوع الوضع النوعى على الوجه الثانى من الوجوه الاربعة المذكورة دون الاول ويتفرع على كون الوضع النوعى المتعلق بالمشتقات على احد الوجهين المذكورين الاخيرين وذلك بان يقال ان هناك وضعين تعلقا بتلك الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات والآخر بالهيئات العارضة لها ودلالة تلك الالفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصى والموضوع فى الثانى كلى ومدلوله ايضا مثله وخصوص الجزئيات المندرجة تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب بما تحصل من الوضعين المذكورين وقد نص بعض الافاضل بان الهيئة من حيث هى لا تدل الا على امر كلى والتخصيص مدلول المادة فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث لو قلنا بكون الهيئة المعروضة ملحوظة من حيث الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع وعلى اى من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلق بتلك الهيئات مقيدا بما اذا كانت عارضة لمادة موضوعة متصرفة والوضع المتعلق بالمواد بما اذا كانت معروضة لهيئة موضوعة فيكون الوضع المتعلق بموادها مغايرا للوضع المتعلق بمصادرها اذ ذلك الوضع غير كاف فى موضوعية المواد الحاصلة فى ضمن هيئات المشتقات ضرورة اختصاص ذلك الوضع بتلك الهيئة الخاصة العارضة للمصادر فلا يعقل موضوعية المواد الحاصلة فى المشتقات بذلك الوضع هذا غاية ما وجه به احتمال كون الوضع فى المشتقات على احد الوجهين المذكورين لكنه ضعيف ايضا لما عرفت من بعد تعلق الوضع بها بغير اللفظ ولزوم التعسف البيّن فى التزام تعلق الوضعين بلفظ واحد فان الظاهر عدم تعدد الوضع المتعلق بكل من الالفاظ فالهيئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعى كما اشرنا اليه وما يتوهم من كون وضع مواد المشتقات شخصيا فانما يعنى به الاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة فى ضمنها وانه لما كان المتفوهين الوضع المذكور هو دلالة المادة على الحدث ودلالة الهيئة على اعتبار ذلك الحدث متصلا بالذات نزّل ذلك منزلة وضعين وكان ذلك منشأ للشبهة الى الاول شخصيا لاختصاصه بالمادة المعينة ونسبة الهيئة المادة المعينة من المبدء من جهة الوضع المذكور ونسبة الى الثانى نوعيا كليا ثم انه يجرى فى ابطال تعدد الوضع فى المقام ما مرّ من الكلام وبعد ظهور ما عرفت من الجواب يندفع به القول بكون مفاد الهيئة مفهوم من قام به المبدء كما قد يستفاد من كلمات بعضهم وقد مرّ الكلام فيه وكيف كان فظهر بذلك ايضا عدم كون وضع المشتقات على احد الوجهين الاخيرين نعم ان قلنا بثبوت الوضع فى المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة اذ يبعد جدا التزام وضع هناك فى مجموع الجملة بان تكون تلك الالفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المعروضة موضوعة ثانيا بوضع وحدانى متعلق بالمجموع كما لا يخفى فما يستفاد من كلام بعض الجلة من كون الحال فى المركبات على نحو المشتقات محل نظر ويحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين والاظهر كون الموضوع مطلق الهيئة فيجرى الوضع له بين تمام الانطباقها على سعتها اذ لا داعى الى التزام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به فى المشتقات لكن ستعرف ان الاظهر عدم ثبوت وضع فى المركبات فلا يظهر مما ذكر وقوع الوضع النوعى على شئ من الوجهين المذكورين نعم لا يبعد القول به فى كثير من الاوضاع الكلية المذكورة فى العربية فان كلا من تلك القواعد حكم وضعى صادر من الواضع فهى مندرجة فى الاوضاع النوعية على احد الوجهين المذكورين اذ ليس الموضوع هناك خصوص اللفظ بل ما يلابسه من الاعاريب وسائر العوارض اللاحقة له والاظهر كون الموضوع هناك عاما دون كل من الخصوصيات المندرجة تحته اذ لا داعى الى الاعتبار المذكور والعدول عن وضع الامر المتصور الى جعله مرآة لوضع جزئياته حسبما اشرنا اليه ومن جملة الاوضاع النوعية الوضع الحاصل فى المجازات وفيه عمومية من جهة اللفظ والمعنى اذ لم يلحظ فيه خصوص مادة ولا هيئة ولا خصوص معنى ومن جهة ان الوضع هناك عبارة عن تعيين اللفظ للمعنى بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال فى الاوضاع الحقيقية بل الدلالة الحاصلة فى اللفظ هناك انما هى من جهة القرينة وانما ثم الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة اعنى ما مرت الاشارة اليه لم يندرج ذلك فى الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقايق وجعلوا المجاز خارجا عن الوضع واستعمالا للفظ فى غير ما وضع له لان الترخيص الحاصل من الواضع فى استعمال اللفظ فيه دون المعانى الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الاعم وبهذا الاعتبار صح شمول الوضع له وربما يسمى الوضع الحاصل فيه ترخيصا ويمكن اعتبار الموضوع هناك عاما متعلقا فيكون كل من الوضع والموضوع عاما والموضوع له خاصا وقوع الترخيص على كل من الوجهين المذكورين من غير تفاوت فى المقام بين كل من الاعتبارين ومن الوضع النوعى الترخيصى وضع التوابع اللاحقة للكلمات كقولهم عطشان نطشان وخراب يباب وهرج ومرج ونحوها فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة فى اصلها الا ان الواضع قد رخص فى استعمالها فى مقام الاتباع اشباعا وتأكيدا وذلك ايضا نحو من الوضع حسبما اشرنا اليه ومن الوضع الترخيصى النوعى ايضا وضع الحكايات بازاء المحكى والثمرة المتفرعة على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ فى ذلك بحسب اللغة من دون افادة الدلالة عليه لحصولها بدونه على ما اشرنا اليه فى المباد الخامسة ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام اربعة وتفصيل القول فى ذلك ان من البيّن توقف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذى يتصوره الواضع

غير قابل للصدق على كثيرين وكليا شاملا للجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يضع اللفظ لتصوره او لغيره او مما يعمّه او يندرج تحته بان يجعل ذلك المعنى
عنوانا له ومرآة لملاحظته ليصح له بذلك وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنوانا للعام ومرآة
لملاحظته الا ان يجعل مقياسا لتصوره كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه او هو خروج عن المفروض لتصور ذلك الامر العام ح بنفسه وان كان
ذلك بعد تصور الخاص فيبقى هناك وجوه ثلثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل للصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع
له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية وفي معناه ما اذا تصور مفهوما جزئيا وجعله مرآة لملاحظة مفهوم آخر يتصادقان فيضع اللفظ
بازاء ذلك الآخر كما اذا تصور زيدا بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور مفهوما عاما قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه
فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا مما لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ وناقش بعض الافاضل في جعل هذه الصورة من قبيل الوضع
العام نظرا الى انه لا عموم في الوضع المتعلق به وانما العموم في محلها بعد كون المقصود من عموم الوضع كما نصوا عليه ونبه عليه ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ
حال الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لافراده يقضي بعموم الوضع ايضا لسريانه الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك
الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي
فلا يندرج فيه العام الاصولي لعدم صدقه على كل من جزئياته فلعل ما قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم ايضا كلي منطقي
بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان العموم الحاصل في كل رجل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم
هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظائره فهي مندرجة في هذا القسم قطعا نعم لا يندرج فيه نحو كل انسان الا انه لا يتعلق هناك وضع بمجموع اللفظين ولو وضع
عام بالنسبة الى كل منهما او من هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس واعلامها وان اخذ في الاخير اعتبار التعين والحضور في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ
في وضعها على جهة الاجمال فتعريفها من الجهة المذكورة مع اختلاف حضورها باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقضي بتعلق الوضع بالخصوصيات على انه لو فرض اخذ كل من
تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضي بتعدد المعنى اذ المفروض ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له ومن ذلك ايضا
النكرات والمشتقات وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان الملحوظ في وضعها هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل ما يندرج في الصيغة
المفروضة في ضمن خصوص كل واحد منها مع ان الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اختار بعضهم فيها انه
وجعلها كالمبهمات وكون كل من تلك المعاني الخاصة ايضا عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية
ويمكن دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ للواضع حين وضعه النوعي كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال
ايضا لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص به حسب ما مر في بيان الوضع النوعي فلفظة ضارب انما وضعت في ضمن ذلك الوضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظة عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فينحل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع المتعلق
بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى والمعنى الملحوظ في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فملاحظة ما يعم خصوص كل
من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها [illegible] فلم يلحظ خصوصا لم يلحظ هناك معنى عاما
واما اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع كل من تلك الالفاظ بحسب
الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو امر عام شامل للجميع فكيف يتصور ذلك
بكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ بما يساويه ويصدق عليه فان مفهوم من قام به مبدؤه اذا لوحظ
بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى
الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ لمعناه ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع
له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل بل لو جعل بعض وجوهه عنوانا لتصوره فوضع اللفظ بازائه كان جائزا كما مر نظيره فيما يكون فيه كل من الوضع
والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام به المبدء ليس مما تعلق الوضع به على الاطلاق ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء
الاشارة ونحوها بل جعل المفهوم المذكور عنوانا لاحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع
كل من تلك الالفاظ المختلفة الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك
الالفاظ المخصوصة فملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك وتلك الملاحظة الاجمالية منزلة منزلة التفصيل في وضع كل لفظ
منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الفاظا مخصوصة ومعان خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة فانه وان اخذ الالفاظ والمعاني في
حال الوضع على نحو اجمالي الا انه منزل منزلة التفصيل كما مر في اسماء الاشارة لبيان الفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا ستره فيه فان اريد بكون الوضع فيهما عاما
والموضوع له خاصا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد به كون المفاهيم المختلفة الملحوظة في الوضع النوعي المتعلق بها بالملاحظة واحدا فهو مما لا ريب فيه وان انحل
ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعيين بسبيل الالفاظ متعددة لمعان كلية مختلفة فيشبه ان يكون الخلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبارين المذكورين
وتظهر الثمرة فيما اذا قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة
تحت المفهوم المذكور [...] الموضوع له هو الجزئيات المندرجة تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هنا عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون
الموضوع له ايضا ذلك المفهوم كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران اذا قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور لخصوص
جزئيات المفهوم الآخر المعتبر فيه من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر هو ما عليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الالفاظ المذ

فذلك

في ذلك نظر [illegible] انه يمكن ان يتصور معنى عاما ويضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له منها جزئيات حقيقية او اضافية وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالاول غير متجه كيف ولا يجري ذلك في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما اللفظ على وجه لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على وفي في المثالين المذكورين قد جعل مرآة لملاحظة حال لكونه الكلي المنتسب الى السطح والبلد فهو تابع له في الكلية وان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات يشار اليها بعد ذكرها وما قيل من ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر جزئي وما في حكم الجزئي فاستعمال لفظ هذا فيه من تلك الحيثية فهو جزئي بتلك الملاحظة مدفوع بان تلك الحيثية انما تصحح الاشارة اليه واما المشار اليه فهو نفس الماهية من حيث هي الا ترى انك لو قلت وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق هذا لك لمعنى عام لم ترد بذلك الا الاشارة الى ذلك المفهوم من حيث هو لتحكم عليه بالعموم لا الى خصوص ذلك المفهوم من حيث تقيده بالحضور في ذهنك وذهن السامع وان كان ذلك الحضور مصححا للاشارة اليه كما هو الحال في المعهود وينبه على ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور اذ لا ينبغي التأمل في كونه كليا مع انه اشارة الى المذكور اولا وهو عين ما اريد بذلك ان قلنا بوضعها لخصوص الاشارة الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فتكون الاستعمالات المذكورة مجازية واما الضمائر فلا ينبغي التأمل في اطلاقها على المفاهيم العامة فيما اذا كان مرجعها كليا غاية الامر انه لا يراد بها الطبيعة المرسلة بل بملاحظة تقدمها في الذكر وذلك لا يقضي بصيرورتها جزئيا حقيقيا كما عرفت فما في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية لكون المتعين فيها امرا حتى يفيد الجزئية ليس على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور للاعم من الوجهين ايضا لما ستعرفه فان غاية ما اخذ فيها من الخصوصية هي التعين الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعين الحاصل بها اكثر ما يكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي اكرمك واعط من جاءك ونحو ذلك ومما يوضح الحال فيها ملاحظة التعريفات المأخوذة في الحدود فانها انما اوقعت لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك من الموصول الا امرا كليا ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكي التصريح به عن العضدي في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات الثلاثة جزئيا حقيقيا واجاب عما ذكره بعضهم من كون الصلة في نفسها امرا كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيده تشخصا بان التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضم ذلك الكلي اليه بل من جهة الاشارة به الى ذات المخصوصة كما في قولك الذي كان معنا امس ونظيره اضافة النكرة الى المعرفة الباعثة على تعريفها كما في قولك غلام زيد فانه وان كان ذلك المفهوم كليا ايضا الا ان المقصود بالاضافة هو الاشارة الى غلام مخصوص وفيه ان ما ذكره لو تم فانما يتم في خصوص المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسبما اشرنا اليه والبناء على التخصيص في وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مجازفة بينة نعم قد اعتبرت خصوصية في المفاهيم التي وضعت بازائها الالفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كليها الملحوظ حال وضعها فان الحروف مثلا انما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآة لملاحظة حال غيرها فتلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الموارد لكن خصوصية وقوعها مرآة لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآة لملاحظة الغير فلفظة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآة لتعرف حال الغير ونحو مفهوم الاستعلاء الواقع مرآة لحال متعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآة لملاحظة حال الكون والسطح في قولك كن على السطح جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس المعنى الحرفي الماخوذ مرآة لحال الغير وان كانت في نفسها كلية الا ان كونها مرآة لخصوص كل من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآة لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات ومعاني الافعال الا ترى ان الموصول انما وضع للشيء المتعين بصلته وتعينه بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصلة وان كان نفس المفهوم المتعين بها كليا ايضا وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الالفاظ جزئيات حقيقية وانما يكون الاعتبار الماخوذ في كل منها جزئيا حقيقيا للمطلق حسبما بيناه فان عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام لكنه لا يساعده العبارة وان اراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بازائه جزئيا حقيقيا ففساده ظاهر مما قررناه هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فذهب جماعة من محققي المتأخرين وقالوا به في اوضاع المبهمات الثلاثة والحروف باجمعها والافعال الناقصة وكذا الافعال التامة بالقياس الى معانيها النسبية والضابط فيها كل لفظ استعمل في امر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على الاطلاق فان الملحوظ عندهم حين وضع تلك الالفاظ لكم هو ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات فيجعل ذلك الامر العام مرآة لملاحظتها على نحو يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزى الى اكثر المتأخرين بل الظاهر اطباقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا والمحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع له في جميع ذلك عاما فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر ان المعارف ما عدا العلم انما وضعت لتستعمل في معين وظاهر ذلك مراعاة الواضع شرطا في وضعها لمفهومها الكلي ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان جماعة توهموا وضعها لمفهوم كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها له استعمالها في افرادها المعينة دونه ورد بان هذا الاعتبار انما وقع في كلام جماعة من المتأخرين تفصيا من لزوم ما بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات واما القدماء لم ينبهوا على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم حجة للقول الاول وجوه احدها انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال فان تراءى التشبث في جواز استعمال اللفظ لا اندراج الاستعمال فيه في الحقيقة فعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا يقصد بتلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الالفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف واورد عليه بقلب الدليل بانها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة للاستعمال كما ان وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها

الخامسة

فيها كذا وضعها للجزئيات فاضن بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان يكون المصحح لاستعمالها في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني
هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به على الاول ايضا والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما سنقرره
انشاء الله من بيان الحال في المجاز فان مجرد وجود نوع العلاقة المعروفة غير كاف عندنا في صحة التجوز وانما المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال
معها مستهجنا عرفا وعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع فالفرق
بين الصورتين واضح مما على كلام القوم من الاكتفاء في صحة التجوز بوجود نوع العلاقة المنقولة تعيان وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحة الاستعمال
وقد يجامع مع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله فالترخيص العام الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقضي
بجواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان الترخيص المذكور كساير
القواعد المقررة انما يؤخذ بها في الجزئيات مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في الجملة ولا يعقل هناك المنع
من الاستعمال بالمرة مع تحقق الوضع له واورد عليه بانه قد يرى المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في الرحمن والافعال المنسلخة من الزمان والجواب عنه ظاهر اما عن
لفظ الرحمن فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى بانه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي فلا ربط له بالمقام واما عن الافعال المنسلخة
عن الزمان ان سلم دلالة وضعها على الزمان فلنقلها بحسب العرف فالمنع من استعمالها في الزمان انما هو لظهورها في العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة
وضع اللغة والتزام مثله في المقام غير متجه لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض عنه فلا داعي الى التزام النقل في المقام من غير باعث عليه ثم
بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الالفاظ عرفا هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقصود في المقام تحقق الوضع العام مع
كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ووجود ذلك في الاوضاع العرفية كاف في ثبوت المرام فتأمل ولو امكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني الكلية الماخوذة
في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا مع وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شيء من تلك الجزئيات مما وضع
اللفظ له بيان ذلك انا قد اشرنا سابقا الى ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ فانما يراد من اللفظ احضارها ببال
السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعاني من الالفاظ هو عين ايجادها في الخارج فالمعاني التي وضعت تلك الالفاظ بازائها انما تحقق في الخارج بارادتها
من اللفظ سواء كانت معاني تركيبية كما في الانشاءات او افرادية كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار اليه من حيث تعلق الاشارة به لا لمفهوم المشار اليه
من حيث هو ليحصل احضار ذلك المفهوم عند ذكر اللفظ بل لما تعلق به فعل الاشارة وارادتها تحصل معنى الاشارة في الخارج باستعمال لفظة هذا في معناه بخلاف استعمال
لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه بتعلق بذلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصوره في ذهن
السامع لا غير فنظير لفظة اشير اذا اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولهذا قد ينزل هذا منزلة اشير في الاستعمال فيجري عليه بعض
احكامه كالمشير اليه في محله فنقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظة هذا ونظائرها غير ممكن الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان
تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة وجزئي حقيقي من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكلي الا في ضمن
الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في معان خاصة واشارات مخصوصة وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هي لازمة لما هو المراد منها لوضوح
عدم حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة وعدم تعلقها الا بمتعلق مخصوص وبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة
والمشار اليه فان الماخوذ فيها مفهوم الاشارة وهو معنى تام اسمي بخلاف ما وضع له هذا لاشتماله على نفس الاشارة التي هي معنى ناقص حرفي قد جعل آلة ومرآة لملاحظة
الذات التي اشير اليها وهو مفتقر الى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعاني الحرفية اذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم
العام لزم جواز استعمال هذا في مطلق المشار اليه المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار
اليه على الوجه الماخوذ في معنى هذا الا في ضمن خصوص الافراد فهذا هو السر في عدم اطلاقه الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله الا في الامر العام على اطلاقه وعمومه
فلا دلالة في ذلك على وضعه لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما ادعوه بل لا بعد اصلا في القول بوضعه للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا يفهم من لفظة هذا في العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها على
الجزئيات بارادة الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر من حيث
تعلق الاشارة به وجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن الفرد ضرورة تكون الاشارة الواقعة من جزئيات مطلق الاشارة
واقتضاء الاشارة في نفسها تعين الامر المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصه
الاشارة انما يعتبر في مستعملات تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري نظير ما قلناه في سائر ما جعلوه من هذا القبيل اما الضمائر
فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب والغائب المذكور وما بحكمه لا بان تكون تلك المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع
له للفظة انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم بل باخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها في وضع اللفظ للذوات
التي يجري عليها المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الجهات المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا للمتكلم
انه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ له وكذا الحال في لفظة انت ونحوها فالموضوع له للفظة انا هو من صدر منه الكلام و
للفظة انت من القي اليه الكلام وللفظة هو من سبق ذكره صريحا او ضمنا فجعل حصول تلك الصلات مرآة لملاحظة تلك الذوات وتلك المعاني وان كانت امورا
كلية في نفسها صادقة على ما لا يتناهى الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق الا في ضمن جزئي من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المتعين
بصلته لا بضم مفهوم التعين الى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله

بدون

بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعيين المذكور وبه يحصل ما ذكر له ذلك
المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر اليه افتقارا ذاتيا بل التقييد بها ماخوذ في وضع تلك الالفاظ وان كان القيد خارجا
فلا يعقل انفكاك ذلك المفهوم بدون وجود الصلة ولاجل ذلك الحقها البناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور
ذلك المعنى ووضع اللفظ بازائه من دون ضم صلة خاصة او خصوصيات الصلة فلا حينئذ الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي
حسبما اشرنا اليه فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته مبني على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي
في جميع استعمالاته هو نفس الشيء سواء اما الاختلاف في الخصوصيات الملحوظة معه فالقول بكون الوضع في الموصولات عاما والموضوع له خاصا كما ترى كموضع العقم عن ماذكرنا
وان م في الفعل واما الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطية المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال غيرها حسبما فصل في محله وذلك المعنى الرابطي اخذ في الوضع على وجه
كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم ما جعل مرآة لملاحظة
خلافه لتقوم المعنى الرابطي به فالخصوصية في ضمن الجزئي هنا انما هي من لوازم الاستعمال فيها ووضعها له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في وضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات
فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادة ذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما زعموه فكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقترنة بشرط
شيء لا ينافي وضعها للطبيعة لا بشرط اذا كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية واستعمالها في تلك المفاهيم في استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا
لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال بالنسبة
لا معانيها النسبية فانها في الحقيقة معان ذهنية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرناه في الحروف وانت بعد التأمل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في
هذه الحجة وسائر حججهم الاتية كما نشير اليه ان شاء الله تعالى فظهر بما بيناه وهن ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له
هذا مو عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة وقال في حاشيته له هناك لفظة انا مثلا موضوعة على الراي الاخير لكل هو المتكلم المفرد لكن بشرط في
وضعها ان تستعمل الا في جزئياته ثم حكم بكا كثرة القول المذكور واستظهر القول الاخر اذ لا يرجع كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك على ان تلك
من المتاخرين كالتفتازاني في شرحه كلامه كما اشرنا اليه كانه الحامل له على ما نراه من توقف صحيح كلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكره في هذه الحجة وغيرها كما يظهر من
الشرط التفتازاني في التزامه وقاعدة فيما ذكره في بيان القول المذكور انه لا حاجة الى اعتبار المذكور واصلا لا الى التزام التجوز في استعمالها لانها المتداولة كما ادعاه
جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن والركاكة في اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من السماجة ما لا يخفى بل
مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات بخصوصها الا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور منبعثة في الحقيقة
بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه على قبح الوجوه الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت
بازائها عليها فيجعل ثمرة الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الكليات على الوجه الاخر نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التخطي منه فما اعتبره الواضع
امكن ان يوجه به القول المذكور والا انه خروج عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان فيه تفكيكا بين الوضع ولانه كما ادعي في الاحتجاج المذكور ثانيها انها لو
كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقائق لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه لا
لتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه اذ لا داعي اليه لحمل الاستعمالات المعروفة على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المتداولة لمفاهيم لم تستعمل فيها اصلا كيف
ومن المقرر كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها الى التمثيل
هو بالامثلة النادرة كلفظ الرحمن والافعال المسلوخة عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة المتعينة في المقام فقد العدول عن ذكرها في
التمثيل بتلك الامثلة الخفية دلالة ظاهرة على انتفاء المذكور القول والجواب عنه ظاهر مما بيناه اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها
على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يؤخذ في المفهوم والمراد من اللفظ ما يزيد على
معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام اذ ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقاعدة فيما اطلاقها
على خصوص الافراد من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناها الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات مرادة من
اللفظ منضمة الى معناه الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف الى القائل
بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشايعة مبني على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا على نصهم عليه فلا عرفت انه توهم
فاسد لا وجه لالتزامهم به كيف ولو قالوا به لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا شايعا عندهم لا وجه لاخذهم فيها ولا لتمسكهم لها بتلك الامثلة
النادرة حسبما ذكر في ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشايعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون الموضوع له هناك هو المقام
المطلقة بدون كل من تلك الامور الخاصة ثالثها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة دون المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها
بالنظر موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة نظر الاقسام امارة الحقيقة بالنسبة الى الاولى وامارة المجاز الى الثانية والجواب عنه ظاهر مما
مر لمنع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع علم امكان ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عن ذلك والدلالة على ارادة تلك الخصوصيات
ثابت بمجرد الدلالة عليها من غير توقف على امر اخر غيرها لا ينبغي ظهوره في استناد التبادر للمدعى الى نفس اللفظ لينهض دليلا على الوضع مما ذكرنا
يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة ايضا انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني هي المفهومة منها اولا عند الاطلاق
وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو الشأن في المجاز وليس الحال كذلك قطعا
اذ المفهوم من لفظ هذا مثلا هو نفس المشار اليه من غير حصول المفهوم المشار اليه اولا والجواب عنه معلوم بعد القول بعدم التجوز في شيء من تلك الاستعمالات

عن الارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود القرينة فهى انما تكون مفهومة بارادة الموضوع له ودعوى عدم حصول واسطة فى فهم الخصوصية من اللفظ بالمرة ممنوعة بل انما هو من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم كانت الملازمة هناك واضحة جدا يترائى فى بادى النظر فهمها من اللفظ ابتداء والسر فى ذلك ظهور عند التامل وما ذكر من عدم حصول مفهوم المشار اليه بالبال ان اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال فى لفظ المشار اليه فمسلم لا انه لو وضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شئ يشار اليه وجعلت الاشارة مرآة الملاحظة فهو بين الفساد كيف وليس المفهوم من لفظ هذا فى العرف الا ذلك خامسها انه لو كان كما ذكر لزم اتحاد معانى الحروف والاسماء لكون كل من من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التى هى من المعانى الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التى هى من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف معانى الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجرى ذلك فى الافعال ايضا بالنسبة الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون معانيها اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب عنه ان الفرق بين المعانى الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له فى الاسماء وعدمه فى الحروف حتى يتميز المعانى الحرفية عن المعانى الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو مفهومها لكلى فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وان اعتبر معه خصوصيته الى ملاحظة متعلقه فان ذلك لا يخرجه عن الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين فى كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ فى المعانى الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ فى المعانى الحرفية كونه آلة ومرآة الملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا بهذه الملاحظة بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعانى الحرفية فى الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض فى الخارج متقوم بوجود معروضها بخلاف المعانى الاسمية فانها امور متحصلة فى الاذهان بانفسها وان كان نفس المفهوم فى المقامين امرا واحدا فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا مرآة لملاحظة الغير فيتحقق بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير فيوضع من بازائه فيكون الابتداء ملحوظا بذاته من المعانى الاسمية وملحوظا باعتبار كونه آلة ومرآة لحال الغير من المعانى الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا فى الصورتين والحاصل انه لا اختلاف بين المعنى الاسمى والحرفى بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى الواحد لاحد الاعتبارين تاما اسميا وباعتبار الآخر ناقصا حرفيا ويتفرع على ذلك مكان ارادة نفس المفهوم على الاطلاق فى الاسماء من غير ضمه الى الخصوصيات بخلاف المعنى الحرفى اذ لا يمكن ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير ضرورة كونه غير مستقل بالمفهومية فى تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بيناه وذلك لا يقضى بوضعها للكل من تلك الخصوصيات فان قلت ان الابتداء المأخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما فى الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يؤخذ مطلق الابتداء مرآة لحال الغير حتى يكون مفاد لفظة من هو الابتداء على الاطلاق قلت توقف تحقق الحيثية المأخوذة فى الوضع على تحقق المفهوم المذكور فى ضمن جزئى من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات مأخوذة فى الوضع اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة فى المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا فى ضمن جزئى من تلك الجزئيات حسبما اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآة لحال الغير انما يكون فى ضمن الخصوصيات المنضمة اليه والمعنى الملحوظ فى الوضع هو القدر الجامع بينها اعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا فى ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون ذلك المفهوم بملاحظته حال الاطلاق كما هو الحال فى حال تصوره موضوعا له لذلك اللفظ بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك وان اعتبر هناك حيثية فى الوضع لا يمكن تحققها الا فى ضمن الجزئيات فالموضوع له فى ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة الملاحظة الغير وتلك الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة فى الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له للفظة من بتلك الملاحظة ضرورة انه ليس فى تلك الملاحظة مرآة لحال الغير وانما يلاحظ لحالها الاخرى هى حال وقوعها مرآة لحال الغير وعنوان الملاحظتها كذلك كيف والمعنى الحرفى غير مستقل فى الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها فى اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفى من حيث انه معنى حرفى بل ذلك المفهوم من حيث انه معنى اسمى يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه فهو فى تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعدوم المطلق فى الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا فى الحكم على المعنى الحرفى بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجرى ما قلناه بعينه فى المعانى النسبية الملحوظة فى وضع الافعال اذ هى ايضا معانى حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التى وقع النزاع فيها معان حقيقية ومعان مجازية ويرجحون حملها على معانيها الحقيقية مع الدوران بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعانى الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح ارادة المعانى الحقيقية على غيرها لوضوح اشتراك الجميع فى المجازية بحسب الاستعمال وجوابه ظاهر مما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته هنا ويحتج للقول بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وتلك المفاهيم امور كلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم فى تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى فى المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز ولو كان الوضع فى تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها فى شئ من المذكورات ويكون قسيما لها مساويا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها وهو اضعفها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضارها لانها هى حال تعلق الوضع بها ضرورة توقف الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان والجواب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معانى تلك الالفاظ هو معرفة المراد منها فى الاستعمالات ومن البين ان المراد منها فى الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه وعن

الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم لم يتنبّهوا لهذا النوع من الوضع لم يذكروه ودونوا الاقسام والمتأخرون مع انتباههم لذلك لم يغيّروا الحال في التقسيم عمّا جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسئلة في مقام آخر وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحصول الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني تلك وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تعرف تصحيح الوضع في المقام على كلّ من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هناك يفيد تعيين احد الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصوّر حال الوضع والموضوع له فانه تكلّف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الاوضاع بل وكانه الاوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجأت المتأخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتأمل فيما فصّلناه فاني لم ار احدا حام حوله بما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله السادسة ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات فلا حاجة وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع آخر ويدفعه ان مجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجمل الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فتكون موضوعة لافادته وهو مردود ما يعطيه اوضاع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار وايضا فانها اذا اريد بها افادة المدح وبيان التحزن والتحسر او التذلل والتخشع او الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار منصرفة اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وبيان ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار هو مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا تفي المفردات بالدلالة على ارادتها بعد قيام القرينة على ملاحظتها فلا تستعمل المفردات مجازا قطعا وكذا المركب ان لم يكن مجرد تلك العبارة كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصراف اطلاق الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع الخلو عن القرائن الدالة على خلافه وكذا افتقار ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يفيد كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله وحمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة لذاته وبعد ضم احدهما الى الآخر يحصل ذلك فلو جرّد الكلام عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة الى وضع آخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد تمت الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخشع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا ريب في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب اوضاعها فيمكن التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك ومملوكك مثلا لازمه وفي المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك فظهر مما ذكرنا ان الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت ان المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا لخروجه بارادة ذلك عن مقتضى وضعه فان قلت ان الاسناد هناك الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتملة على الفعل مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة فانها انما تكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بذلك المقررة في النحو نظرا الى ان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والروابط بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات مما يستفاد من الاعاريب الواردة عليها او بما ينضم الى ذلك من ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما المأخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع المذكورة مما لا ينبغي التأمل فيه ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نصّ علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقائق غير مقصود بالذات في فن البيان فذلك نص في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافاة بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيه الى اعتبار وضع زائد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما وضعت له اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عند ضم بعضها الى البعض كان المعنى الحاصل منها من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غيرها بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة المركبة كان مجازا مركبا ولا يبعد ان يقال يكون ما اشتمل عليه من المفردات ح مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء اذ المقصود منها ح احضار معانيها التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية ح هي المقصودة بالافادة فدعوى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية وان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص ليست على ما ينبغي الا ان يبنى على كون تمام المناط في استعمال اللفظ ابتداء وان اريد الانتقال منه الى غيره وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كان ذلك مقصودا منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فتكون مستعملة في الموضوع له منه في الحقيقة فالتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي الحاصل من اوضاع المفردات لا باستعمالها المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير متصور في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور حسب ما مرّ ح فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة وان لم نقل بثبوت وضع خاص بالنسبة اليه بحيث لم يمكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى المركب من غير ملاحظة الخصوص كل من مدلول المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة

المجموع دون كل واحد منها ليكون من المجاز في المفرد وبيانه انه ليس المقصد الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ افادة معناه الحقيقي قطعا فلا يكون مندرجة في الحقيقة
فلا بد من اندراجها في المجاز لكون المقصد بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الالفاظ فعدم قصد خصوص معنى
مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذ كان المقصد من الجميع غير الموضوع له لظهور صدق كون المقصد من كل منها غير ما
له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص
كما هو الشأن في ساير المجازات المفردة ثم اذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجوه التي يمكن الاستناد اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة
من الاجلة والوجه في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في المركبات وربما يقال بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية
على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث وفيه ما لا يخفى ثم على القول بثبوت الوضع في التركيب ففي اندراجها في حد الحقيقة اشكال والقول بشمول اللفظ
لها كما ادعي غير متجه الا ان يقال بكون الهيئة مرآة لوضع الالفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فيتعلق هناك وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى نعم على ما قررنا
في المجاز المركب يندرج ذلك في حد المجاز وكان الوجه في اخذهم اللفظ في حده والكلمة في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في حد الحقيقة والظ عدم
جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعنونة على الكلمات اذ ليس هناك استعمال اللفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى
المتعلقة انه لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع ولو بنقل النقلة او بملاحظة العلايم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني المجازية
فذهب جماعة الى اعتبار نقل الاحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية والمحكي عن الاكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة
المصححة للاستعمال فلا يعتبر في التجوز الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل الاحاد وعن بعض المتاخرين التفصيل بين الحروف
وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوهما وما عدا ذلك من ساير الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل الاحاد في الاول دون الاخير
والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل احاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلايق في صحة التجوز وغاية ما يلتزم به في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة
الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية بحسب ما مرت الاشارة اليه وح فنقول ان من البين ان الترخيص هناك لم يرد بطريق النقل المتصل ولا
المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى الاستقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع
النوعية اذ لا يزيد ذلك عليها والمتحصل من التتبع في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الان في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية
والتعدي عن مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من
غير ملاحظة لشيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة عن العرب ولا لشيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة فتفهم
ان المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم
تامل احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا يخطر ببال المتقدمين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات
وساير اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله
فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى اندراجه في اي نوع من انواع العلايق المقررة وهو ظاهر لمن تامل في الاستعمالات الجارية بحيث
لا يعتريه شبهة وما تداول من حصر انواع العلايق في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلاف فهم في كثرة التتبع
في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك فملاحظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا فهو المناط في
الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار لها في الترخيص لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض واقتصر جماعة على عدد
من العلايق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد هو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص العلايق المقررة كما هو قضية ما ذكروه
لكان الملحوظ حين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة في خصوص المقام في واحد منها ليصح الاقدام على استعماله نظرا الى اناطة الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولصح
استعمال المجاز كليا مع حصول واحد منها مع انه بين الفساد اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها
كاستعمال الجزء في الكل ولذا قد يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا ينتفي
الكل بانتفائها ويصح استعمال المجاز بعينه في مقام دون اخر كما في المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما تعلق به الرق والعتق ونحوهما لا في ما
سوى ذلك كان يقول رايت رقبة او زدت رقبة ونحوها فظهر انه انما يدور الامر في كل من تلك العلايق مدار ما قلناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجاز
مقتض لصحة الاستعمال وليس علة تامة في ذلك كما في اوضاع الحقايق وحصول المقتضي دائر مدار فقد المانع فعدم منعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني لم
يعلم علله فلا مانع من عدم اطراد العلايق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة الى التكلف المذكور مع ان الظ من ملاحظة موارده عدم حصول المقتضي
لصحة الاستعمال هناك حيث انه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظ بعد ملاحظة العرف لا ان المقتضي
لصحة الاستعمال موجود هناك وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج للقول باعتبار نقل الاحاد تارة بان ما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن اللغة لانحصارها في الحقيقة
والمجاز وغير المنقول ليس من الاول قطعا ولا من الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان المجوز فيه هو صاحب اللغة فيخرج عن العربية فلا يصح استعماله فيها في تلك اللغة
ويقضي وجوده في القرآن بعدم كونه بتمامه عربيا وقد وصفه تعالى بكونه عربيا وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الاحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا
على بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا يزالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقايق والجواب عن الوجهين اما الاول فبان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص
الواضع صح اندراجه في العربي لما عرفت من كون ذلك نحوا من الوضع وايضا يكفي في اندراجه في العربية وقوعه من اتباع اهل اللسان الا ترى ان الحقايق العرفية
العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاص المغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها

بل نقلها

للمعاني اللغوية ليحصل لها بذلك النوع تبعية لواضع اللغة واما الثاني فبان ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصح استعمال مجاز غيرها كما هو
شانهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدايرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة وبشرح المجازات المتداولة عند اهل اللغة والمجازات المخلص
الخفية مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الايات القرانية والروايات الماثورة
والاشعار والخطب والرسائل ونحوها فان في ذكرها توضيحا لتفسيرها كما لا يخفى حجة القائل باعتبار النقل في انواع العلاقة ووقوع الترخيص بالنسبة الى كل
نوع منها من غير حاجة الى نقل احاد المجاز اما على عدم التوقف على نقل الاحاد فبما يقرب مما ذكرناه في حجة ما اخترناه واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي
عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على حسب ما عينه الواضع وانما يجوز التعدي عنه بعد ترخيصه في اجازته لكونه ايضا نحوا من الوضع فلا بد ايضا من الاقتصار
فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت الترخيص فيه لابتناء الامر في باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا
بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا اليه على انه قد يقال ان ذلك انما يتم اذا كان التصرف في المجاز باطلاق اللفظ من اول الامر على ما وضع بازائه فان ذلك
خروج عن مقتضى الوضع متوقف على ترخيص الواضع حسب ما ذكروا واما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما هو القول به فلا
حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس هناك تصرف في اللفظ ويشكل بان ذلك ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان جعل ارادة معناه
الحقيقي واسطة في الانتقال اليه وقد يناقش فيه بانه انما يتم اذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالافادة من جهة الوضع وهو غير لازم واما ان قلنا
بدلالة ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وفيه ان معاني الالفاظ وكيفية استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من
الجري فيه على النحو المالوف والطريقة المتلقاة عن اهل اللغة والا لكان غلطا بحسب تلك اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من الالفاظ انما تكون باستعمالها
فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف حجة المفصل اما على عدم الافتقار الى نقل الاحاد فبما عرفت من عدم توقف
استعمال المجازات في شايع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من اهل اللسان وثبوت الترخيص في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسب ما اشرنا اليه
واما على الافتقار الى نقل الاحاد في الحروف والظروف ونحوها من الافعال والاسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية
والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقية و
استناد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما بنوه بل لم
ينحصر معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد
عنايتهم بشانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات وقد كان معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم واقعا
في اطلاقاتهم فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير الاستعمالات الواردة في كلامهم وحصرهم المعاني فيما ذكروه لو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من
المناط في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لا لتوقف الامر فيها على النقل وقد يورد على ذلك بان استنادهم فيما ذكروه من المعاني المفروضة الى الشواهد النقلية
نظير المعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستندون اليه في ثبوت الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن
الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل قد يدعى كونه من المعاني الحقيقية ولا يظهر لنا فرق في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو المعلوم من
طريقتهم في المجاز فلا يبعد ح ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انه لما كانت العلاقة هناك خفية ارادوا
بالرجوع الى الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم ودعوى ان باب التجوز في الحروف وما
ضاهاها ليس على حد غيرها من ساير الاسماء والافعال بل يصح الخروج عن مقتضى وضعها باستعمالها في غير ما وضعت له مما اجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظة القرينة
وان لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال الى بمعنى مع والباء بمعنى من او بمعنى في ونحو ذلك بل كثير من المعاني المذكورة لها من هذا القبيل فلذا التزم [illegible] بيانها
ابتناء على ما ذكرناه وهو وان كان خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد اذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة وكليا
حاصلا في القسم الشايع من المجاز ويكون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولا على ذلك ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيا كليا بخلاف النحو على
الوجه المذكور لعدم وجود المناط الترخيص فيه بالعلاقة فيكون الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو الاوضاع الحقيقية الشخصية فلا
بد من ثبوت التوقيف فيه كذلك فان الحاجة الى نقل الاحاد والنوع يتبع الوضع الحاصل من اهل اللغة فان كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه
بالنسبة الى النوع من غير حاجة الى نقل الاحاد كما في الوجه الاول وان كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز
ومن ذلك يظهر وجه اخر في عدم توقف صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص احاد المجاز ولا انواع العلايق اذ الظاهر كون الوضع الترخيصي الحاصل هناك امرا واحدا
كليا لا ان هناك اوضاعا جزئية شخصية متعلقة باحاد المجازات ونوعية متعلقة بانواع العلائق متعددة على حسبها ليفتقر صحة التجوز بالنسبة الى كل منها على نقله
وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام دوران الامر هناك بين احد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقية او التزام صحة التجوز مع الخلو عن
العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا الى خلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا المستوعبة وتعين بعض
التعسفات الركيكة في ابداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو امكن فما الداعي اليه نعم يتوقف ثبوتها اذن على التوقيف ونقل الاحاد على كل من الوجهين المذكورين
واضح واما غيرها من المناسب لمعناها الحقيقي فقد يكون تعرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بنائهم على استيفاء معانيها المستعملة او لتوضيح المراد
في الاستعمالات الواردة حسب ما اشرنا اليه فتامل الثامنة الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى
الحقيقي هو المقصود بالافادة المطلوب فهمه من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة صارفة عن ذلك قاضية بحمل اللفظ على غيره اما باستعمال اللفظ فيه ابتداء او
باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها حسب ما مر ويدل عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة الى الان عليه

النظر الى الغاية الباعثة على التصدي للوضع اذ الغرض من الاوضاع تسهيل الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني بالطبع يحتاج في امر معاشه ومعاده الى ابناء نوعه ولا يتم له نوع معيشته من دون الاستعانة بغيره ولا يحصل ذلك الا بابداء ما في ضميره لغيره وفهم ما يحتاج اليه ولا يتسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث ان سائر الطرق من الاشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الافهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المقصود بها في الغالب مضافا الى ما يقع فيها من الخفاء والالتباس فلذا اقتضت الحكمة تعيين اللغات وبناء الامر في التفهيم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما تترتب على ذلك بجعل الالفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور المذكور مضافا الى كونه تطويلا بلا طائل لامكان حصول المقصود من دونه نعم قد يطلب الاجمال وعدم التنصيص بخصوص المقصود في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الالفاظ الا انه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وانما المراد قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الاوضاع ولذا جعلوه مخالفا للاصل نظرا الى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مراد المتكلم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم الى الآن في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات نعم قد يتامل في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع تعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلق بالالفاظ فيكون مستفادا من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع العامة والقواعد الكلية المتلقاة منه او انه لا فيها الى وضع سوى وضع الالفاظ لمعانيها اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المتكلم وعدم غفلته وذهوله شاهدا على ارادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون الاصل المذكور متفرعا على الوضع من غير ان يكون متعلقا للوضع لو الواضع وان كانت الغاية الملحوظة في الاوضاع هو فهم المراد لا يلزم من ذلك ان يكون ترتبها عليه بلا واسطة وقد يقال بكون الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة منها فالوضع هو تعيين اللفظ او تعيينه ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضاره بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لما يتراءى من ظاهره لوضوح فساده وعلى هذا الوجه تكون دلالة الالفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستندا الى الوضع ايضا لا ان الوجه المذكور بعيد عن ملاحظة الاوضاع فان الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الاخطار ودلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلم حاصلة بعد ذلك بامر خارج فيتعين اخذ الوجهين الاخيرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب او غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا فمع العلم بالخلو عن القرينة المانعة لا تامل في اجراء الاصل من المخاطب وكذا من غيره واما مع انتفاء العلم بها وعدم الاطلاع على قيامها فهو ايضا حجة بالنسبة الى المخاطب لجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع امكانه حسب ما بيناه وورود السؤال عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط او الاخذ بالجزم لا لعدم جواز الاخذ بالظن واما بالنسبة الى غير المخاطب سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتامل في جريان الاصل المذكور خصوصا مع طول المدة وتعارض الادلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر بالنسبة الى كثير من الخطابات الواردة اذ الاخذ بالاصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل اذ قضية عدم ابتناء المخاطبات العرفية على مثل ذلك ليمكن الاستناد فيه الى الوجه المذكور نعم الدليل على الاخذ بالظنون المتعلقة بالاحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فيتفرع ذلك على الاصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والاجماع المعلوم على حجية الظن فان القدر الثابت من ذلك هو القسم الاول خاصة كذا يستفاد مما ذكره بعض افاضل العصر قلت من الواضح المستبين ان علماء الاعصار في جميع الامصار مع الاختلاف البين في آرائهم وطرقهم والتفاوت الواضح في كيفية استنباطهم وسلائقهم اتفقوا على الرجوع الى الظواهر المأثورة والاستناد الى ما يستفاد منها والاخذ بما تدل عليها وان اختلفوا في تعيين الحجة منها بحسب الاسناد وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد نعم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الاخباريين في الظواهر القرآنية لامور اتضح فسادها في محله وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة الى الكتاب نظرا الى ان الظاهر ان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل به وقال ان ذلك طريقة اهل العرف في تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى سائر البلاد الى الائمة ومن البين ان هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والاخبار الواردة بعد ثبوت حجيتها وجواز العمل بمضمونها اذ هو الطريق في استنباط المطالب من الالفاظ وبالجملة ان جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه اجماع الفرقة من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها واخباريها بل الظاهر اجماع الامة عليها على مذاهبها المتشعبة وآرائها المتفرقة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الاجلة حتى انه قد صار عندهم من المشهورات المسلمة حجية الظن في الموضوعات يعنون بها الموضوعات اللفظية اذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع او الاخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة فما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين وقصره مورد الاجماع على الاول من الوجهين المذكورين بين الفساد نعم غاية الامر المناقشة في اجراء الوجه المتقدم في الاجراء قد يتامل في جريان طريقة اهل اللسان عليه اذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة الى المخاطبين دون غيرهم اذ المدار في التفهيم والتفهم على فهمهما واما ما ذكرناه من الاجماع فموجبا في المقام قطعا فليس حجية الظن المذكور محل كلام اصلا بل هو من الظنون الخاصة التي دل على حجيتها اجماع الامة على انه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العادات على ذلك ايضا كما يظهر من ملاحظة تفاسيرهم للاشعار والعبارات المنقولة عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والقضايا المكتوبة في الدفاتر ونحوها وان كان المخاطب بها خصوص بعض الاشخاص فانهم لا يزالون يفسرونها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية ويحكمون بارادة ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقررة وبالجملة لا تجد منهم فرقا بين المخاطبين وغيرهم في حمل العبارة على ظواهرها واجراء احكامها عليها بل تجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وقد اشار غير واحد منهم اليه ونبه على جريان الطريقة عليه بقي الكلام في ان الاصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل على الخروج عنه او انه انما يدور مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير حجة شرعية صالحة للاعتماد كما اذا عارض القياس والاستحسان اطلاق الخبر الصحيح وضعف الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بارادة الظاهر من العبارة فحصل الشك بعد تصادمهما او غلب الظن الحاصل من الجهة الاخرى وكذا الحال ما لو دل خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق الخبر وكذبه فان الشك في ذلك قاض بالشك في البناء على العام بل وكذا ما لو شك في ورود مخصص للعام لو حصل المبناكة اذ كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشك المذكور مثلا في احتمال وجوده وعدمه وبالجملة انه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع الا

محضة

مع حصول الظن بارادة الموضوع له وانتفاء ما يقتضي الشك في ارادته نظرا الى ان الحجة في المقام هو الظن الحاصل من اللفظ اذ فرض انتفاء المظنة لم ينهض حجة فالاقوى
المذكورة وان لم تكن حجة الا انها مما يمنع عن الاستناد الى الحجة مستقلة لها عن الحجية وقد يبنى على ذلك بعض افاضل المتأخرين حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت
دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ارادته منه فلم يثبت فظاهر كلامه المنع من الحجية
مع انتفاء المظنة والظن من جماعة من الاصحاب البناء على الاصل المذكور مطلقا الى ان يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل وفي كلام بعض افاضل
ان التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع او بارادة المتكلم منها لظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان
يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد والقدر الثابت هو ما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها فما لم يقم دليل من الشرع على حجيتها والحاصل ان
الاصل المنع من العمل بها بدون الظن الا ان يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد فيقتصر على مورد الدليل قلت الذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يق
بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة العبارة عليه بحسب
العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في خلافه فصار في البين ظاهر وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض افاضل
المتأخرين من المنع عن الاخذ بالاصل المذكور الا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض حرج الحكم
لدى غير المحل المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في سائر الموارد من نظائره وفي طي كلماتهم شواهد على التنزيل المذكور وقد يرتفع الخلاف في
المعنى وكيف كان ففي الصورة الاولى يصح الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في وجود مخصص
على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج
بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل ولم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في
الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل كما سيجيء الاشارة اليه في محله ان شاء الله تعالى والحاصل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الاخذ بمقتضاها والتعويل
عليها حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها والظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات من الموالي
لعبيده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل كذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يصح فيها الاستناد الى ظاهر الوضع اذ حجية
في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان وجهه على الحقيقة بل بان يصلح ذلك مساويا
للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف في
الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية على
المراد والمفروض انتفاؤها في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة والمجاز الا بعد قيام القرينة على
ارادة احد المعنيين منهم المصنف ره في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء ان شاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر عندي
ما بيناه من التفصيل والقول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعين حمل
على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بالقرينة الدالة عليه وان كانت ملاحظة الشهرة مرجحة للحمل على المجاز
بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في الكلام
مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين معها الحمل على الحقيقة ايضا وان ضعف بها الظهور
الحاصل قبلها او يجعله مساويا لارادة الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها ولزم فيه
عن الحمل عليها وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فدار الامر بين ارادته وارادتها ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات
سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء اذ لا يعتبر في القرينة ان تكون مفيدة للقطع بالمراد فظهر بما قررنا
انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في انفسها ولا لها
دلالة ظنية لوجود ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن ايضا حسب ما قدمنا حكايته عن الفاضل المذكور بل قد ثبت
ان الاصل المذكور معول عليه في الثانية مطلقا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة
العبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن وعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل ظن باحد الجانبين فهل يحكم باصالة
الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم العلم او الظن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية
وبدلالتها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول اخذا بظاهر اللفظ مع ثبوت ما يوجب العدول عنه والشك فيه والظن
جريان الطريقة المتداولة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كالخطاب الواصل من الموالي الى العبيد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية
في العمل بالروايات الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقف عن العمل بها ايضا فالمتحصل ان الاصل هو الاخذ بظاهر
اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتأخرة او المقارنة الصادرة
عن الشارع الثانية لمعرفة كل من الحقيقة والمجاز طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه وبنفيه او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من
التسامع والتظافر والاحاد وحجية الاول ظاهرة الا انه قد يناقش في وجوده ويدفعه ملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات و
عدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص عن الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب
المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او لعدم

التحرّج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب فشا مذهب أكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والذوق على التحرّج عن الكذب فإنه غالبا
سيّما في الكتب المدوّنة ولو لا انتفاء الدواعي إلا لهية نعم لو فرض عدم إفادته للظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معوّل عليه وربما أمكن في حجية الظن في المقام
لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول دلالة حجية خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر مما عرفت مضافا إلى أن حجية أخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة
الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجيتها في الأوضاع بطريق أولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الأوضاع النوعية والقواعد الكلية النوعية
كأوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوهما فإن تلك الأوضاع والقواعد إنما تستنبط من تتبع الموارد والطريق إلى معرفتها منحصر في ذلك
في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الأدب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية وما بينوه من الأوضاع الكلية وأما الأوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك
أيضا بما يحقّقه موارد إطلاقات اللفظ والطلاقة على جزئيات ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتجوا به في إثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء إن كان مفيدا للقطع
كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام وإن كان مفيدا للظن فكذلك أيضا لما دلّ على حجية الظن في مباحث الألفاظ وإطباق أهل الأدب عليه من غير نكير كما بنى على
ملاحظة كلماتهم رابعها الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الأوضاع كما في الأطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالأوضاع يتعلمونها عن
أربابها ومواقعهم قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن إدراج بعض صوره في الاستقراء وقد يجعل الاستثناء في بعضها إلى الوجدان إلا أن الظاهر في الترديد بالقرائن
زيادة دلالة على الوضع بالنظر إلى ما سنذكره من الأصل فهو وجه آخر مغاير للوجوه المذكورة خامسها أصالة الحقيقة فيما إذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم
كونه موضوعا بإزائه أو مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه أو تعدده والعلم بكونه مجازا في غيره بل لم أجد من الأصوليين إطباقا على الحكم
بدلالته على الحقيقة وإنما اختلفوا فيما إذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد وغيرهما من المتقدمين إلى جريان الأصل المذكور في ذلك أيضا ولذا اشتهر عنهم تقديم
الاشتراك على المجاز كلما دار الأمر بينهما بعد ورود الاستعمال في المعنيين وجروا على ذلك في إثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية والمشهور تقديم المجاز عليه ولذا قالوا
إن الاستعمال أعم من الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاة بين ما ذهبوا إليه وبين الأصل المذكور فهناك موردان لإجراء أصل الحقيقة أحدهما فيما إذا علم الموضوع له وشك
في المعنى المراد وثانيهما إذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له مع اتحاده ... ستعمل اللفظ فيه مما يحتمل تعلق الوضع به مورد الحكم بكون الاستعمال أعم من الحقيقة وهو
ما إذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فحكموا هناك أيضا بأصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الأخيرة ولا يقولون بها في شيء
من المقامات وقد مر الكلام في إجراء الأصل المذكور في الصورة الأولى فهي ليست من مورد البحث في المقام إذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام إنما
هو في الصورتين الأخيرتين ولتوضيح القول فيهما في مقامين الأول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكى
الإجماع عليه جماعة من الأجلة منهم من تقدم ذكره وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة أيضا كما سيأتي الإشارة إليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة أئمة اللغة ونقلة المعاني
اللغوية على ذلك فعن ابن عباس أنه ما كان يعرف معنى الفاطر إلى أن سمع الاستعمال وكذا عن الأصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال فيمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون في إثبات
المعاني بمجرد الاستعمالات الواردة في الأشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغوية بذلك ولا زال ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى
خبرة بطريقتهم وإن كان ظاهر الاستعمال قاض بإرادة الموضوع له بعد تعيينه والشك في إرادة غيره بخلافه كما مرت الإشارة إليه وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام
إذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بالمراد أو العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتحاد المناط في المقامين وهو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن
يتعدى في اللفظ عن مقتضى وضعه إلا أن يقوم دليل عليه مضافا إلى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل وثبوت الحقيقة
على ما هو الغالب وإن لم يستلزمه على التحقيق فإن قلت إن مجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا فيه مع التجاوز عن المعنى المفروض
ومجرد أصالة العدم لا يفيد ظنا به وليس الأمر في المقام مبنيا على التعبد ليؤخذ فيه بمجرد الأصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون
المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين أن هناك معنى آخر استعمل اللفظ فيه أنه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادي الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص
من دون خبرة بسائر استعمالاته بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره أيضا في المعنى
المفروض لبعد وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعا بإزائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون له عين ولا أثر في الإطلاقات المتداولة وبذلك يظهر
وجه الحكم بكونه هو الموضوع له بالنظر إلى دوران الحكم في إثبات الأوضاع مدار الظن وحصول الترجيح بكونه هو الحقيقة ظاهر مما ذكرنا إذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه
مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر مما قررنا وجه الحكم في قولهم إن الاستعمال أعم من الحقيقة بأن يكون المراد به أن مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد أعم من الحقيقة
المقام الثاني في بناء الأصل فيما يتعدد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع وفيما يزيد على المعنى الواحد والمشهور كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة
فيهما وهو الظاهر إذ المقدار الثابت هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الأصل عدم تحقق الوضع بالنسبة إلى ما عداه مضافا إلى غلبة المجاز بالنسبة إلى الاشتراك
وكونه أقل مؤنة منه وذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب الظن بالبناء عليه فإن قلت أي فرق بين متعدد المعنى ومتحده فإن قضيتها الحمل على الحقيقة مع أن عمدة الوجوه المذكورة
لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جار في متعدده أيضا فإن قضيتها استعمال اللفظ فيما وضع له لعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع إلا أن يقوم دليل عليه مما
لا يفرق فيه بين متحد المعنى والمتعدد وكذا كثرة المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج المشترك إلا إلى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقة وملاحظة
للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال في جريان الطريقة على إثبات الأوضاع بالاستعمالات فإنهم يستندون إليها في إثبات معاني اللغة
على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين قلت جريان الوجوه المذكورة في متعدد المعنى ثم إذا ... كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير
ظاهر بل الاستعمال كما عرفت أعم من الحقيقة وإنما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في إرادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا كان
الموضوع له أو متعددا لا يقضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه أو متعددا إذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة إلى المجاز في نفسه
رجحان إرادة أحد المعاني المشتركة بالنسبة إلى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فإن ثبوت الوضع المتعدد إذا كان مرجوحا في نفسه لا ينافي رجحان إرادة الموضوع

بعد ثبوت ما يخالف الظن من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الغير مع ان المش مرجوحية الاول ولا يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة
نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر اذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به اجمالا غير اثبات الموضوع
له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين
ذلك من اثبات اصل الوضع به مع قضاء الاصل بعدمه ودعوى ظهور عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابة يمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم
بحدوث حادث جديد لاجله مع ما في الاشتراك من مخالفة الظن لوجوه شتى نعم لو علمنا تعدد الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير
امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما نظرا الى ما ذكرناه فيثبت بذلك ضعف الحجتين وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو المتابع الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض
في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤن في الاشتراك ممنوعة بل الامر بالعكس لافتقاره الى وضع ثان وملاحظة لحال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف
المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذ الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي والعلاقة فالمفروض حصولهما
على كل حال مضافا الى ان الاشتراك مخل بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمالات
الواردة عن العرب غير ظاهر وما ترى من استنادهم الى بعض الاطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم والرجوع الى
غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مط ليس معروفا بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية ومما ذكرنا يظهر ما قد يستدل به للقائل باصالة
الحقيقة في التعدد ايضا والوجه في تضعيفه الا انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على
وضعه لكل منهما او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منها او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام
امارة الحقيقة او المجاز بالنسبة الى الاخر او يقوم امارة الحقيقة في احدهما كذلك او لا يقوم شيء من الامارتين على شيء من الامرين فعلى الثلثة الاول لا كلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا
عن محل الكلام لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه واغلبية المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك مما مر والثمرة بين القولين هنا
ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس قد عرفت الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا
ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان اخران في
المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد عزي الى بعض المتاخرين الميل اليه لما حكي عن ابن جني من غلبة المجاز
على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن
وكان حمل اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الضرورة وقد ذكر في بيان الغلبة المدعاة انا اذا قلنا قام
زيد فقد تجوزنا حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد فهو اسم لجميع الاجزاء الذاهبة
منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلو شيء من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في
ضمن الافعال انما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون موضوعا بازاء مجموعها ولا له مقيدا باعتبار صدقه على الكثرة كما ليس البدن بجميع الاجزاء المتحللة
والباقية ماخوذا في وضع الاعلام وانما اخذ فيه على وجه كلي بان الاشارة اليه في محل الجزء ثم فدعوى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما
ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت له ذاتها وانما يراد منها
الغالب المدح او الذم او التحزن او التفجع او المبالغة ونحوها وهو اضعف من سابقه اذ هو مع اختصاصه بالتراكيب خصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا
يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شيء من المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المشتملة
ومع الغض عن ذلك فالدعوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة من اصلها محل خفاء ايضا وثانيهما القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الامرين وقد حكى
ذلك بعض المحققين قولا في المقام فجعل الاقوال في المسئلة اربعة واختاره بعض افاضل العصر وقال انه المش وهو غريب لم نجد مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة
في متحد المعنى معروف وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لهما
انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى معروفا غنيا في المقام وكانه
اخذ ذلك مما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة وحمله على ما اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فاريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان
الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المش فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في وجه
الجمع وان المقصود الحكم المذكور لاحد الوجهين المتقدمين فلا ربط له بما ادعيه كيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى
في المقام وقد عرفت ضعفه مما قدمناه ويومي اليه ان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد كما ادعي
الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال قرء في ليلة القدر هذه الليلة ليلة القدر السورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عنده
حسبما يأتي بيانه ثم انه سادسها ورود اللفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة من المتكلم وملحوظة له
في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع اقامة قرينة صارفة عن الاول معينة له فانه اذا وجد اللفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداولة دل ذلك
على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا لوحظ تردد اهل العرف في فهم المعنى وحكمهم باجمال المقصود عند الاطلاق
فان ذلك من امارات الاشتراك لكن لا بد في المقام من العلم او الظن بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك لكونه الفرد الكامل وغيره او الشايع وغيره فلو احتمل ان
يكون الاتكال في الاول على كماله الباعث على الانصراف اليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى
انصرافها الى الوجوب وعدم انصرافها الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد الى ارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه دون

كونها مجازا في الندب بعد ما ادعى ترجح الامر مع وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج الى نصب قرينة حال ارادته
وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة
معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيي المشترك اللفظي دون الاخر باعثة على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى
الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر واحتماله احتمالا مساويا والاستناد الى اصل العدم في نفي ذلك كله مع عدم افادته ظنا
مؤداه قد عرفت وهنه سيما في المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة
الحاصلة امرا بعيدا يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشايعة وح فيعتبر في حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع
وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع اذن احتمال وضعه لما مر والظ تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور
اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد هذا كله ظاهر في معاني الاسماء التامة والمعاني الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومقامياتها
الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غيرها وضعت له مع انتفاء المناسبة حسبما مر القول فيه
اما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا والحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال في الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران
الامر في المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك
المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازيا ان يلاحظ في استعماله حصول العلاقة
بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر
ح فاقصاه ان يكون ذلك استعمالا مجازيا ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام فلو
كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة في ذلك مجازا فيه تاسعها اصل العدم ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا
ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة
ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة في اصل اللغة واما مع الجهل به لذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا
وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جريا على [illegible] الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتاخره
سواء قضى بهجر الاول اولا وبه يعلم ان اثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بني على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين
في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ح بتاخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول اولا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه بني على تاخر الهجر سواء علم بوضعه
لذلك المعنى وبل يتعقب الهجر ونقله اليه او لا انه مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة
فهل يثبت له معا في وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة لاحدهما بعينه الظ مع عدم ظهور امارة على حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع
بحسب اللغة كما هو الشأن في معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقها استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في
المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا سبيل لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز
الرجوع اليهما فغاية الامر الاستناد اليهما في نفي الوضع واما اثباته كما هو بنائهم في كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغي ويدفعه على ان الحجة من الاصل والاستصحاب
في المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه في الحجية ظاهر لبناء الامر في مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا
معول عليهما في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة والمتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة
الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد
على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا
عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة ومع انضمامها اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة ولو
في كونه التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار وجه الدلالة فيهما والوضوح بطلان
القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود
ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة
فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم
يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير معتمد في المقام اذ المدار في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه او من غيره ظن بانتفاء القرينة
فالظ البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن ح هذا وقد ورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم
بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كائنا من كان من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور
والجواب عنه من وجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم يرجع الى ارباب تلك اللسان فاذا وجد
انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ له اذ اثر في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب
فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية والظاهر ان ذلك كان طريقة جارية لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم
وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا
دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك العلم به تلك العالم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس وركونه في الخاطر

من البين

من البين جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به فقد يكون جاهلا بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده حال الغفلة عن
الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول ان علمه بالوضع بحسب معتقده متوقف على تبادر المعنى
من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور هذا هو المعروف في التوجيه على
التبادر في المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو ظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى
واما مرتبة بين وبينك لوجهين في ذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل تلك اللغة او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج
به في الاصول فالجواب ما ذكرناه اخيرا وان كان من الجاهل بتلك اللغة او الاصطلاح فح لا بد من الرجوع الى العالم بها وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ح ما ذكرناه
اولا ولبعض افاضل المتقين جواب اخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم في الدلالة
الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع
التعينية او كان متفرعا على التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفى في فهم المعنى بتلك الغلبة وان
استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر في غاية الامر انه لا يصح الاستناد الى التبادر لعدم وهنا
وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر ان لا تكون تلك العلامة مطردة في جميع الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره
كيف القول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة وهو صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه اتفاقي
ثم قال في توقف الدلالة على العلم بالوضع عدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب
بالسامع فان وضع اللفظ ان تحقق ولا يفهمه كل احد فكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره
محل مناقشة اذ فهم المعنى من اجل الاشتهار والغلبة اما ان يكون بملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كاشفة عن تعينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني
موقوف على العلم بتعين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة والشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ
والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فيتوقف حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم
ان حصول الوضع فيستدل بالفهم على حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة
المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع عن التعين لها المستفاد بتلك
الشهرة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في
الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع لا بعلمه ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء امرا كافيا
في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة
المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها انه ينتقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال
انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت
ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان تصور
الكل خارجا وذهنا متوقف على حصول الجزء فيكون متأخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حصول اللفظ فيكون فهم الكل متأخرا عن فهم
الجزء فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما في الوجود على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين
الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذ تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم
الرتبي لا ينافي التبعية فالمتقدم رتبة للمتأخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرهما بالاعتبار فان
مدلولية الجزء انما هو بمدلولية الكل عين تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك
حصولان بل حصول واحد يعتبر على وجهين وهو باحد الاعتبارين متأخر عن اعتباره الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتأخر متأصلا والاخر تابعا له
بواسطة نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور
الملزوم هناك متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على اللازم والملزوم متوقفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند
وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر وذلك لا ينافي تأخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لانها اي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة
واللازم مدلولا بالتبع وبواسطته ثم انه قد ظهر بما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق
في كثير من المقامات اذ ليس ذلك الظهور ناشئا من نفس اللفظ لينحصر الامر مع عدم استناده الى القرينة في الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من انصراف
المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه او نحو ذلك ويكشف عن ذلك انصراف الذهن الى حال ارادة ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ
فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله في
خصوصه مع امكان استعماله فيه مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئا من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول
التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء لمخالفة
العبد لامر السيد فان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه اولا كما يشهد له ظهور الطلب

كونها مجازا في الندب بعد ما دار مترج الا مع وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج الى نصب قرينة عليه لدلالة
وكون ذلك من البواعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه لا يكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة
معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيي المشترك اللفظي دون الاخر باعثة على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى
الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر واحتمال الاحتمال المساوي والاستناد الى الاصل لعدم في نفي ذلك كله مع عدم افادته ظنا
بموداه قد عرفت وهنه سيما في المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة
الحاصلة امرا بعيدا بعيد اعتبارها في الاستعمالات الشايعة وح فيعتبر في حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع
وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع ادنى احتمال وضعه بما مر والظ تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور
اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد هذا كله ظاهر في معاني الاسماء التامة والمعاني الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومقامها
الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت لها مع انتفاء المناسبة حسب ما مر القول فيه
اما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا بالحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال في الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران
الامر في المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك
المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازيا ان يلاحظ في استعماله حصول العلاقة
بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر
ح فاقصى ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام فلو
كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة في ذلك مجازا فيه تاسعها اصالة بقاء ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا
ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة
ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة في اصل اللغة واما مع الجهل به فلاحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا
وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جريا على الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتاخره
سواء قضى بهجر الاول ولا وبه يعلم ان اثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بني على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين
في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ح بتاخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول اولا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه بني على تاخر الهجر سواء علم بوضعه
لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا ثم مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة
فهل يثبت له معا في وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غير ان الظ مع عدم ظهور امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع
بحسب اللغة كما هو الشان في معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقها استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في
المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا سبيل لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز
الرجوع اليهما فانما يتم الامر الاستناد اليهما في نفي الوضع واما اثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغي ويدفعه على ان الحجة من الاصل والا
في المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه في الحجية ظاهر لبناء الامر في مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا
معول عليهما في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة والمتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة
الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد ما شاع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد
على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا
عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة ومع انضمامها اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه
في كونها التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار جهة الدلالة فيهما للوضوح بطلان
القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود
ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة
فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا او الاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم
يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد في المقام اذ المدار في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه او من غيره ظن بانتفاء القرينة
فالظن المبنا عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن هذا وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم
بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كما مر من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور
والجواب عنه من وجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم يرجع الى ذلك اللسان فاذا وجد
المنسبق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بازائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب
فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع لمساواته والظاهر ان ذلك كان طريقة جارية لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم
وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا
دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك العلم بذلك العلم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبهة للنفس او لكونه في الخاطر

مما يبين

من البيّن جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به فلو صحّ جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان عالماً به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده مع ان الغفلة التي هي من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجباً للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول ان علمه بالوضع بحسب معتقده متوقف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلاً عن علمه جاهلاً به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الجواب لكن التبادر في المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالباً الى الرجوع الى غير المستدل كما هو الحال من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد وبينك الوجهين في ذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالباً الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج به في الاصول وان كان الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فلا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ما ذكرناه اولاً وبعض الافاضل المحققين جواب آخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلّم توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفي فيه بانسها استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى وحصول الموانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعيينية او كان متفرعاً على التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر بغاية الامر انه لا يصح الاستناد الى التبادر لعدم معه وهنا وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر لا تكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقايق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر اتفاقهم عليه ونسبوا الى الاحتجاج في توقف الدلالة على العلم بالوضع عدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا استلزام كون الوضع بمجرده كافياً في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق سبب بالسامع فان وضع اللفظ تحقق ولا يفهم كل احد فكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلة انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ انفهام المعنى من اجل الاستعمال والغلبة اما ان يكون بملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى او كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضاً فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعيين له وان كان ذلك العلم حاصلاً من جهة الممارسة والشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى بحيث يدل احدهما على الآخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم ان يعقل حصول الوضع فيستدل بالفهم المذكور على حصوله ويجعل ذلك طريقاً الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلاً من دون ملاحظتها فلا يتم الا بعد معرفة تعيين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع عن التعيين له المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعيين اعني كونه موضوعاً بازائه كيف ومن البيّن ان حصول الوضع في الواقع لا يكون سبباً لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع لا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء امراً كافياً في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطاً في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها انه ينتقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه مع انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعاً والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولاً هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان تصور الكل خارجاً وذهناً يتوقف على حصول الجزء فيكون متأخراً عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متأخراً عن فهم الجزء فكيف يقال ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدماً في الترتب على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذ تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم الرتبي لا ينافي التبعية المتقدم رتبة للمتأخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرهما بالاعتبار فان مدلولية الجزء انما هو بمدلولية الكل عين تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمناً كما مرت الاشارة اليه فليس هناك حصولان بل هنا حصول واحد يعتبر على وجهين وهو بأحد الاعتبارين متأخر عن اعتباره الآخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتأخر متأصلاً والآخر تابعاً له بواسطته نظراً الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك متوقفاً على تصور اللازم فيكون دلالته على اللازم الملزوم متوقفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر فذلك لان تأخر دلالته على الملزوم نظراً الى توقفه على تصور اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولاً بالتبع وبواسطته ثم انه قد ظهر بما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق في كثير من المقامات اذ ليس ذلك الظهور ناشياً من نفس اللفظ لينحصر الامر مع عدم استناده الى القرينة في الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من انصراف المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه او نحو ذلك ويكشف عن ذلك انصراف الذهن الى ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ فلا دلالة فيه على الوضع وكثيراً ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله في خصوص مع امكان استعماله مجازاً وكثيراً ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشياً من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد لامر السيد والظاهر ان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه اولاً كما يشهد له ظهور الطلب في الوجوب

باى لفظ وضع وله [illegible] محتجا بهم على كونه نهى موضوعا للحرمة الى غير ذلك من المقامات التى يقف عليها المتتبع فلا بد من التامل فيما ذكرناه فى مقام الاستدلال
لئلا يشتبه الحال ثالثها النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا والجواب ان الشهادة استعمال اللفظ فى ذلك المعنى من جملة
القرائن على ارادته والتبادر الذى جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة فى المقام
من القرائن العامة على ارادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل فى الحقيقة ان فهم المعنى فى
المجاز المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة فى فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين الحاصل بالاشتهار
والغلبة كما فى كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة وح لو قطع النظر
عن ملاحظة تلك الغلبة وح يكون سببا لتعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الاصلى ولم يتبادر المعنى
المجازى الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام فى المرام ان لكثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه شايعا كثيرا بحيث تكون تلك
الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على ساير المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة انصرف اللفظ اليه بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك
الغلبة منزلة منزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان ذلك المجاز على ساير المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل من الوضع لتكون باعثة بانفهام المعنى
المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل ليس المفهوم منه ح الا معناه الحقيقى خاصة ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ ملاحظة
الشهرة لا بان ترجحه على المعنى الحقيقى بل يجعله مساويا له فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور
الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقى الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون
بحيث يجعل المعنى المجازى مساويا للحقيقى فى الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها اولا خامسها ان يكون راجحا عليه كذلك فينصرف
الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ فى المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلى ويكون مجازا شايعا فى المعنى الثانى على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم
الحقيقة عليه فى الصورة الاولى ويتوقف فى الثانية ويترجح على الحقيقة فى الثالثة وهذا هو التحقيق فى مسئلة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا
اليه ويأتى الكلام فيه فى محله انش والتبادر الحاصل فى الصورتين الاخيرتين منها ليس امارة على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التى هى قرينة لازمة للفظ كما عرفت
وح فيتعين ترجيح الحقيقة فى الاول منها وصرفه عن المجاز فى ثانيهما الى وجود القرينة المعينة او الصارفة كما فى المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هناك فرقا بين القرينة المعتبرة
فى المقام والقرينة المعتبرة فى المشترك حيث ان القرينة فى المشترك لرفع الابهام الحاصل فى نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وهنا من جهة رفع المانع الخارجى من رجحان
الحقيقة وكذا قرينة المجاز حيث ان القرينة هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز و
لذا يكتفى فى المقام بمجرد القرينة الصارفة عن ارادة المجاز الراجح من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة وفى المرتبتين الاخيرتين يكون حقيقة فى المعنى الجديد لكنه
انه فى الاول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الاصلى وفى الثانى يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامة للحقيقة كاشفا عن حصول الوضع فلا نقض فى
المقام من جهتهما وقد انكر بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه ان بلغ المجاز فى الكثرة الى حد يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة والا كان
كساير المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله الا ان الاظهر فى المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سببا لفهم المعنى من اللفظ
بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا فى فهمه كما يشهد به التامل الصادق فى المقام فان قلت انه ح يشكل التعلق بالتبادر فى اثبات
الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مايز بينهما فى الاغلب ومع قيام الاحتمال لا يصح الاستدلال قلت لا بد فى الاستناد الى التبادر من معرفة استناده
الى نفس اللفظ ولو بطريق الظن دون القطع فاذا كان الرجوع فى التبادر الى وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ وما يتوهم
من ان العلم بحصول الشهرة كاف فى الفهم وان قطع النظر عن ملاحظته فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف فى الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة
اذ فرض الخلو عن القرينة غير خلوه عنها فى الواقع فح لا يصح الاستناد اليه فى الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع
حصولها فى الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازى موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ حال وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها
كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسبما ذكرنا واما اذا كان المرجع فى التبادر افهام العارفين بالوضع من
اهل العرف والاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وغيرها مما لا بعد فيه والاكتفاء به فى مباحث الاوضاع ظ لابتنائها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء
فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن فى المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الخالية عن الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام فى بعض المقامات شاهد على
على خلافه بحيث حصل الظن بخلافه او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم فى صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة
عدم استناده الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا احد معنييه او معانيه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة فى خصوص كل
منها وربما يظهر من السكاكى انه حقيقة فى ذلك مستدلا عليه بالتبادر الا انه شاذ ضعيف لا معول عليه والعبارة المنقولة عنه غير صريحة فى ذلك فحملها على ما يوافق المش
غير بعيد كما سيجىء الاشارة اليه انش وقد يقرر الايراد المذكور بنحو اخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شىء من معانيه لتوقف الفهم
عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة فى شىء منها وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه جدا لوضوح انه انما يصح النقض
فى المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون ان يكون حقيقة فى المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضى بانتقاض العلامة اذ قد تكون العلامة
اخص موردا من ذيها نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه فى دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز
كما سنقرره وسيظهر الجواب عنه بما سنبينه انش نعم وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الواهية بجعل عدم تبادر الغير امارة على الحقيقة وح فلا انتقاض
بالمشترك وفيه اولا انه يتبادر منه احد المعانى وهو غير كل واحد منها حسبما قررناه فى الايراد وثانيا انه ينتقض بالمعانى المجازية الثابتة للمشترك اذ لا يتبادر من اللفظ

غيرها

غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه بحسب ما ذكره ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر من المشترك عند الاطلاق هو كل واحد من معانيه غير ان المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني واحضارها ببال السامع حاصلة في المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة الجميع والمقص بالتبادر في المقام هو فهم المعنى واحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والامر الاول حاصل في المشترك دون الثاني وقد يورد عليه بان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم ان يكون اللفظ حقيقة في جزئه ولازمه الذي لا ينفك تصوره عن تصوره كما في العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم على تصوره كما في المثال المذكور ويدفعه ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسطهما الكل والملزوم وان فرض تقدم تصورهما عن تصورهما فان تبادرهما لا ينافي ذلك توسطهما في الفهم كما لا يخفى وقد مر ان المقص من التبادر في المقام ما كان الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ على لازمه حقيقية لحصول الانتقال اليه من سماع اللفظ وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل اليها الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير مدخلية للوضع فيه ويمكن دفعه بان المقص تبادر المعاني المبتنية على الوضع في الجملة المستفادة من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل للوضع في فهمها بل بعد ذلك معنى اللفظ ثانيهما انه بعد تسليم ان يراد تبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحققه في المشترك بل الظ حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا الا انه مراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف كان فعدم تم ما قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر في المشترك من حيث الدلالة الا كل من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الارادة الا ذلك ايض لكن على سبيل البدلية واما احد المعنيين الصادق على كل منهما او بمعنى الابهامي فليس يتبادر من اللفظ على النحو المذكور نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله في المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب وليس هذا من تبادر ذلك في شيء بل لا دلالة في اللفظ عليه بشيء من الوجهين المذكورين وحيث علمت الوجه في كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة اليه تبادر الغير حذرا من الانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من لوازم مطلق الحقيقة وانما هو من لوازم بعض انواعها فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذلك عدل العلامة بالنسبة الى الحقيقة ايض فجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مرت الاشارة اليه ويضعفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة ومن حصول التبادر في المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فمتى لو بعد العلم بعليته للانتقال المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارض ما يدل على الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه ذلك كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ان الاخذ بدلالة عدم التبادر على المجاز انما هي من جهة العقل من قبيل دلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يتعقل فيه الانفكاك فليس دلالته ذلك على المجازية من جهة القاعدة الوضعية ليمكن تطرق التخصيص اليه هذا وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره القائل المذكور بالنسبة الى علامة المجاز فجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيه وجعله نه ترى لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع وانت خبير بان المرجع في التبادر وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقاض بما ذكره ايضا لو صح ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير ايضا فيما اذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهاره وضعه لاحدهما وقبل اشتهاره في الاخر فان اللفظ حقيقة في كل منهما بنص الواضع مع حصول تبادر الغير ايضا ثم انه اورد على ذلك ايضا ما مر من الدور الوارد على جعل التبادر امارة على الحقيقة ويدفعه ما ذكرناه في دفعه ويمكن الايراد عليه ايض بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة غير مفيدة لفهم المعنى عرفا عند الاطلاق مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما هو سواء كان الهجر في المنقول بالنظر الى معناه المنقول منه او في المشترك بالنسبة الى بعض معانيه والجواب ان هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات فح يكون استعمالهم اياه فيكون استعمالهم اياه في المعنى المهجور بملاحظة المعنى الاخر واعتبار المناسبة بينه وبينه فيكون مجازا لما تقرر من ملاحظة الحيثية في كل من حدي الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كونه مستعملا في العرف مجازا وذلك لا ينافي كونه حقيقة بملاحظة العرف والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وهو للمقص من اعمال تلك العلامة وهو لا ينافي كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم ووضع اخر نعم يمكن دفعه مع عدم ثبوته باصالة العدم ومرجوحية الاشتراك او النقل فعلى هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له بالمرة بخلاف مجرد عدم التبادر وقد يجعل ذلك وجها في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير وهو ايض كما ترى حادي عشرها عدم صحة السلب والمقص عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان عدم صحة سلبه عنه ح يفيد حصول معناه الحقيقي المفهوم منه عند الاطلاق اذ لو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذي يراد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب علامة للمجاز ايض ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه مما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها وح فان كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتحقق هناك حمل بالمعنى المتعارف حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك المعنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد في المصداق لا يقضي بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض كالانسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم يوضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر ولا حقيقة فيه اذا اريد عند الاطلاق خصوص ذلك منه الثاني لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له اذ الدال على الحقيقة والامارة عليها هو خصوص ذلك ضرورة ان عدم صحة سلب المعاني المجازية لا يفيد كون ما لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعد

صحة السلب لجعله امارة عليه هو دور مصرح وبيانه اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى فبين عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل المحقق ان الدور فيه مضمر لان معرفة كون الانسان مثلا حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد اذ لو لم يثبت ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه الحقيقية اذا لم يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عن ذلك ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين في المعنى المفروض فهذان مفهومان متقاربان متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علم بالآخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به ملتفتا اليه بالعنوان الآخر فدعوى التوقف المذكور بين الفساد ح فادعاء اضمار الدور فيه سديد اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به يتوقف على العلم بعدم صحة السلب فيما يقم فالمطلق في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض واندراجه في الموضوع له على ما ياتي تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب في الجملة فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعاني حسب ما ذكره ويظهر بذلك ايضا فساد ما ذكره من اضمار الدور من وجه آخر وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك الا انه طالب بالفرق بين ذلك وبين المجاز حيث اعتبر فيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية قال نعم لو قلنا ان عدم صحة السلب علامة للحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا محتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة وعلى هذا فلم لم يكتفوا في حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بين لا خفاء فيه اذ من الظاهر ان المطلق في امارة الحقيقة استكشاف الوضع له او اندراجه فيما وضع له وفي المجاز عدم كونه كذلك ويكفي في صدق الاول مع تحقق الوضع له او الاندراج في الجملة لصدق الموجبة بذلك واما الثاني فلا يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج رأسا وبتقرير آخر المأخوذ في الحقيقة تحقق الوضع للمعنى المأخوذ في المجاز عدم تحقق الوضع له فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون مع تعلق الوضع به في الجملة لا تخصيص الوضع فيه او اندراجه في جميع المعاني التي وضع اللفظ بازائها اذ ذلك مما لم يعهد اعتباره في ذلك ولا يجري في معظم الالفاظ المشتركة الظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج مصاديق البعض في الآخر غالبا ولذا يحكمون باندراج اللفظ في المشترك مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وان كان للفظ مجازا في كل منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الآخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصد في المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاص التابع لملاحظة المتكلم نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة في نظر المتكلم اتضح الحال في ذلك الاستعمال ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شيء من معانيه المتعددة عن المصداق المفروض وهو ان ثبت في الالفاظ فليس الا في نادر منها فلا اضمار في الدور بالنسبة الى غيره فكيف يقرر ذلك على سبيل الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا في المقام بوجه آخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض استعلامه به كونه امارة عليه وهذا التقرير في ايراد الدور في المقام نظير ما مر في ايراد معلى التبادر الا ان وروده هنا على سبيل التصريح وهنا على نحو الاضمار وقد يقرر هنا ايضا مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق متوقف على العلم بما وضع للفظ له لتوقف تصوره ح على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكن لا يخفى بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقفه على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك فيكون الدور مضمرا حسب الحقيقة وان قرر مصرحا في الصورة الثالثة لنقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس استعمالها فيه حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان الناطق ونحوه والجواب اما عن الاول فيبتني على نحو تحقيق الكلام في العلامتين المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما بعد اعمالهما فنقول قد يكون الموضوع في تلك القضية عين المفهوم الذي يراد معرفة وضع اللفظ بازائه وعدمه ح فالمراد باللفظ الذي يراد استعلام حاله الواقع في المحمول ما مفهوم المسمى بذلك اللفظ وما يعنونه والمعنى الذي يفهم من اطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفا في الاول وذاتيا في الثاني وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الاطلاق العارفين بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذي وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلثة في العلامة المذكورة على الاول يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب المفهوم من اللفظ حال الاطلاق وعن ذلك المفهوم ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر دل عدم صحة السلب على اتحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق ح بينه وبين التبادر مع ما هو عليه من اختلاف الطريق وان كان المناط فيهما واحد ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ في التبادر على سبيل التفصيل وانما يقصد بملاحظة تبادره معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل الاجمال ويستكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه عن ذلك المفهوم المحمول في جانب الموضوع وعلى الثاني فالمفهوم الذي وضع اللفظ بازائه مجهول ايضا ويراد بملاحظة عدم صحة سلب المعنى المفهوم حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم بها ولا حال المصداق من حيث كونه من مصاديق الحقيقية وحال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك وعدمه بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين او امور يتميز احدها بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما في الصعيد اذا قلنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص من سائر وجه الارض فانه يكون شاهدا على كونه موضوعا للمطلق وجه الارض وح فيكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له ايضا وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الوضع له بل القصد

منها

منها استكشاف حال المصداق فى الاندراج تحته فهى ايضا علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية ومميزة بينها وبين المصاديق المجازية ودلك فى ترتب الثمرة من معرفة المعنى
الحقيقى فيكون اطلاقه على الاول حقيقة فى الغالب وعلى الثانى مجازا ولذا عدا لعلامة المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه فى
اندفاع الايراد المذكور واما بالنسبة الى الاخيرين فظ واما بالنسبة الى الاول فعلى الوجه الاول المأخوذ فيه من جانب المحمول مفهوم المسمى به وما فى معناه فلانه
ايضا على الوجه الثانى فلا حاجة هناك الى تصحيح الحمل اذ المأخوذ علامة انما هو عدم صحة السلب من البين حصوله بعدم صحة سلب الشئ عن نفسه ولا يستلزم ذلك صحة الحمل
ليلزم حمل الشئ على نفسه لامكان انتفاء الامرين معا على انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايضا فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتى دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ملحوظ
فى العلامة المذكورة واما بالنسبة الى صحة السلب الملحوظ علامة للمجاز فالامر ظاهر اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال فى صحة السلب اصلا هذا وقد
ظهر بما قررنا ان تخصيص الحمل فى المقام بالحمل الذاتى كما يوجد فى كلام بعضهم فى الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغى كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين
ما يستعلم به الحال فى المصاديق ولا معنى لاخذ الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب نصه قبل ذلك باعمال العلامة المذكورة فى مقام تعرف حال المصداق واما عن الثانى
فبان ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب مع ملاحظة المعنى الحقيقى بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيا والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة
غاية الامر ان يلحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقيا فى الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم بعدم صحة سلبه غير ذلك وذلك كان يعتبر فيما
يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق وحسبما اشرنا اليه اذ ليس ذلك الا معنا الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ بعنوان انه الموضوع له
فلا دور بالتقرير المذكور وايضا المعنى الحقيقى الملحوظ فى جانب المحمول انما هو الامر الاجمالى فيعلم من عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك فتعين ذلك
المجمل حاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسبما اعتبر فى المحمول فهو حاصل قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقف
معرفة التفصيلى على المعرفة به على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة المذكورة على الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين
فى الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى الوجه الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين فى جواب الدور الوارد على التبادر لاتحاد منشاء
الايراد فى المقامين وكذا الحال فيما قررناه اخيرا فى بيان الدور ويجرى فيه ايضا ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرعا على العلم بالوضع
مع ما يرد عليه مما مر الكلام فيه وهذا كله ظاهر بعد التامل ويمكن الجواب هنا ايضا بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشئ على تقدير تصوره بعنوان خاص مع عدم
العلم به اذا تصور بعنوان اخر وان كانا متلازمين بحسب الواقع فح نقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا
او مندرجا فيه من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض فان كان الاول متفرعا على الثانى تابعا له لامكان العلم بالفرع مع الجهل بالاصل المبتنى عليه بحسب الواقع
فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقة فيه مم لامكان فرض الجهل به اذا لوحظ ابتداء ومع العلم بالاخر وان تحقق العلم به بعد ملاحظة
عليه بالاخر فان ذلك هو قضية كونه امارة عليه فح فينتظم قياس هيئة الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح
سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقى له على احدهما ومن مصاديق معناه الحقيقى على الاخر فينتج ما هو المدعى وبمثله نقول بالنسبة الى صحة السلب ايضا والقول بان الحكم بعدم
صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه انما يتم لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالاجمال هنا اذا اريد بيان ملاحظة العلامة
المذكورة معرفة نفس الموضوع له فى الجملة واما اذا اريد معرفة المصداق فالكلام المذكور ساقط من اصله ومما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب فى المتبادر اذ الملحوظ
هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسباقه الى الذهن كذلك المتفرع على العلم بوضعه له بخلاف المفروض فى المقام هذا وقد اجيب ايضا عن الدور المذكور بوجوه منها
ان المراد بصحة السلب هو صحة سلب المعنى الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحة السلب فى بعض صوره وعدم دلالته على المجاز فى بعض
ولا خصوص المعنى الحقيقى ليلزم الدور مثلا انا نعلم ان فى اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ اطلاقه عليه انما هو بهذا الوجه مع انه يصح سلب ذلك المعنى
بعينه عنه فى نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اى ليس بحيوان ناهق فى نفس الامر فيكون مجازا واذا تبين المراد فى صحة السلب فقس عليه الحال فى عدم صحة السلب ويشكل
ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر اما الملحوظ فى الاستعمال يعنى خصوص ما استعمل اللفظ فيه فهو مما لا يصح سلبه فى المجاز لوضوح ان الحمار فى اطلاقه على
البليد مستعمل فى الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجازا لغويا ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكره من ان اطلاقه على البليد ليس
من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مبنيا على المجاز العقلى باستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجرى
غير الاستعارة من سائر انواع المجاز كاطلاق النهر على الماء واطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ فى استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بلا رتباطه به وعلاقته
له فالتجوز فى الاستعمال الذى ظاهر قبل ملاحظة العلامة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقته لغيره لا مجال للشك فى كونه مجازا حتى يفتقر الى العلامة
المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك فى غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفادة الحال من ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا تفيد كونه مجازا فيه الا بعد العلم
بكونه حقيقة فى ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه الكلام فى عدم صحة السلب الا انه يجرى نحو الكلام
فى الشق الاول ولا حاجة فيه الى الباقى ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى
ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا ومثله الكلام
فى عدم صحة السلب فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة فيتوقف انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذى
لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك اللفظ معنى اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه
حقيقة حتى يلزم الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة فى الجملة وذلك لا يستلزم دورا وانت خبير بان ذلك لا يفيد
شيئا فى دفع الدور فانه من البين ان صحة سلب المعنى الحقيقى المفروض عن المبحوث عنه تتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة اليه اذ ليس
المجاز الا اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة اعنى كونه مجازا بالنسبة اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال فى عدم صحة

السلب فانه وان كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو الظاهر من الكلام المذكور فكونه حقيقة فيه لا بد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليه كان دورا ولو اخذ معنا الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ايضا ان معرفة كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما وهو دور وان اريد بها ان يكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا للمعنا الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى جوابه الاتي ولا يكون جوابا اخر وموافقه لا يدفع الدور كما سيجيء الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيكون الشك في كونه كذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كونه موضوعا له بخصوصه فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم دورا لاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك ايضا لا يفيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ح ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم صحة سلبه عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيء هناك اختلاف في تقرير الدور ونظرا الى تغيير ظاهر المدعى حيث ان ظاهرهم جعلهما علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصحة ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كل منهما والدور بحاله فهو مندفع اصلا ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وكان الوجه في اندفاع الدور ح ان معرفة كونه مجازا مطلقا متوقفة على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا فلان العلم بكونه مجازا مطلقا يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على العلامة المذكورة بل عليها وعلى الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض ومن الاصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه والمعنى الاخر ايضا سلبه عنه فالدور وارد بحاله واما ثالثا فبعدم جريانه في عدم صحة السلب اذ عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور اثبات كونه مجازا فيه بذلك ح بالاصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها امارة للمجاز وهو خلاف المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعنا المجازي ولم نعلم ما اراده القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي وقد نص المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي كونه حقيقة فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز واورد عليه بوجوه احدها ان العلامة المذكورة انما تلحظ في مقام كون الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى العلامة اذ مع امكان حمله على الحقيقة لا بد منه ويتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة على ذلك وليس ذلك من العلامة في شيء ثانيها انه لو صح ذلك لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز ثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا اذا استعمل فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحة السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكره في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا واريد المعرفة به فبصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره يعلم ارادة المجازي ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك ليس من مقصد المجيب في شيء كيف وفساد الكلام المذكور بيّن بان يكون ضروريا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهور فساده بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا للمعنا الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور فانه ان كان فردا من الحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق عليه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معنا المجازي اعني الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فتعرف اذن بصحة سلب معنا الحقيقي عنه انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل في معنا المجاز وقوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كالصريح فيه فانه اذا لم يطلق اللفظ على مصداق معين فمن اين يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فظاهر واما الثاني فبانه انما اعتبر صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلب ما فرض من المعاني المجازية كونه مصداقا للمعنا الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لامكان ان يكون معنا المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما يفيد تميز مصداق معنا المجازي عن الحقيقي من دون افادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معنا المجازي ويعرف بكون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعدم صحة سلبه عنه اندراجه في معنا الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكره في الايراد عليه من انه مع استعماله في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه ثم رجع هذا الجواب الى الجواب الثاني الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كذلك وح يرد عليه ما اوردناه عليه انه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه وحق لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز المصداق الحقيقي عن المجازي ليجري في المقامين حسب ما مر على انه قد يجعل امارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في اطلاق الكليات على افرادها فتامل ومنها ان المراد صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس

فهم بالاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدقه لا انسانا عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر وقد
عرفت مما مر جريان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع الاطلاق في كلام العارفين بالنسبة الى غير المتكلم وكذا بالنسبة الى غيره نفسه لو كان من اهل اللسان
كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به وح فالمتوقف على اعمال العلامة هو الثاني والمتوقف عليه هو الاول حسب ما عرفت هذا وقد اورد عليه
بعض الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يندفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم
معينا او تعدد من جهة الاشتراك ففهم الكل اجمالا او بدلا والتعيين في ذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين ومن جملة ما
يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف
حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على علم الملاحظ بالامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فاين يلزم
لزوم الدور واما على الثاني فلا اتحاد ايضا في طرفي الدور كما عرفت اما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال
المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المصداق
من حيث اندراجه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراد الحقيقة
فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلا وقد يجاب عنه بان المعتبر من الحمل في
صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررناه ثاني عشرها الاطراد وعدمه فالاول
علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر ومع ... دون الجزئي ويصح
الاطلاق على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها واختلفوا في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه
على قولين احدهما دلالته على ذلك وحكي القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في كتاب التهذيب وثانيهما عدمها وهو مذهب جماعة من العامة والخاصة منهم الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره وهو ظ العلامة في النهاية حيث ذكر الايراد على دلالته على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره حجة
الاول انه مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه
اما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم
استهجانه في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها في قولك اسئل
القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او بعثت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذا يصح اعتق رقبة ولا يصح مات رقبة ويطلق اليد
على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا يصح في ساير المقامات الى غير ذلك مما يظهر بملاحظة موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال
بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول يدل على الحقيقة والثاني على
المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه وقد يورد عليه بان المجاز وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان
الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كما في استعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى
ذكر القرينة المعتبرة في المجاز وح فيكون الاطراد اذا اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها لوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه وهذا هو حجة القول الاخر
المانع من دلالته على الحقيقة وحيث ان الاطراد كما يوجد في المجاز فلا يصح جعله علامة للحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد في العلامة وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجاز انما
يكون في احاد منها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الاوضاع لان الاطراد المعتبر في العلامة مما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظرا الى مدار
الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ وقد يمنع الغلبة المدعاة فان معظم المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالبا في ساير
انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير المشابهة وح فلا يبقى ظن بكون المعنى الذي فهم اطراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام كما
اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطردا مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه ح قد يصح
الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه له نظرا الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازا مرسلا امكن اثبات الوضع بالاطراد نظرا الى ان
الغالب في المجاز المرسل عدمه واما اذا دار الامر بينها وبين الاستعارة او بين الثلثة لم يصح ذلك حسب ما عرفت واعلم انه يمكن ان يؤخذ الاطراد على وجه اخر يراد به اطراد
استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وساير الاحوال مع انضمام القرينة وبدونه ونرود(؟) انه ... كذلك في الاستعمالات من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات
ح يتم دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما لم يوجد هناك قرينة
صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت حاجة الخطاب كما هو المعروف في المفروض
في المقام وجود القرينة في الجملة والا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له غاية الامر ان تكون القرينة منفصلة قلت ... ذلك مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال
فقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون في تاخير القرينة تفويت للمقصود وح فلا ريب في المنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب وليس مقصود القائلين بجواز تاخيره عن
ذلك جواز ذلك كليا كما نصوا عليه وسيأتي في محله انشاء الله فان قلت ان استعماله كذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة
الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص في استعماله فيه على النحو المذكور فيمكن استنباط
ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتد بشانه وقد لا يعلم خصوص المستعمل فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو
المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف فلا مانع من اعتباره امارة مستقلة بملاحظة ذلك وان اتحد الوجه في استفادته منه في المقام
والظ انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصححة للاستعمال المجازي او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة والمقتضي

منها مجرد الانهام فتدبر في هذا المقام هذا وامّا دلالة عدم الاطراد بالوجه المتقدم على المجاز فقد اثبتها اكثر من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي
في ربه نظرا الى عدم اطراد بعض الحقايق كما سيجي الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل من المعاصرين الا انه ذهب الى حصول الاطراد في المجازات على نحو الحقايق
ولم يعتبر العلاقة المذكورة على وجهها وستورد بعض ما ذكره في بيانها وذكر بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعض اخر الى كونه دالا على نفي الوضع النوعي خاصة
فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع فيها عاما او خاصا والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى لما صح التخلف ضرورة قضاء الوضع
بصحة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال في ساير الالفاظ الدائرة في الاستعمال وقد يورد عليه بان بعض
الحقايق ايضا مما لا يطرد استعماله في الموارد ولا يصح اطلاقه على كل من مصداقه مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى واطلاق السخي عليه واطلاق
الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير الزجاج واطلاق الدابة على غير ذات القوائم الى غير ذلك ويدفعه ان المنع من الاطلاق في الاول
شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع ايضا اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل
عليه تعالى وورد فيها ايضا يا ذا الجود والسخاء مخاطبا اياه تعالى مضافا الى ما قد يقال بعد تسليم عدم الاطلاق عليه تعالى في اللغة ايضا من ان الفاضل هو العالم
الذي من شانه الجهل والسخي هو الجواد الذي من شانه البخل فعدم اطلاقهما على الله تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تعالى والمنع من اطلاق الابلق على
غير الفرس لاختصاص مفهومه بها فانه الفرس ذات اللونين ونقول انه تخصص بها في العرف بعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخيرين لا لاختصاص
لها لغة بما ذكر والاطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبة اليها وعدم الاطراد فيهما انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات
العرفية لا انه ناقض لدلالته على المجازية ومما يورد عليه ايضا بلزوم الدور فان العلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم
بعدم الاطراد ضرورة لزوم الاطراد في الثاني حسبما مر فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفعه ان العلم بعدم الاطراد
انما يحصل من ملاحظة موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا انه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في
المجاز ولا بعد العلم به اذ لا توقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضا مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته عليه
والوجه في المنع من عدم الاطراد في المجاز هو ما ذكره الفاضل المذكور من انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة ولو كان في
صنف من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لكن لا ريب ان المجاز محصور فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في مورد
الرخصة وان اريد به ان المجاز غير مطرد بعد تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به فممنوع لما بيّن من ان الوضع في المجاز كاوضاع الحقايق يقتضي صحة
الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس المراد به شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود من عدم اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي
فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غير ذلك من موارد الاستعمال وتوضيح المقام حسبما مرت الاشارة اليه ان الامر في العلايق
دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في التخاطبات وذلك مما يختلف بحسب المقامات فقد يختلف بتبدلها بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح
استعماله فيه في مقام دون اخر الا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس او البيع او الشراء او الضحك ونحوها
مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال النهر في مائه فانه يصح عند تعلق الجريان او الوقوف ونحوهما به فتقول جرى النهر ووقف النهر ولا يصح ان تقول
جمعت النهر واخرجت النهر اذا جمعت مائه او اخرجت الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ و
الاعطاء دون ساير المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع له
لم يتخلف عنه صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شدة الارتباط وضعفه واستحسان العرف لاستعماله
فيه واستقباحه وما ذكر من انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف فاسد اذ بعد انه اذا تحققت العلاقة مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة
الاستعمال ففيه مع ما فيه من المنافاة لما قرره اذ لا مانع اذن من قضاء الاذن العام بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدم الخاص على العام
فالاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود المقتضي اذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله انه غير مفيد في المقام اذ عدم امكان التخلف لا يجدي فيما هو بصدده لاختلاف
الخصوصية الملحوظة في الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصح الاستعمال في بعضها دون اخر فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وان اطرد على حسب الترخيص
الحاصل من الواضع فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا يكون
جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في ساير المقامات لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال
ولذا يصح استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة
المعتبرة في مقام دون اخر فيجي فيه عدم الاطراد من الجهة المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلايق في مواردها وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى
خصوص المعاني نظرا الى ذلك فيتعرف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام وهو لهذا الوجه في الوقف عدم حصول الاطراد في بعض الحقايق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في
موارد استعمال اللفظ ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في بعض
الحقايق على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير متحقق الحصول في شيء من الحقايق حسبما مرت الاشارة اليه والوجه في
التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فلان اعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من
جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديته الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه دار الامر في
اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي ومجازا فدل عدم الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات وانت بعدما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد
تعرف وهن هذا الكلام لظهور دلالته حسبما بيناه على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع

الجزئية ايضا ثم ان ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع للشخص حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن ملاحظا الكلية
الوضع او الموضوع له قام فى نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعا بالوضع الخاص لبعض افراد ذلك الكلى فلا يطرد فى الكل وهو كما ترى اذ غاية ما يفيده الاحتمال
المذكور اختصاص الوضع ببعض افراد المعنى الملحوظ وابن ذلك مما هو المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلى الملحوظ فى ذلك المقام فالمقصود
دلالة عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذى لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض
عنه فقد يعلم فى خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم بالاول نظرا الى عدم الاطراد حسب ما ذكره فى دلالته على
نفى الوضع النوعى فتم هذا محصل الكلام فى الامور المثبتة للوضع او النافية له وقد ذكر فى المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهى ما بين مزيف وراجع الى ما قلناه او مفيد
لذلك فى بعض صوره فى موارد نادرة فلا باس بالاشارة اليها ليتبين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة فى المقسم الجامع بين تلك الاقسام
اذا وقع فى كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه حقيقة فى ذلك فى عرف المقسم سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين
تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقه ذاتيا او عرضيا او مختلفا فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين
يرد القسمة عليهما ولا بعض المشترك بينهما بل قد يكون خارجا عن حقيقة كل منهما او احدهما اذ لا مانع من وقوع احدى الصور المذكورة كما فى تقسيم الحيوان الى الانسان و
الفرس وتقسيمه الى الانسان والحمار والى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه فى مصاديق الاقسام ضرورة قضاء القسمة بصدق المقسم عليها فلا دلالة فى
القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم فى الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان
فى مصاديق القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها اقساما للحيوان ابيض عنها بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان فى الابيض والاسود
اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظ ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة ره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة فى الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور فى كلام
اخرين ان التقسيم اعم من ذلك فانه لا دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه فى طى مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه
احدها ان ذلك هو الظ من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظ من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقى ويكون
ذلك اذن شاهدا على عمومه واطلاقه وانت خبير بان ذلك راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة فى متحد
المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله فى غير المفهوم المشترك ايضا لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك دليلا آخر وراء الاصل المذكور نعم يكون محققا للموضوع
حيث يثبت به الاستعمال فى الاعم ثانيها ظهور الحمل فى ذلك فان قضية التقسيم هو حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل فى العرف كون عنوان الموضوع صادقا
على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقى ان كان الحمل شايعا كما هو المفروض فى المقام وما اذا كان الظهور
المذكور من جهة استعماله فى المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقيا
لا ادعائيا كما يتفق فى بعض الصور فى نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هنا لتخارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقى فلا يستفاد من الحمل نعم ان كان
المقام مقام بيان حقيقة اللفظ او بيان مصداقه الحقيقى افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل فى الاول على كون المحمول هو نفس ما
وضع له اللفظ وفى الثانى على صدق معناه الحقيقى عليه لا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا دليلا عدم صحة السلب علامة
عليها بل اكتفوا مكانه بصحة الحمل فان فى تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره فى الصورتين بخلاف عدم
صحة السلب ويومى اليه ان اطلاق اللفظ على معناه المجازى بمنزلة حمله عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذى استعمل اللفظ فيه وحمله شايعا بالنسبة الى الفرد
الذى اطلق عليه كما فى استعمال الاسد فى مفهوم الشجاع والطلاقه على زيد فلو كان الحمل على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت
اى فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان الظ من اللفظ حمله على حقيقته فى المقامين فكما ان عدم صحة السلب معناه الحقيقى عنه كذا يفيد صحة
الحمل حمل معناه الحقيقى عليه فيتحد المفاد فيهما قلت الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازى فى المحمول وبالعكس فان كون الموضوع
هو البليد فى قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازى من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فبتلك الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه
عنه ايضا فمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلا على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضم اليه فى خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة
الموضوع والمحمول هناك لا تقضى بصرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون الحكم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق
ليس الا معناه الحقيقى فى نفس الامر ثم وبما قررنا يظهر ضعف ما يظهر من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على
الحقيقة كان ذلك فى نفسه مارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ فى المقام ثالثها ان الغالب فى التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى
الحقيقى ووقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقى فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه تامل اذ لا بد فى الغلبة المعتبرة فى امثال المقام ان تكون بحيث تعتد ظنا بالمرام
لدوران الامر فى الاوضاع مدار الظن وكونها فى المقام على النحو المذكور غير واضح وما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاغلب ليس على اطلاقه نعم قد يستفاد من
التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام آخر خارج فلا مانع من الاستناد اليه فى ذلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما
هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقى الى جزئياته كما هو الظ من كلام الجماعة والظ جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام الاصولى الى
جزئياته كما هو الظ من كلام الجماعة والظ جريانه فيه فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة فى تعلقها بالمعنى الحقيقى اعتبار كل من الاجزاء المفروضة فى المسمى واندراجه فى
الموضوع له اندراج الجزء فى كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولى فى الثانى فيفيد وضع اللفظ المتعلق
للعموم لما يعم الاقسام المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملا فى معنيين او ازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين او المعانى المفروضة
صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها فى جملة من المباحث الاتية وهو المحكى عن الفاضلين فى والرازى والبيضاوى و

وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر اخر بن حجة الاول انه لو قيل بوضعه للواحد منهما دون الباقي لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين
مخالف للاصل فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقضي بكونه مجازا في كل
من قسميه واقسامه فيلزم زيادة المجاز واجيب عنه بان تعدد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين او الاقسام ايضا اذ فرض استعماله في الفرد
المشترك وفيه ان التساوي كاف في الايراد على انه قد يرجح بتكاثر التجوز في الفرد المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم ارادة عدم خصوص واحد من القسمين او
الاقسام ويمكن ان يقال ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى
يلزم المجاز بخلاف ما اذا قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي او في الفرد المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في
شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة حسب ما قررناه ويدفعه ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف نعم لو ثبت
استعماله في الفرد المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه وتوضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في الفرد المشترك وخصوص كل من المعنيين
او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منهما او يكون الاول معلوما دون الثاني او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في الفرد المشترك مع فرض عدم
ثبوت استعماله فيه راسا وان احتمل جريان الاستعمالات على ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه والاستناد الى الوجه المذكور تخريج محض لا معول عليه في باب
الاوضاع مضافا الى استلزامه للمجاز ايضا وكذا الحال في الاول والثاني ايضا اذ لا سبيل للرجوع الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم
بملاحظة الوجه نعم لو فرض حصول الظن في المقام امكن القول بصحة الاستناد اليه في الجميع كما اذا اطلق على معان عديدة متكثرة مشتركة في امر جامع ظاهر بحيث يبعد جدا وضعه بازاء
ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه لكل من تلك المعاني بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على
زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى ندرة وقوعه في الاوضاع فبملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجح في النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظن
من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا اشكال في الحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه فليس ناهضا بحصول الظن ومع عدم افادته للظن لا عبرة به وظاهر بعض
الافاضل التوقف في الترجيح في الصورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى نظرا الى ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعنيين ان
يكون حقيقة في القدر المشترك وفيه بعد تسليمه ان بلوغ الغلبة الى حد يورث المظنة محل تامل ثم لو كان ناهضا بحصول الظن فلا وجه للتوقف في الصورة الثانية بل الحكم به
هناك اولى اذ لا حاجة فيها الى الالتزام بالتجوز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم التجوز فيما ورد من استعماله في خصوص كل من المعنيين او احدهما
اما الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظرا الى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره فقضية البناء على اصالة الحقيقة
مع اتحاد المعنى في الظاهر وعدم ظهور التعدد على ما مر الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور المؤيد بما ذكر هو المستند فيه ان صح الاخذ به مطلقا او مع افادته
الظن به كما هو الغالب فيه لا مجرد مرجحية المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام ومنها انه اذا قيد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دل ذلك على وضعه للقدر
المشترك بينهما حذرا من التاكيد المخالف للاصل والتناقض والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايضا اذا قام احتماله في المقام والمستند فيه راجع الى المستند في الوجه
المتقدم وقد عول بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المسائل الاتية كما ياتي الاشارة اليه وحكى البناء عليه من العلامة ره في التهذيب وغيره ومنع كونه كما ياتي في كلام المصـ
ره عند استناد البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التاكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للاعم كما مرت الاشارة اليه وتحقيق
المقام ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبتنية على توقيف الواضع وظهور الوضع من ملاحظة لوازمه وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى
ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا في كثير من المقامات غالبا في الاطلاقات وما يجيء الاشارة اليه من الاستناد الى امثال
ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او بنفيها حسب اختلاف المقامات من جهة افادتها الظن في ذلك المقام
او بالنظر الى معرفة حال العبارة من جهة ورود الطواري عليها اخذا بظاهر الاحوال وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما ياتي الاشارة اليه ان شاء تعالى والحال
في اثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك بل لا بد من اثباتها بالطرق المقررة لها ومجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظنا في الغالب بتعيين نفس المعنى الذي
وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه المذكورة في مباحث الدوران في اثبات نفس المعاني غير سديد كما اذا اريد اثبات كون الصلوة حقيقة فيما يعم صلوة الاموات بانا لو قلنا
بوضعها للاعم كان اطلاق الصلوة على صلوة الاموات في الاستعمالات الشائعة حقيقة واذا قلنا بكونها حقيقة في خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها
مجازا او لزم القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل دائما فان ذلك من قبيل الاستناد الى التخريجات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظنا بالمراد في مثل المقام
بخلاف المقام المذكور في الدوران وسيشير المص الى عدم الحجية فيها هناك ايضا مع عدم افادتها الظن في خصوص بعض المقامات والمرجع في مباحث الالفاظ هو الظن دون التعبد
فلو فرض حصول الظن في المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في بعض المقامات اتجه الاستناد الى ما ذكر من وجه انه مقبول للقيد كما اذا شاع تقييد اللفظ بكل منهما على نحو واحد
بحيث يظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرد اصالة عدم التاكيد والمجاز ونحوهما فتدبر ومنها حسن
الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين الذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا وقد يرجح الثاني بمرجحية الاشتراك اللفظي ويمكن ترجيح الاول بان عمدة
لظهور حسن الاستفهام في اجمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والاجمال الحاصل بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظاهر السيد ره حيث استدل
بذلك في بعض المباحث الاتية على ما ذهب اليه من القول بالاشتراك اللفظي نعم ان كان حسن الاستفهام في مقام الاخبار امكن ترجيح الاول من جهة الاصل المذكور سيما اذا لم
يحسن ذلك في مقام التكليف فانه يتعين حمله عليه والحق انه لا دلالة على شيء من ذلك فان حسن الاستفهام انما يفيد عدم صراحة اللفظ في احد الوجهين المذكورين
ولو بقيام احتمال التجوز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال في المقام الباعث لحسن الاستفهام ولا دلالة فيه على اثبات الوضع اصلا ومنها صحة الاستثناء فانها تفيد وضع
اللفظ للعموم فيما اذا شك في وضعه له وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يتم المستثنى اذ صح الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره
بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ويمكن الاستناد الى الامرين منها اذا كان الشك فيهما فنقول في كل من الصورتين المذكورتين انه لولا شمول

اللفظ

اللفظ لما يعم المستثنى لما صح استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازا في المنقطع اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع ولذا اشتهر بينهم انه
موضوع لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه وربما يعتبر في المقام صحته مطردا حذرا عما لو صح في بعض المقامات لجواز ان يكون ذلك لانضمام بعض القرائن وقد
يفصل بين المقامين بان يؤتى باثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الذي تعلق العموم به على فرض ثبوته بدون اثبات وضع اللفظ لما يعم المستثنى
نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطردا دليلا على المشمول للشمول خ ل
الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا يتعلق بغير ما يفيد العموم الا على سبيل الندرة واما اذا علم افادته الشمول وشك في مفاد الامر الشامل اعني المستثنى
منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه وملاحظة المعنى الشامل لذلك هناك فاقصى ما يفيده استعماله فيما يعم ذلك ومجرد الاستعمال اعم من
الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه قرينة الارادة ولا يلزم حينئذ ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى
منه في ظاهر المراد كما اذا قيل خذ من الاساد الا زيدا فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في مثال اللاسع
انتفاء الحقيقة ولا ينافيه كونه لاخراج ما لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المخرج عنه ايضا ومنه ما قد
مما يشير الى ما قلنا ان صحة الاستثناء لا يزيد على صحة الحمل بحسب العرف فكما لم يجعلوا ذلك امارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معنا المجازي
فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصح الاخراج وهذا بخلاف ما تقدم دلالة المستثنى منه فكذا الحال في صحته
على العموم كما اشار اليه الفاضل الجواد وعليه في هذا المقام المذكور ويشكل جريان هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه صحة الاستثناء على سبيل
الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما هو قضيته حده حسبما ذكر في الاستدلال واما كون تلك الارادة على سبيل الحقيقة فلا حسبما اشير اليه في الصورة المذكورة
توضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم وح يكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكره الاحتجاج
ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز وح يكون الاستثناء على حقيقته اذ المفروض ح اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء
كما هو مقتضى حده من خروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضي بخروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه وح لا مجاز في شيء
من الامرين والمقصد في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين الاخيرين وغاية الامر ان يتمسك في اثبات وضع
المستثنى منه للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال بوجهين
احدهما ان يؤتى بان المراد بصحة الاستثناء دليل على استفادة العموم منه في سائر استعمالاته والا لم يصح ورود الاستثناء عليه فيما اذا استعمل في غيره فلا يكون
صحة ورود الاستثناء عليه مطردا بل يختلف فيكون اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة حسبما مر فان قلت
ان ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص وهو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله اولا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصد منه
اخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم اولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير
فلا سواء اندرجنا التخصيص في اقسام المجاز ولا كما لا يخفى فلا تغفل نعم يمكن ان يؤتى الوجه المذكور ولا يفيد كون صحة الاستثناء دليلا على الوضع وانما هو دليل
على جعل اللفظ من موارد اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا بعيدا في اثبات الوضع اسند ذلك اليه ولا مشاحة
فيه بعد ظهور المراد ولا يخلو عن تكلف ثانيهما ان يقول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكان استفادته
منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء معه الا بعد قيامها وهو فاسد والقول بكون نفس الاستثناء
قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة عند وجوده واما الحكم بصحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه مما يصلح
ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم ولا كما
عرفت وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة الحمل في دلالتها على الحقيقة فيفرق اذن بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع الملاحظة قابلا للحمل التوقف ذلك
اذن على قبول معنا الحقيقي له فتم هذا ويشكل الحال في الاستناد الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى
منه مع الاطلاق سواء كان افادته ذلك على سبيل الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا او
ما جائني احد الا زيد فان شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزمة لنفي احادها فالاستثناء اليه في المثال على الوضع
للعموم ليس في محله نعم لو انحصر الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف جمع اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت
كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة الدلالة على القول المخصوص المعلوم كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة الدلالة
على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلافهما
الكلي اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يؤثر ذلك اختلافا في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع
يترتب على اختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه مجازا في الاخر كذا يستفاد من الامدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف جمع
المشترك بحسب اختلاف معنييه كما اشار اليه العلامة في النهاية فان اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جمعه ما يعم ذلك فمسلم ولا يثبت المدعى وان اريد
به غير ذلك فهو غير بين ولا مبين ومع الغض عنه فعدم حصوله الا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر بل الاختلافات اللفظية ككونه اسما في وجه ومصدرا
في اخر اولى في البعث على ذلك ثم بعد تسليم ذلك فلا يجب فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين ولا فان الوجه المذكور على فرض صحته ينفي احتمال
الاشتراك ويعين كونه مجازا في احدهما غاية الامر انه لا يتميز خصوص معنا الحقيقي عن المجازي فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه حقيقة في خصوص احدهما الا ان
يقال انه لا يترتب على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتد بها فلذا خصه بالصورة الاولى ثم انه قد يقال بان اختلاف الجمع دليل على عدم

وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف فتبصره فلو علم كون اطلاقه على احد المعنيين حقيقيا ولم يعلم الحال في الآخر
امكن اذن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب الملاحظة فيحكم ح بكونه حقيقة في خصوص المعنى المذكور فيكون مجازا في الآخر لكونه اولى من الاشتراك
فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين فانما يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه
عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في الآخر من جهة مرجوحية الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الآمدي الا انه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا
على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفي الوضع للآخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى
الامارة في شيء نعم يمكن ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعد بملاحظة ذلك
من امارات المجاز بل الحقيقة ايض ويمكن ان يق بان اختلاف الجمع لم في اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكس ما ادعاه الآمدي اذ لم يعهد تلك الالفاظ بملاحظة معانيها
المجازية جمع مخصوص كما يجوز التوسع في المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه ايض كما هو الغالب فالتزام المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى
المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ له وايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة ايض موضوعة في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها في الجملة
وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقة فيه ايض على ان الغالب بل المطرد تبعية الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع على حصوله في مفرده ايض
ومنها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح الذل ونار الحرب ذكره العلامة ره في النهاية وكانه اراد به غلبة التقييد لورود استعمال اللفظين
المذكورين في ذلك من دون التقييد ايض في الجمع شاهد وبه لا دلالة على المجازية لا يخ عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد معنيي المشترك والاولى في هذا المقام
ما ذكره في الاحكام من انه اذا كان المألوف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على
كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني والوجه فيه ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز ويجري
ما ذكره بالنسبة الى استعمالات العرف العام والخاص ايض والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف اذ لا يستعمل فيه
غالبا الا مقيدا وكذا الصلوة بالنسبة الى صلوة الاموات وفيه تأمل لاحتمال تقييد الوضع في الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف اليه خارجا عن الموضوع واحتمال
كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الآخر على التقييد بالجملة غاية ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في احد المعنيين
المفروضين وتوقف صرفه الى الآخر على وجود القرينة وليس ذلك من لوازم المشابهة للحقيقة والمجاز اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة او لكونه الفرد الاكمل
ونحوه كما هو الحال في كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق والمتن به في خصوص المقام اتجه الاستناد الى ذلك في منها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على مقابلته
للاطلاق على الآخر بخلاف العكس فان ذلك علامة على كونه مجازا في المتوقف ذكره في نهـ والاحكام وزاد الاخير ولا انه على الحقيقة بالنسبة الى الآخر ومثلوا له بقوله ومكروا
ومكر الله وهو غير متجه لعدم نسبة المكر اليه تعالى مكررا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف المذكور وعدم تسليم الالتزام وهو كما ترى
مناقشة في المثال وان كان المقص منع حصول التوقف المذكور مط حتى يكون معيا لتحقق عنوان المسئلة فليس في محله لحصول التوقف في بعض الموارد قطعا كما في قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا لظهور توقف اطلاق الطبخ على المعنى الاخير على المقابلة وح فدلالته على التجوز متجهة الا انه مندرج في عدم الاطراد وليس
امارة اخرى سواه وامارة دلالته بمجرد عدم توقف استعماله في الآخر على المقابلة على كونه حقيقة فيه فغير ظاهر نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له
مستعملا فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفة قائمة بموصوف فان امتناع اشتقاق اسم منه للموصوف مع عدم حصول مانع من الاشتقاق
دليل على كونه مجازا فيه كما في اطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرايحة القائم معناها
بالجسم مع عدم صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد بنته على الايراد المذكور في نهـ الا انه نص على عدم صحة الاشتقاق المتروح وان جنبه بعضهم
الاشتقاق المذكور وورده في الاستعمالات فالظ ما ذكره الآمدي الا ان دلالة ما ذكر على التجوز مما لا شاهد عليه وكفى ما فرض من عدم صحة الاشتقاق في اللغة
ما نسلمه فكيف يفرض انتفاء المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا في بعضها كالفقيه
والمتكلم ولنختم الكلام في المرام بذكر قاعدة في المقام اشار اليها جماعة من الاعلام وهي ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات الى بيانه
يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على اطلاقه ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من اللفظ الوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ
لجزئياته ليكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فليس الكلام في خصوصية الوضع وانما المقص ثبوت الوضع له في الجملة وعدم الاكتفاء في بيانه بالمجاز والاشارة و
نحوها وقد نص على الحكم المذكور العلامة ره في يب ونهـ واطال القول فيه في نهـ في باب العموم واحتج به في اثبات وضع اللفظ في اللغة للعموم وقد حكي اتكاله عن جماعة
منهم السيد والشيخ والآمدي والعضدي والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث
على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل واما الثاني فلظ لامكان الفعل في
نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت ان ذلك انما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو مم
قلت ان قلنا بان الواضع هو الله تعم فظ وان قلنا بانه البشر فالوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات
نعم لو فرض جهله بالحال الخارج عن مجاري العادات سيما فيما يعم به البلية ويكثر الحاجة اليه في المخاطبات الدائرة الثاني ان قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان
كذلك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها الا بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارات
وضم القرائن والامارات وذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني لم
حتى يتوقف بيانها الى التعبير بالاشارة والايهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معان خاصة ثم وضعها لكل ما يناسب تلك
المعاني ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعي الترخيصي وهو كاف في افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال في المشتركات مع تعلق الوضع

التعيين

التعيينى بها فاىّ مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك فالمدعى حصول الوضع التعيينى المخصوص بالحقايق والذى يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على نحو الاعم
قلت لا ريب فى ان الحكمة فى وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس فى بيان مطالبهم والتعبير عما فى ضمائرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما
هو الحال فى اوضاع الحقايق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل فى ذلك لما فى التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة وصعوبة اقامتها فى بعض الموارد و
فيختل الامر ولاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة فى المجاز والحاصلة فى المشترك اذ ليست القرينة المعتبرة فى المشترك الا معينة
على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مرّ بخلاف المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم لما كان فى المجاز فوائد
اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عما فى الضمير من محسنات الفطنة ومعنوية رخص الواضع فيه ايضا لتكميل المقصود ولذا اختاره على الحقيقة فى المحل اللايق به لا ان يكتفى به عن
تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعانى الدائرة والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قلّ ما يحتاج
الى التعبير عنه فى المخاطبات فربما اكتفى فى بيانه بالمجازات لكنا لا نقول انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعانى التى يشتد اليها الحاجة ويكثر
دورانها فى المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك فى وضع اللفظ بازاء
معنى من تلك المعانى فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد كثيرا من المعانى التى يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا يتم ما ذكر
من الاستقراء فان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والعود ونحوها من المعانى المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد
والصفصاف وماء الرمان ونحوها مما يضاهيها فى الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجه
الاول لو تمّت دلالتها على المدعى كذا يصح لما صح التخلف فيما ذكرنا قلت ان من المعانى ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها فى ملاحظة نفسها ولا حاصلة
من اضافة شيء الى غيره ولا ضم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء والنار والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرايحة والطعم
واللون والحسن والقبح والعداوة والحب ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا ليسهل التعبير
عنها فى المخاطبات وقضت ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معانى ارتباطية وامورا غير مركبة حاصلة من ضم المعانى بعضها
الى بعض كالمركبات التامة والناقصة فهناك قد وضع الواضع الفاظا خاصة لمعانيها الافرادية وقرر قانونا فى فهم المركبات بضم الالفاظ بعضها الى بعض وتركيبها مع
اخر تركيبا تاما او ناقصا حسبما يقتضيه المعنى المقصود فجعل هناك اضافة وتوصيفا وتقييدا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعانى المركبة على حسب
اختلاف تراكيبها وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعانى التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعانى اصلا او باوضاع عديدة
فهو ممنوع وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مرّ الدهور والازمنة يحتاج الى التعبير عن جملة منها جماعة
دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فيحصل الامر فيها فى الاوضاع الكلية
المتعلقة بالكليات التى يندرج هى فيها سواء وضعت لذاتها او جعلت مرآة لاحادها فتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات بانضمام القرائن والامارات الى
ان يحصل هناك مزيّة فى بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصى كما فى الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه
لا يوجد فى الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعانى المفروضة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير عنها كافيا فى افهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة اذن
الى وضع الالفاظ لخصوص المعانى المندرجة تحت تلك الكليات ولا يحصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعانى بخصوصها واشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن
اجراء القاعدة المذكورة فى الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية يندرج فيها اكثر المعانى المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة
بازاء المعانى الكلية غير كاف فى جميع المقامات التى يراد فيها افهام المعانى المندرجة تحتها وتوضيح ذلك ان ارادة افهام الجزئيات بواسطة اوضاع الكليات قد تكون بملاحظة كون
ذلك الامر المندرج فى الكلى فردا منه ومصداقا له فيفهم ذلك الكلى بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او
لقيام القرينة عليه فى اللفظ او من الحال فهذا انما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة فى كثير من المقامات وقد يكون بملاحظة ذلك الامر المندرج فى نفسه وح فقد
لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلى كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه بلفظ معنى الجوهر او الجسم ونحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة حينئذ كان الحال
او الاشارة كان فى ذلك تفويت ما هو المقصود من الوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه فى اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه فى الغالب وقد يحتج للقول الاخر بان الترجيح
ما ذكر استنادا الى الترجيحات العقلية فى اثبات الاوضاع اللفظية فلا معوّل عليه وانه مبنى على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه وعدم معارضته لامر اخر فى
نظره وكل ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوى فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه فى اصل المخاطبات
كما هو الحال فى الفاظ العموم ولذا استند العلامة ره الى ذلك فى اثباته واما ما طرأت الحاجة اليه اما لحدوث معناه او لحدوث الحاجة اليه فاما ان يكون الاحتياج اليه من عامة
الناس فينبغى القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ مرتجل بازائه واما ان يكون الحاجة اليه فى صناعة مخصوصة او عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع
لمرتد ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعيينى بازائه مع ثبوت الحكمة فى واضع تلك الصناعة ومعرفتها ويشهد له ملاحظة الحال فى كثير من الالفاظ الدائرة فى الصناعات فيصح
الاستناد الى ذلك فى اثبات الحقايق الشرعية حسبما يأتى الاشارة اليه ثم ان هذا كله فى ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يفهم من القاعدة
المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذ ربما يكون هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال فى الحقايق الشرعية وفى الفاظ العموم فى الجملة العاشرة
اذا دار الامر فى اللفظ بين احد الامرين من الامور المخالفة للاصل فهناك صور عشر للدوران دائرة فى كتب الاصول وتفصيل الكلام فى المرام مع توسعة فى الاقسام ان يقال
ان هناك امورا سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود فى المقام معرفة الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر
عن ساير الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لذلك حد مضبوط يبحث عنها فى الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة نعم يبحث فى الاصول
عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام فى ذلك على وجه كلى والظاهر انه فى الجملة مما لا خلاف فيه وح نقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد

يكون ثلاثها فما فوقها لكن لما كان معرفة الحال في الثاني منها كافية في غيرها فرضوا صور الدوران في الثاني خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي الى احد وعشرين وجها نظرا الى رجوع الترجيح بينها او مساواتها الثلثة ثم ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض او نفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة وقد تفيد معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية وحيث ثبت حجية الظن في اللغات وفي فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع الى الوجوه الظنية المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين فلنفصل القول فيها في مقامين المقام الاول في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه قد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز وهذه المسألة وان مر الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا نستانف القول فيها ونفصل الكلام في وجوهها لكونها من عمدة مهمات في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان يكون حقيقة في واحد مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز ولا دوران بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة الى الحروف ونحوها بناء على ما مر من الاحتمال المتقدم الا ان ما مر اليه من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ على معنيين واكثر غير كاف في المقام بل لا بد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في الطلب مرة واطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق عليه من جهة كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ ح ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع او لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى الواحد او لاحد معان من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولا يتبين ذلك من عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسب ما عرفت فالمحصل ان النزاع انما هو في استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا وجاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز ولا فرق بين ان يعلم تحقق الوضع في احدهما او يجهل الحال في الجميع وربما يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين وهو وهم ضعيف يبادي ملاحظة كلماتهم بخلافه نعم قد يكون المثمر هناك موافقا في معظم الثمرة لمذهب السيد ره على بعض الوجوه كما مرت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقه الى تقديم الاشتراك على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور هو تقديم المجاز والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك علم على الحقيقة ومن هنا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به صورة تعدد المعنى واما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منها يحتاج الى قيام دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفي الوضع بمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفها ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيها بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون الوضع فيه على احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم قيام دليل على تعيين احد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كل من القسمين تابعا لملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالاخر فالوضع المجازي شامل لذلك قطعا اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض ويرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي فانه لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين بل وبملاحظة اخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصي الحاصل فيه المجوز للاستعمال في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب ان قضية الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحة التجوز على امور عديدة لا يقضي بانقلاب الاصل في المقام وكيف ولو صح ذلك لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه اذن من الاصول المثبتة ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك ايضا من الاصول المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على المصحح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو ثبتناه بالاصل اذ ذلك من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه فلا وجه لاثباته وجود الاصل من جهة اصالة عدم تحقق فرعه ومثل ذلك يعد من الاصول المثبتة الا ما كان من قبيل ما قلنا لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الالتزام بفروعه فلو كان اصالة عدم فرعه معارضا لاصالة عدم الاصل لم يتحقق مناط حجية الجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على الظن واما مع الشك في حصول الوضع

اذن

وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك لانتفاء دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد بالاعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه اذن للحكم به من دون الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكتفي في ذلك بمجرد الشك ويشهد له ما بينا اثبات اللغات على الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن مع عدم حصول الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن توقفها عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه مع عدم حصول الظن ينبغي التوقف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها كما هو المدعى وبعد التسليم فانما يصح الاستناد الى ما ادعى من الاصل في نفي الوضع للمعنى المذكور واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له المنصرف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مرادا للافظ بخصوصه فهو من الامور الوجودية المبتنية في المقام على الظن اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته ولا اقل من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية عليها المرجحة لكل منهما بحسب خصوصية المقامات ولا شك ان المجاز اذا كان موافقا للاصل والاشتراك مخالفا له من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر لافادة الاصل الظن بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة الاشتراك مرجح من بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح يوجب غلبة الظن باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما زاد على المعنى الواحد في الغالب وما هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد عليه تارة ان الاشتراك اغلب من المجاز اذ اكثر الموارد المذكورة في كتب اللغة قد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد وكذا الحال في الحروف والافعال كما يظهر من ملاحظة كتب العربية ثم مع الشك في كون تلك المعاني حقائق او مجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج واخرى بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز فليس كل قلة وكثرة باعثا على حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة للظن ان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب اذ من البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابله ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون الكثرة في المجاز على النحو المذكور محل نظر خلاف وقد يجاب عن الاول بانه لا تامل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك الا ترى ان معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال الظهور مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة للمراد وفيه فوات الحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصد منها عدم الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصود حتى انه قيل بامتناع الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم فاذا لم نقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوائد اخر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يقال ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك ومساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع وفيه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمالات من الامور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الاهم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما عرفت من انه الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثاني بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك بالغة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك فان اغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة المجاز بوجه اخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب اللغة مجازات وح فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد النقض بتحقق المعنى مع البناء فيه على اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مر هناك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد معه فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض الشواهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤن في الاشتراك لاحتياجه الى وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤن فيه اكثر نظرا الى افتقاره الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب نعم قد يقال بانه لابد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعدد بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فتحة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها تابع لها ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقائق وانما رخص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة متفرعة على المجاز واما معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقائق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء فانه وان كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الوارد في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم كما يشهد به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقائق وح فالظاهر من الاستعمال هو الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه

بلغ

الحمل على
ايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي و لم يعلم المراد والسبب الداعي هنالك بعينه داع في المقام اذ ليس الباعث هنالك على
الحمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال و هو ايضا حاصل في المقام والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد وكون الامر هنا
بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما يقضي بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام
قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه
فان استعمال اللفظ في المعنى الاسد في الحيوان المفترس بمنزلة ان يقال الاسد الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتمد بقوله يفيد كون
اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته ثانيها ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر
ان الطريقة جارية في معرفة ساير اللغات اذا اريد معرفتها اذ لم يعهد نص الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها
بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم
الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها ابي اي اخترعها وحكى عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملآنا من غير
فرق في ذلك عندهم بين ما اذا اتحد المعنى او تعدد ثالثها انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى و بنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه
فجعلوا الاستعمال شاهدا على الوضع ومن البين ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضا اذ ليس استعمال اللفظ في المعاني المتعددة الا كاستعماله في المعنى الواحد في افادة
الحقيقة فان كان دالا هناك كان دالا في ذلك ايضا ورابعها يؤيد ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة ولعلمنا ذلك
ضرورة من حال اهل اللسان و ملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظاير ذلك فلما جرت على طريقتهم على
ايضاح الحال في المجازات وتبيين الامر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك
من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها ملاحظة فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز
فان المشترك لا اضطراب فيه نظرا الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز وانه يصح الاشتقاق منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز منه
كلما هو باعث على اتساع اللغة و تكثر الفائدة وانه يتعين ارادة احد معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة
على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا على الوضع والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع
المتعلق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب
الخطاء في فهم المطلوب في الامتثال بخلاف المشترك اذ غاية ما يلزم حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا ففي المجاز مخالفة للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع و
لذا يحتاج الى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال
في الحقيقة مطلقا وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب حصول الظن بالاول
مع شيوع الثاني ايضا و دورانه في الاستعمالات غاية الامر ان يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعد متروكية الاصل في شهرة الفرع الا ان يقوم دليل عليه بل
الظاهر من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول الوضع في خصوص واحد منها لما عرفت من شمول
وضع المجاز لذلك في تصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له ايضا فلا يترتب عليه فائدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقايق في المحاورات مع اتحاد
معاني الالفاظ الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في المقام مضافا الى ان تلك الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا و
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مع تميز الحقيقة من المجاز والشك في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك في الوضع ودعوى قضاء اتحاد المناط في المقامين
بين الفساد فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن ادم الى الان ولولاه لما
امكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع هناك
والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا ماقد
لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه ولذا لم يعد ذلك من امارات الحقيقة وانما اعتبروا عدم صحة السلب واما عن الثاني فبالمنع من
جريان الطريقة على استعلام الحقايق المتعددة من مجرد الاستعمال بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة او ملاحظة الترديد بالقرائن وهي الطريقة الجارية في
معرفة الاوضاع كما هو الحال في الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى كاحد الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والاصمعي
نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من مجرد الاستعمال و هو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مر تفصيل
القول فيه فقياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الاول واعراضهم عن القول
به في الثاني ومن البين بناء الامر في المقام على الظن و هو حاصل بذلك مع ما ذكر في التاييد مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر فيما قررناه
فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج المستدل بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو واضح من انه لا مقتضى للالتزام بحصول العلم الضروري بذلك وحصول
العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف و هو منقوض بالحقايق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها لمعانيها فلو
كان المعنى المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمنا في غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري وكذا
النظري بذلك لكثير من الحقايق والمجازات ماخوذ على سبيل الظن و نقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجازية بمجرد انتفاء العلم الضروري به غريب هذا واعلم انه
بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا واما اذا لم يثبت ذلك فانما يحكم ح بكون احدهما
على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بارادة خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فعلى هذا لا يترتب هنا على

القولين

القولين ثمرة ظاهرة كما مرت الاشارة اليه نعم قد يثمر ذلك في مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسبا للاخر بحيث يصح كونه مجازا فيه ولو فرض انتفاء الوضع بالاخر دون العكس اذ لا ملازمة بين الامرين كما في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح يحكم بكونه حقيقة في خصوص احدهما مجازا او لا يجوز سلك المجاز من المجاز نعم لو كان هناك معنى مناسب لكل منهما صح التجوز فيه هذا على المختار واما على القول الاخر فيصح ذلك مط ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منهما بمجرد وجود القرينة الصارفة عن الاخر على المختار اذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغي التنبيه لامور احدها انه كما يق بترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا يق بترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلثة وهكذا وبالجملة كان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتامل في جريان البعض في البعض الا ان الذي هو العمدة في المقام كفاية في ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وامكن كون اللفظ موضوعا بازائه لكن لم يجد اللفظ مستعملا في ذلك فلا وجه دن للتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في متحد المعنى بعينه فان شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع له دون الاخر ثالثها انه لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا في غيره لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او الطرو وضع عليه بعد ذلك فان منزلة الكلام اذن في تقديم المجاز استصحابا بالحالة الاولى الا ان يجيء في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك ويقضي بالشك فيتوقف رابعها لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فرأينا استعماله في احدهما واستعمل في الاخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في المحاورات لم يحكم به من دون ثبوته بل يبنى على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك في الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين اخرين وحصل الشك في نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطاري من جهة التعيين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا بالحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع والعلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا يبعد البناء على ترجيح الاشتراك ايض ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص حيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايض سيما بملاحظة شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز كما سيجيء انش تعم ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايض ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايض ظاهر مما عرفت اذ الاضمار عديل المجاز والظ ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر ويجري الوجهان في التخصيص فان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المش قام الوجه في ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة لمعنى ثم يستعمل في العرف في معنى اخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا وفي ذلك قولان ذهب العلامة ره الى كل منهما في بعض كتبه والاول محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية وكان الاظهر الثاني اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يثبت ح بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة والوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بان الغلبة بمثابة يورث الظن بل شيوع الامرين غاية الامر ان يكون ذلك اغلب في الجملة وقد عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد يق ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعنى السابق وتركه في ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فت وربما يؤيده ايض ذهاب الجماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الاخر الا للعلامة ره وهو ممن ذهب الى الثاني ايض ومن التامل فيما ذكرناه يتقدح فيه وجه اخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول وعند اهل ذلك العرف فيق بترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني وكانه الاوجه فت ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها ففيه ان الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايض فينبغي ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا يجدي ذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر ان يشك في كون احدهما ناسخا للاخر ومع الغض عن اصالة عدمه لا اقل من التوقف في الفهم لاحتمال الامرين فلا يحصل الا به عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا للاصل وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فرجعه ايض الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة والا فلا معول لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به التمسك بذلك في اثبات قلة المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع ما فيه لا يفيد ظنا في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل ايض ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في اخر ويشك ح في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايض ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك ح في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ايض ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان يجد اللفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى ذينك المعنيين في العرف وانه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل وقضية اصالة تأخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الاخر معلوما من اصله فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له ايض وح فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه واذ يق بوضعه لاحدهما ثم طرو الاخر وضعه للاخر انتصارا في اثبات الحادث على القدر الثابت فت ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين

وجود

بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في حصول النقل وهجر المعنيين فيه ودار الامر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان في اللغة ونقله الى المعنى الثالث لا ريب ان قضية الاصل ح بقاء اشتراكه بين المعنيين المفروضين الى ان يثبت النقل سادسها الدوران بين الاشتراك والنسخ كما اذا قال ليكون ثوبي جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك ح في وضع الجون للاسود ايضا حتى يكون مشتركا فيكون قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من قوله الاول او انه نسخ الحكم الاول ونحو ذلك من غير ان يكون هناك اشتراك بين المعنيين وليفرض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا وح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولانه يثبت باي دليل ظني اقيم عليه بخلاف النسخ اذ لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على سائر الاحكام ولان غاية ما يلزم من الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته رفع ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك اما الوجه الاول فلان الاثبات لوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل او رجوع الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما يفيد الظن به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هنا ايضا وقضية ذلك التوقف في حكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخ عن وجه سابعها الدوران بين النقل والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز لا نعرف فيه خلافا فالاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول والتوقف النقل غالبا على اتفاق اهل العرف العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقايق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما يحكى عن البعض ترجيح النقل على المجاز لاجل ذلك فتفرع عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخه مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل ذلك وبعده اذ ذلك من لوازم المجازية ومتفرعاته ولا يجعل اصالة عدمه مانعا من جريان الاصل في اصله لما عرفت من عدم معارضة اصالة عدم الفروع المترتبة على عدم الشيء لاصالة عدمه فان قضية حجية الاصل الاخذ بمتفرعاته نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امور بعيدة عن نظر العقل على الاصل المفروض امكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل العكس لشيوع التجوز في الاستعمالات ومع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال سيما في اثبات الاوضاع الى التخريجات وقد عرفت وهنه مضافا الى ان لزوم ضم القرينة لو قطوع به قبل حصول النقل فقضيته الاصل بقاؤه فان اريد من اصالة عدم ضم القراين اصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق وان اريد به اصالة عدمه مع لزوم اعتباره فهو واضح الفساد ايضا فظهر بما قررنا ان قضية الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز ثامنها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما في الاستعمالات مضافا الى ان الغالب التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا حقيقته لغة في الزيادة ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى اضمار مضافا كالاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار اذ بعد ثبوت اصالة عدم الاضمار لا يثبت وضعا للفظ سيما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه فبعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لا بد من الالتزام به الا ان يثبت وضع جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل لكونه اكثر ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى وربما كان اضعاف المنقولات حادي عشرها الدوران بين النقل والنسخ ففي المنية ترجيح النقل عليه لانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث الظن بالاول غير معلوم لطريان النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه ثم المقام الثاني في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمال وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى السيد التوقف في الترجيح فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي وكانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظ ولا ترجيح بحسب الظ بحيث يورث الظن باحدهما ويدل على التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل فيه بان الاكثرية الباعثة على المظنة ما اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يقرر بان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فاذا دار الامر بين الخروج عن الظ بين الامرين فالظ ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العام الذي لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندرة فيرجح التخصيص الثاني يحتاج الى الدليل ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص ففي غيره بالاولى او هن العموم بعد تطرق التخصيص اليه حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم لا انه يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف بين الامرين ثالثها انها ما عرفت من شهرة القول بترجيح التخصيص وقد نص جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز او التوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص نادرا فهناك الدوران وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا والتخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج

معظم افراد العام من غير ان يكون فى المجاز مزية باعثة على رجحانه والظ ح ترجيح المجاز ايض لبعد التخصيص كك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه فى بعض صوره ومنها
ان يكون فى المجاز مزية باعثة على رجحانه من غير ان يكون فى التخصيص ما يوجب ضعفه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ فى الشهرة الى حيث ترجح على الحقيقة
بملاحظة الشهرة او يعادلها فلا شبهة اذن فى ترجيح المجاز والا ففى ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يقوى ترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون
الغلبة الحاصلة فيه شخصية بخلاف غلبة التخصيص فانها غلبة نوعية والاظهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون المجاز
نادرا والتخصيص اللازم ايض كك فقد يتخيل اذن ترجيح التخصيص ايض لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو الظ فى خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف ثانيها الدوران
بين المجاز والتقييد والظ ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظ ترجيح التقييد لظ فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا الى ان التقييد قد لا يكون منافيا
لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وان كان خلاف الظ ايض الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفته للظ من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذى يندرج فى
المجاز بان يستعمل المطلق فى خصوص المقيد وما لا تجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل فى شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثانى فهو بمنزلة ساير المجازات
بخلاف الثانى ولا يخ عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد نص العلامة ره فى تهذيبه على التساوى بينهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات فى خصوص
المقامات وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما فى مخالفة الظ ومجرد اشتهار المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا فى المقام بالحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام
هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما فى قوله تع واسئل القرية فلا اشكال ح وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز
نظرا الى كثرته وبما ضم اليه فيه وكلا الامرين فى محل المنع وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكى عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل
على الحقيقة اذ لا مجاز فى الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظ ايضا فان الظ مطابقة الالفاظ للمعانى المقصودة
فى الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظ يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تامل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة الى ذكره بل قد يعد ذكره لغوا فلا
مخالفة فيه اذن للظ بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظ على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعى فى المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة وهى ما كانت دالة
على الكلمات التى اريد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون سقوط شئ منها كان فى الحذف ذلك خروج عن ظ الوضع
الا انه اجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة على المحذوف الا ان قيام الدليل على المنع منه حسبما فصل فى محله وح فقد يقوى بكون التوسع فى المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع
فى الدال فكيف كان يكون ذلك ايض نحوا من المجاز وقد يشير اليه عد الاضمار وبعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف فتم رابعها الدوران بين المجاز والنسخ
وقد نص فى المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظ فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة الى النسخ وندور النسخ بالنسبة اليه وقد يقوى بكون النسخ من اقسام التخصيص فى
فى الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغى اذن ترجيح النسخ عليه ايض ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هنا ما يشمل ذلك بل المراد ما عدا
ذلك لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه مع دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذى مرت الاشارة
اليه نعم لو كان نفى الحكم بالنسبة الى بعض الازمان مندرجا فى التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب
عليك اكرام زيد اذ من القريب ح البناء على تخصيص الحكم بالايام السالفة الا انه قد يتامل فى اندراج ذلك فى النسخ المذكور فى المقام هذا ولو كان وروده مما
يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق
واما مع الشك فيه كما هو الحال فى غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت نبوية يحتمل كونها هى الناسخة او امامية لا يحتمل فيها ذلك لقيام احتمال كونها كاشفة
عن الناسخ فالظ ايض فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف فى الاول وترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد
كما فى قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر فى المقام بين تخصيص العام فى الاول بغير الضارب وتقييد الرجل فى الثانى بغير العالم ووجهها التوقف
فى المقام حتى يظهر المرجح من ملاحظة خصوصيات المورد لشيوع الامرين وتساويهما فى كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد بالنسبة الى شمول
العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا تجوز فى التقييد فى الغالب بخلاف التخصيص وكانه الاظهر وقد
يتامل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق فى خصوص المقيد اذ قد يق ح بكونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز فتم وقد يعد من ذلك
دوران الامر بين اخراج بعض الافراد عن العموم او تقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما فى قوله تع اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا فى البيع يجب
ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران
فى المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد فى كل الاحوال فلا تامل اذن فى ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة و
هو ايض تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب اذن للقول بالتخصيص اذ الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم
بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم فى ساير احواله من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم وبالجملة فهو ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع
بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة ليس الا من غير ان يجئ الدوران بين التخصيص والتقييد فما فى كلام بعض الافاضل من عد ذلك من المسئلة كما ترى
سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظ ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوى للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح واما على القول
برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال فى المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص ايض نظرا الى غلبته وشيوعه فى الاستعمالات سابعها الدوران بين التخصيص
والنسخ فى غير المقام المتقدم ترجيح التخصيص مط وهو الاظهر اذ المفهوم بحسب العرف سيما مع تاخر الخاص بل الظ الاتفاق عليه ح ولغلبة التخصيص على النسخ ولما
فى النسخ من رفع الحكم الثابت ومن مخالفة الظ ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة الظاهر العام كما مرت الاشارة اليه وبما قد
عرفت تقدم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص فى الخاص المتقدم على العام
لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وسيجئ تفصيل القول فى ذلك انشاء الله تع فى مباحث العموم والخصوص عند

العم

المتعددة له ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل منهما في ذاته حسب ما مر واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد يقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا او كان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان في المقام ما ينافي ذلك وهو كلام خارج عن المرام واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ لوجب التوقف ح في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص بالنسبة الى ما بعد وروده للزوم الاخذ بالخاص ح والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده واما الكلام ح في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى ما عرفت من كون احتمال النسخ ح في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتاخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى ساير افراد العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهضان حجة على المط فلا بد من البناء على الوجه المذكور ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت ولو قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحيث ان حجية الاستصحاب على التعبد فلا مانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ والحال فيهما كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظن ان الحكم بالتقديم فيه اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجري في الاول منهما نظير ما مر من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية بترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او بنى على الوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظن كما مرت الاشارة اليه ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظة خصوصية المقام فان كان هناك قد يجا مع اخذ به ولا بد في غيره من الوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على الاخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل بمثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك يشبه الاعتماد على الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتامل هذا ملخص القول في مسائل الدوران و قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منها في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص تلك المقام ولا يعرفك ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفلة عن ملاحظة ساير المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتفاهم في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرنا مع ضم ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به وان كان فيه مخالفة لما قررنا في الترجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررناه والظاهر ان ما فهم العرف على ذلك كما مرت الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرها من ساير الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم ار من حكم بترجيح احد الجانبين والظاهر الرجوع الى فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد قدم الواحد على المتعدد في المقامين بناء على مساوات المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعات الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف ولنختم الكلام في المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غيرها ما بيناه ليكون تتمة للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينها حيث لم ينصب قرينة على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمالات دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون الاشتهار قرينة معينة للمراد لكن قد عرفت ان مجرد الاغلبية غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم يكن هناك شهرة مرجحة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المعاني المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يفيد التعيين اصلا كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من يذهب الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء على كون مراده من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فيرجع الى المطلق وهما ضعيفان حسب ما ياتي الاشارة اليه انشاء الله وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل في بعضها وعدم لزومه في الآخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها او المشتمل على الامور على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في مسائل الدوران فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك استنادا في تعيين المراد الى الترجيحات والمناسبات بل لقضاء فهم العرف به فالبناء على ذلك مبتن على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسب ما مرت الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل وح فان كان احدهما مندرجا في الآخر اندراج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الباقي بالاصل ان كان الحكم هناك مخالفا للاصل والاخذ به من جهة الاصل لا لاستفادته من اللفظ ثم على الاول انما يصح دفع الزائد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا بالجميع الكل واما مع ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث اصالة البراءة انشاء الله ولو علق عليه ثبوت تكليف آخر فالحكم اذن عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص او الاكثر اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالاقل او الاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص او الاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الآخر

فان كان

فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا له دون الاخر والا يرجع الامر فيه الى التخيير او الطرح والرجوع الى اصل البرائة او الاحتياط حسب ما يبتنى عليه في ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا للاصل والاخر مخالفا له اخذ بما يوافق الاصل لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول مؤكدا لحكم الاصل فالتاسيس اولى منه وهو ضعيف والاولى الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معان مجازية ودار الامر بينها فان كان الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذا في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال في لزوم التوقف في الحمل والحكم باجمال المراد الا ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيه اذن على حسب ما فصلناه في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله على جميع المعاني المجازية نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة الصارفة وهو فاسد جدا اما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولو كانا مجازيين فظ واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه من ابعد المجازات في الاستعمالات فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يوهم بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه العلامة في نهاية قال وان تحقق وجوه المجاز ونساويه حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه انتهى وهذا ايضا كسابقه في الوهن لبعد الاستعمال المذكور جدا عن ظاهر الخطابات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك في معنييه غير قاض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به الى اجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون اطلاقه على الكل ابعد الوجوه فكيف يصح على القول به حمل اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففي استنادة القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك في مفهوميه ما لا يخفى وكانه يجرى منه تفريعا على القول المذكور وانت خبير بانه ان صح التفريع في المقام فانما يتفرع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسب ما مرت الاشارة اليه او على القول بظهور المشترك في جميع معانيه الا ان الظاهر ابتناء على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما ذكره في بيان كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محله كيف ولو جاء في المشترك ايضا ثم ان قضيته ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي والنهي او دخل عليه احد ادوات العموم وكيف كان فالوجه المذكور ايضا بين الفساد لا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدة علاقته بها وبعد الباقي وضعفه في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وتداوله في الاستعمالات دون الباقي وكل من الوجهين المذكورين باعث على تعيين المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة وفي كلام بعض المحققين ان السبب فيه الغلبة والاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه وبواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة لغلبته واشتهاره اصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال اليه ومن البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل منع وانما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى وفور الاحتياج اليه في المحاورات وهي قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب ومن الواضح ان مجرد القرب من الحقيقة لا يقتضي شدة الحاجة اليه فالظاهر ان نفس قرب المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا في الفهم الى الترجيحات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل الى فهم اهل اللسان وتبادر ذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسب ما ذكرناه فالمناط في الاقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على انصراف اللفظ اليه بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية في الجملة ومن ذلك انصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ومنه ايضا انصراف نفيها فيما لا يتصف بالصحة الى نفي الاثار والفوائد المطلوبة كما في لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ومنها ايضا انصراف التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها فلا اجمال في شيء من ذلك واما الثاني فلالحاق المشكوك بالاعم الاغلب عليه يجري الامر في المخاطبات العرفية فلا بد من كون الشهرة بحيث توجب نصرف اللفظ اليه في العرف بعد فهم الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشهرية غير كاف فيه بل لا بد من كونها بحيث توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يقتضي اشتهار المجاز الى مساواته للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه مرجحة له على سائر المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وهذا ايضا ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية منها بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية ومجاز اخر فيحمل على الاول نظرا الى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك فيقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ المتداولة يتعين فيها انما ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة نعم هو ظاهر في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون من جهة الشهرة والغلبة بل هو المشهور خلافه كما سيجيء الكلام فيه انش‍ ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعني الشهرة والقرب الى الحقيقة في بعض المجازات فتقديمه على الخالي عنهما واضح وكذا على الخالي عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمالات وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما يشكل الحال اذن في الترجيح والظاهر مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب الى الحقيقة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة لا بد من ملاحظة الراجح منها والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العلما

والخاصة منهم الغزالي والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمصنف والفاضل الخراساني والعلامة الخونساري وجماعة من المتأخرين البناء على الوقف وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكي القول به عن الشافعي ايضا حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا عنها كيف وقد شاع تخصيص العام في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا يستراب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة الثاني ان الغلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن وحجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء مداليل الالفاظ وفهم المراد منها على حصول الظن اذ لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية على التعيين والتحقيق في المقام ان مراتب الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على ساير المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ولا يكون تلك الغلبة بالغة الى حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق اللفظ وقد تكون غلبة استعماله فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا لظن الحقيقة ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على احدهما من دون قرينة دالة عليه وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن الحقيقة فيتعين القول بترجيح المجاز الراجح وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة القرائن لا يعتبر ان تكون علمية بل يكتفى فيها بالمظنة لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن منها ويجري ما ذكرناه في مراتب الشهرة بالنسبة الى ساير القرائن المنضمة الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل ظن الحقيقة ولا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له نعم يوجب وهن الظن الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك فيعادل لمنتها الظن الحاصل من الوضع فيقضي بالوقف عن الحمل على الحقيقة والمجاز فلا يمكن الحكم بشيء منهما فهي وان لم توجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من الحمل على الحقيقة ايضا وقد يترجح على ذلك ايضا وقد يترجح فيقضي بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازي على اختلاف مراتبه في الظهور فليس الامر في اللفظ دايرا بين حمله على الحقيقة او المجاز بانه ان وجدت قرينة صارفة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يتراءى من ظ كلماتهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو الوقف عن الحملين لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب ترديد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واقل مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد ما ذكر في تفصيل القول فظهر بما قررنا ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك درجتان اخريان للغلبة فوق ما ذكر قد مرت الاشارة اليهما وهما خارجتان عن محل الكلام لخروج اللفظ معهما عن حد المجاز واندراجه في الحقيقة وما قد يقع من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مط نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى اشتهر ان اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصا قبل الفحص عن المخصص نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بانه ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى والباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب التفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال … اللفظ في خصوص المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك وكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع … اللفظ غالبا عند الاطلاق في مجاز او مرتبة من التخصيص مضافا الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب بالقرينة الصارفة ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرفا … لا يخفى على المتأمل على نحو ما اذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرينة المفادة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارجية على ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقايق غير ظاهرة بل من الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات العرفية والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقايق دون المجازات وانما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعات بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد مرت الاشارة اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجورا او قامت قرينة على عدم ارادة الاخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور والحمل على المجاز فان كان معناه المجازي مشهورا في الاستعمالات فالظ تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى حقيقيا او التوقف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازي وجهان ومنها اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب الى الحقيقة او الابعد منه تعين الاول مع كون النقل حاصلا بالتعين لكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول النقل بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا كذا قيل وانت خبير بانه ان علم تحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا مجال للشك والا فمجرد الاقربية غير ناهض بذلك لتفرع النقل على غلبة الاستعمال وهي مما تتبع شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما انه ليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة كونه غالبا في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه ومتعين بما تقرر ذلك كون المعنى المذكور هو الشايع في استعماله لافتقار غيره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع والائمة عم واختلف معناه بحسب اللغة والعرف العام فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتأخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه واما الاشكال فيما اذا لم يثبت احد الوجهين فدار الامر بين حمله على كل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعزي الى الشيخ والعلامة والشهيد والبيضاوي القول بالثاني وهو الظاهر اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وما في كتب اللغة لبيانهم غالبا للمعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك حكم الاكثر ممن عرف رأيهم بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد

وقد حكى بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة حجة اخرى على ذلك لابتنائه على المظنة الكافية في المقام وقد يستدل على ذلك ايضا باستصحاب استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي ص وبانه لا مجال للتأمل في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولا ذلك لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له في اللغة واستمراره الى وقت صدور الرواية وهو باطل بالاتفاق والكل ضعيف بوهن الوجهين اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل في زمانه ص ونهاية في المدة المذكورة ايضا ولو سلم فليضم اليه زمن النبي ص وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع فلا عرف اذن في زمانهم ص بل وكذا في ازمنتهم اذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من جهة استظهار اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل ولذا تداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شأن نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم اللغة اصالة تأخر الحادث اذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل ويضعف ان الاصل المذكور لا معول عليه في المقام الا بعد افادته الظن بمؤداه لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنة وحصول الاستفادة من العبارة فمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا يذهب عليك ان قضية ما ذكرناه انه لو شك في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافقه احدهما وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون اثباتا للغة بالترجيح بل هو من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار الشريف الاستاذ ره ويحكى القول به عن ظ السيد والثاني محكي عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتأخرين منهم صاحب [illegible] واختاره في الفوائد الحائرية وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام ان يق انه اذا صدر الخطاب من خصوص المتكلم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحدا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك العرف وكذا اذا لم يكن للمحل او المخاطب او المتكلم عرف مع اتحاد الآخرين وانحصار الحال فيه في عرف المحل او المتكلم او المخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى انحصار العرف في معنى واحد وان اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل او موافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب او موافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للآخر فهذه ايضا وجوه سبعة يقع التأمل فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الظ من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه او الوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه ان ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم وليس ذلك الا من جهة ظهور جريه في الكلام على وفق مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعته في الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور حتى يقضي بالوقف بين الامرين فالظن المذكور متبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظ عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور وفيه انه لما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه قضى ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجهة واي بعد في خفاء الغلبة المذكورة عليه وكم له من نظائر في سائر المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك مما يعادله او يترجح عليه وقد يومي اليه ملاحظة ما احتجوا به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد دلالة القرينة وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصل الى الحكم وايضا قد ورد ان النبي ص والائمة ع انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالوقف كون اللفظ اذن مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وقد ظهر ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف المتكلم للبلد فلا ريب في الظهور وظهور الحمل على العرف المذكور ح مما لا ينبغي التأمل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في هذه الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب عرف المحل فلا يخلو المقام عن اشكال لاتباعهم عرف المحل كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه فللتوقف فيه اذن مجال سواء وافق عرف المخاطب ولا وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم متعلقا ببلد المتكلم فيحتمل قويا ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه في المقام قدرا يعتد به سيما مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب ولو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال وان كان ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلاثة فقوى تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من الدوران فيما اذا كان المتكلم عالما بعرف المخاطب والمحل واما مع جهله بهما فلا تأمل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم والمخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض ويكون المعنى الثابت عند

بعضهم هو المعنى اللغوي والعرفي وبالجملة المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم او المخاطب او العام والمحل اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها ظهورا او
خفاء بحسب المقامات الخامس عشر انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية وغيرهما اقوال ثالثها انها اعني الالفاظ غير موضوعة لشيء من الامرين
وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والمهيات مع قطع النظر عن الوجودين ورابعها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع
قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن الابهام
فبالحري توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يحتمل في بادي الرأي وجوها احدها ان يراد بوضعها للموجودات الخارجية على
ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يراد بوضعها
للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان تكون موجودة في الخارج او لا ويحتمل ان يعتبر
المذكورة الوجوه الثلثة باعتبار كونها خارجية وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة
وما يكون نفسها امرا خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك ورابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها
ان تكون خارجية او ذهنية او اعم منهما ولو كان تقديرا كما في الممتنعات او لم يكن تقديرها الا بعنوان الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية
باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية اما نفس
الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة لما يطابقها في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او لما يطابقها في الذهن ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة
على الصور الذهنية الدالة على ما يطابقها حسب ما ذكر فيكون تلك الامور الخارجية او الذهنية مدلولة للفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل
من حيث تقيدها بكونها معلومة وربما عبر عنها بالصور لاتحادها معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينها بتحليل العقل واطلاق الصورة على ذلك مما لا مانع منه
وقد تكرر اطلاقها عليه في كلماتهم ويحتمل هناك وجوه اخر في بادي الرأي كان يكون المراد وضعها بازاء الصور والادراكات بنفسها او يكون المراد وضعها بازاء المفاهيم
المقيدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ ذلك قيدا او شطرا على حسب الاحتمالات المتقدمة
لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا والظاهر ان شيئا من ذلك مما لا يقول به احد اصلا اذ لا معنى لكون الالفاظ اسامي للامور الذهنية بنفسها ضرورة دلالتها على الامور
الخارجية قطعا والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة والاستفادة غالبا والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك وكذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها
للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له او قيدا فيه واضح الفساد اذ لا دلالة في اللفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام في ذلك ان شاء الله والمراد بوضعها
للمفاهيم اما مطلق المفهوم الشامل الحاصل منها في الذهن والخارج وان لم يكن الاول من مصاديقه الحقيقية او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها
حسب ما ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه ويعرف مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى على المتامل فيما ذكرنا ثم انه قد يستشكل
فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون الوجود الذهني ملحوظا في وضعها على احد الوجوه
المذكورة نعم هناك معان لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها لكنها امور كلية ايضا فلا يتجه التعبير عنها بالجزئيات وقد يوجه بان اسماء
الاشارة اذا اشير بها الى المعاني الحاصلة في الاذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون الموضوع له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتاخرين
الا ان حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد وان كان المقصود منه هو الاول وان كان التعبير عنه بما ذكر غير خال عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها
وبين سائر الكليات في عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقضي باعتبار الوجود الذهني في وضع اللفظ بازائها هذا ولا بد من التنبيه بعد التامل فيما قررنا من الاقوال المذكورة
الفرق بين هذه المسئلة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مداليل الالفاظ وعدمه حيث يمكن القول بكل من الوجهين على كل من الاقوال المذكورة وليس
اعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيا على كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية بل يمكن القول به ولو مع البناء على القول المذكور والقول باثباته على القول
بوضعها للامور الخارجية ايضا فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد انه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي
او الذهني فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلقة للاوضاع هل هي الامور الخارجية او الصور الذهنية او غيرهما وهذا القائل قد زاد عليه زيادة فجعل
الموضوع له هو الامر الخارجي لكن على حسب الاعتقاد او الصورة الذهنية للشيء على حسب الاعتقاد وان لم يطابقه بحسب الواقع ويشهد بالفرق بين المقامين انه لم ينقل
هناك قول بالتفصيل والقول بالتفصيل معروف في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الالفاظ مذهب سخيف قد اعرض المحققون
عنه والمنقول على فساد القول به ولم يقل به الا شذوذ من الناس ممن لا تحقيق له ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من الفساد ولا يدرى ان المعتبر عندهم في الاعتقاد
الملحوظ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب او المكلف فظاهر ما حكي عنهم الاخير وهو لا يجري في الاخبارات الا ان يفصل في ذلك بين المقامين واما
الخلاف في المقام فهو معروف بين الافاضل الاعلام قديما وحديثا والحق في المقام هو القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية مطلقا بالتفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان
الالفاظ انما وضعت للمهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وان لم يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث
حصوله في الخارج وبملاحظة كونه امرا خارجيا وان لم يتحقق له حصول في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظية الموضوع في القضية المقدرة فان المراد بالانسان
في قولك كل انسان حيوان هو الانسان الخارجي حيث حكم على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد والتراب ثقيل ونحو ذلك فان
المقصود بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم تكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجي فالموضوع له هو تلك المهيات
بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه لكنه ملحوظ في وضع اللفظ بازاء تلك المهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ
بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظة صورته الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء
كانت حاصلة في الذهن وفي الخارج ليكون حكاية عن الاعم من الموجود في الذهن وفي الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارجي فالمفاهيم التي من شانها

الاتصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجية وان لم توجد فى الخارج اصلا كالعنقا
بل ولو كانت ممتنعة فى الخارج كشريك البارى فانه انما يراد به الامر الخارجى المشارك للبارى فى صفات الكمال واما ما لم يكن من شانها الاتصاف بالوجود
الخارجى كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها فهى ايضا قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانا للافراد الموجودة بوجودها اللائق بحالها وان كان
حصولها فى الذهن والحاصل ان الكلية ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصورا عند
العقل بل من حيث كونه عنوانا الملاحظة تلك الحيثية الحاصلة فى المفاهيم الكلية من الانسان والحيوان او غيرهما وان كان حصول تلك الحيثية فى الذهن خاصة
واما ما كانت من شانها ان تكون فى الخارج وفى الذهن معا فهى موضوعة بازائها بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة بازاء المفهوم المذكور من
حيث كونه عنوانا للافراد الذهنية والخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصلها فى ظرفها اللائق بحالها من الذهن والخارج من غير ان يكون
ذلك التحصل جزء من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك الجهة سواء كانت تلك الحيثية حاصلة لها فى الواقع اولا
وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كائنا ما فى الذهن او الخارج او ما يصح تقدير وجوده كذلك كما فى العنقا وشريك البارى واما ما لا يكون
له وجود فى نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على حسب التقدير كاللاشئ واللاموجود ونحوهما فقد
يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق فى ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الالفاظ ومقصودا افهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها
فى الذهن هو وجودها اللائق بحالها وليست تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثية قلت لا شك ان الوجود الخارجى والذهنى غير ملحوظ فيما
له لفظ العدم والنفى وامثالهما بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا فى العقل قد وضع له لفظ
العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقق له فى الخارج ولكون اصلا فحيثيته هى حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع
اللفظ له فحيثية حقيقة العدم هى حيثية البطلان واللاشئ المحض وهى بتلك الحيثية مراد بتلك اللفظة فالحال فيما وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو سائر المفاهيم
غاية الامر ان حيثية الحقيقة فى سائر المفاهيم محصلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك الحيثية فيها هى حيثية
العدم الصرف واللاشئ المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودى به ان يتعلق به الوضع قلت لا مانع من ذلك فان المفهوم المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل و
يتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونه موضوعا له هى حيثية اخرى يظهر ذلك بملاحظة ما قررنا فى الجواب عن شبهة الحكم على
المعدوم المطلق بعدم امكان الحكم عليه ايضا والمتحصل ان تلك المفاهيم انما تكون متعلقة للاوضاع من حيث كونها عنوانات لحقايقها فى نفس الامر من غير فرق
بين ان يكون حقايقها قابلة للوجود الخارجى والذهنى او كليهما معا او غير قابلة لشئ منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها هى
حيثية الوجود والتحقق كما فى مفهوم الوجود او حيثية العدم والبطلان كما فى مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها
من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك اذ لا ينساق منها الى الذهن الا نفس المفاهيم
على النحو المذكور مع قطع النظر عن وجودها بحيث يشمل تصوراتها الذهنية بل انما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عنوانا لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم
فى الذهن الا من جهة كونه آلة لملاحظة ما عين اللفظ بازائه ومرآة لمعرفته فهى من حيث حصولها عند العقل مرآة لملاحظتها فى نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها
وهى بالحيثية الثانية قد وضع اللفظ لها الا ان حصولها فى الذهن انما يكون على الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها فى العرف قابلا للحكم عليه
بالوجود الذهنى والخارجى على حسب اختلاف المفاهيم فى قبول الوجود من غير تحقق الحصول بالوجود اللائق به ولهذا صح حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم مجوز
ولو كان الوجود ماخوذا فيه شرطا او شطرا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة السلب المعنى المفهوم من تلك الاسامى بحسب العرف عن صورها الذهنية وتصوراتها
الحاصلة عند العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها غير حصولها فى العقل دل ذلك على عدم وضعها للصور
الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرفت ان الحقايق التى يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ قد تكون امورا خارجية وقد تكون
غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجى فى وضعها فتعين القول بوضعها للمفاهيم على النحو الذى ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة
بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة لنفس الصور من حيث كونها مرآة لملاحظة ما تعلقت بها وح فليس الملحوظ بالدلالة الا الامور الخارجية
والمعنى المذكور من غير ان يكون الصورة ملحوظة اصلا اذ ذلك قضية كونها مرآة فان ذات المرآة غير منظور اليها اصلا فى لحاظ كونها مرآة فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور
عدم كون الصور الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها مرآة لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح قيامه فى المقام فى بادى الراى الا انه فاسد بعد
التامل فى العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآة الا ترى انه يصح ان يقال فى العرف ان الصورة الحاصلة من التمر فى الذهن ليس تمرا وان اخذت مرآة لملاحظة الحقيقة
الخارجية من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انه يصح سلب التمر مثلا عن الصورة الذهنية مطلقا سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآة لملاحظة غيرها ثالثها ان
المعانى التى يحتاج الى التعبير عنها فى المخاطبات انما هى تلك المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنية ووجوداتها الخارجية وانما وجودها فى الخارج من جملة احوالها
فينبغى ان يكون الالفاظ موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجية والذهنية قد تكون مقصودة بالافادة والموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا بان يكون موضوعا للعين
الوجود الخارجى والذهنى لعدم امكان حصول الوجود الخارجى فى العقل ولا حصول الوجود الذهنى الحاصل فى ذهن فى ذهن اخر ومن البين ان الغرض من وضع الالفاظ هو
حضور المعنى فى الذهن بواسطة اللفظ بل بوجه من وجوهه اعنى المفهوم المذكور الصادق عليه هو عنوان كاشف عنه [illegible]

الى انسداد باب الحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المتداولة وهو مع مخالفته للاصل ضرورة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بقيد بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما استعملت في الامور الذهنية من حيث كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية فقضية الدليل المذكور ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن وذلك مما لا يتوهمه احد في المقام كما مر واما وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية والة موصلة اليها فغاية ما يسلم من ملاحظة الامثلة المذكورة وغيرها هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى تلك الامور حيث جعلت مرآة لملاحظتها فوقع الحكم عليها ثانيها المعارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من المستحيلات وغيرها كشريك الباري واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرؤس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في الخارج حتى يعقل كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها المعارضة ايضا بصدق احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن مثل قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان المفهوم عرفا من تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء فهي مستعملة فيها قطعا الا ان يكون المراد بها الصور الحاصلة في الاذهان الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك مما هو معلوم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك الالفاظ في تلك المقامات فان قلت ان الانتقال هناك الى الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور الذهنية لعدم امكان احضار نفس الامور الخارجية بواسطة الالفاظ المستعملة من غير واسطة فمن اين يعلم كون اللفظ مستعملا في الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع ان المفروض حصول الانتقال الى الامرين فكما انه يحتمل ان تكون مستعملة في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة حيث انه لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعمل فيها من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها الانتقال الى الخارج فان الانتقال الى الصور من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية قلت لا ريب ان الصور الذهنية الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة الخارج بها فليس المفهوم من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غاية الامر ان الانتقال اليها في الواقع انما كان بواسطة صورها وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني فان دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه فمعنى اللفظ في الحقيقة غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة اعني الصورة الحاصلة فتلك الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتأمل ويمكن دفع الثاني بانه انما يتم المعارضة المذكورة اذا كان المراد من وضع الالفاظ للامور الخارجية وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجي جزءا للمدلول او قيدا فيه ولو اريد وضعها للامور الخارجية بمعنى كون الملحوظ منها ذلك لو كان وجودها متقدما بحسب ما تقدمت الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم قد يصحح المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء ونحوهما والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد لبداهة عدم امكان القول بوضعها للامور الخارجية حيث انه لا مصداق لها في الخارج لا محققا ولا مقدرا ودفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها مجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر ان المتبادر من الانسان والحيوان ونحوهما ليس الا الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان ثم فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قرر المعارضة بالنسبة الى لفظ النوع والجنس والفصل ونحوها مما هي من الاصطلاحات الخاصة ولا بعد في الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايضا ولا يذهب عليك ان التزام التخصيص في المقام وفيما مر مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية على الوجه الثالث اما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر من ملاحظة ما قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه غير مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للمهيات من حيث هي ولا تجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية لحصول المهيات في الخارج الا ان يدعى كون تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من كونه اخص من المدعى لعدم جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للامر كالزوجية والفردية ونحوها فالتزام التخصيص اذن يرجع الى القول بالتفصيل حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون بحصول الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة وهي التي ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة الامور الخارجية والة لمعرفتها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم بحصول الصور لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار طريق العلم بها بذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان الانتقال اليها بحصول صورها الا ان المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت ان الصورة الحاصلة اذا اخذت مرآة للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه حقيقة في الواقع هو الصورة وما ولا فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجية ولا انما هو من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت الظاهر تعلق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عنه فمجرد قيام ما ذكره من الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم اختلاف الشيء في الخارج فدوران التسمية مدار ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بيان ذلك ان من راى شبحا من بعيد فيسميه انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا يطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون الاطلاق غير ما هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا فاطلاق تلك الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون اوضاعها متعلقة بالصور الذهنية حيث ان الاستعمال الحقيقي مدارها وكذا لو لحظنا الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقائقها مختلفة

متباينة

متباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بازاء الصور
الذهنية دون الامور الخارجية حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فليس اختلاف التسمية
بحسب اختلاف الاعتقاد المتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه
اذن لتغير التسمية مع عدم اختلاف المسمى بحسب الحقيقة واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذ من الظاهر دوران التسمية مدار
اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده وبعضه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده المتكلم
خارجيا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم وان خالفه في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلم ان اريد اعتباره فيه مطلقا وقد قام
الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اراد به وضعها للامور الذهنية من حيث كونها مرآة للخارج ففيه مع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مراد القائل بوضعها
للامور الذهنية لظهور فساد القول بكونها موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا مجال للذهاب اليه بحسب ما مر بيانه فيكون ذلك اذن
تسليما لكلام المستدل وارجاعا للقول الاخير اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا
في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي وفيه ان ذلك لا يصحح الاستعمال
اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في اطلاقه نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا ومن الظاهر خلافه لعدم تنادي به
لعدم اندراجه في شيء منها ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح خلافه اذ ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك
لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على هذا القول تكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور
الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع فح ينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها والبناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول
تحكم بل فاسد اذ لا داعي للفرق وانت خبير بما فيه اذ من البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع
وكذا القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقام حتى يعتبر
المطابقة نعم يعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة
المطابقة للماهية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك الماهية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في
المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلطا في الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يقال انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع
تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو
صورة الشبح المذكور بقيد مطابقته بحسب الواقع فتغير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا قضية ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتها والقول بكون
المناط في صحة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح تواردا لاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد فيه
هدم للاحتجاج وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع
انما يصححه بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسب ما مر ومن المعلوم خلافه فذلك اذن شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرفت من
الوجه في صحة الاستعمال على القول المذكور وغاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغير التسمية
مع تغير الشبح ان اريد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به فمم وليس ذلك الا لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنسبة بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة فمم اذ من الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة
الى من يعتقد بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح استناده الى ذلك نظير ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها
لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح بملاحظة الاستعمالات خلافه ويدفعه ما عرفت من انه ليس مراد القائل
بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه
اصلا ولا تقتضي تجوزا في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت وان المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها
مدركات للعقل وح لا تجوز في اطلاقها على الامور الخارجية ايضا ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل
السادس المعارضة ايضا بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الالتفات اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ
الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور والادراكات بنفسها
فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه فالتحقيق في الجواب ان القائل بوضع الالفاظ للامور الخارجية
انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال الالفاظ في تلك المعاني واطلاقها بحسب الموارد من طريق
الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها وح فنقول ان اطلاق الالفاظ المذكورة على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان
يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او باستعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر كذا او هذا الحجر كذا وهكذا اما على الاول فمن البين انه ليس المستعمل فيه لتلك الالفاظ
الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح لا مجال لانكاره بما
على المشهور في تفسير الصدق والكذب من منبطهم وجعل الضعف الايراد الاول اذ بناءا على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه حجرا في اعتقاده وكذا شجرا او انسانا
فذلك انما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الخارجية
وانما اطلقها على الشيء المفروض من جهة اعتقاده مطابقته لها وكونه من افراد ذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي اعني الطبيعة

ودرء القول بوضعها للامور الذهنية ... خلاف ما هو موضوع ... الامور الخارجية ... على حسب الاعتقاد

اللابشرط والملاقاة علی تلك الفرد من جهة اعتقاد انطباقها معه او اتحادها به فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا لوضوح استعماله
فيما وضع له غاية الامر فهو كون استعماله فی ذلك المعنی فی غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة التی استعمل اللفظ فيها وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر
فی الحجر مثلا حتی يرد ذلك فلا يرد ما ذكر اذ الدوران المذكور علی وضع الالفاظ للحقائق الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل المذكور علی فرض
صحته عدم وضعها للامور الخارجية ويجری ذلك لا يتعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هی مع قطع النظر عن وجودها فی
الذهن او فی الخارج ثانيها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب فی الاخبار اذ ليس ما وضع له اللفظ الا الامور الموجودة فی الخارج فاذا كان
اللفظ مستعملا فی معناه كان ذلك موجودا فی الخارج اذ ليس مدلول اللفظ الا عين ما فی الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر ايضا فان الصدق والكذب مطابقة
مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنی لمطابقة الشیء لنفسه وعدمها واجيب عنه
تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتی لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب احضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة
وعدمها بالنسبة الی المعنی الحاضر فی الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخری بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم
واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر فقد يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك فح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة فی الذهن وعدمه
لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون المناط فی الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور
ويدفعه بانها اخص من المدعی فانه انما يفيد عدم الوضع للامور الخارجية بالنسبة الی المركبات الخبرية دون غيرها ويرد علی الاول ان الامر الحاصل فی الذهن
انما يؤخذ مرآة لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما فی الخارج فلا يمكن فرض المطابقة
وعدمها بالنسبة اليه فح مع انتفاء مدلوله فی الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنی الموضوع له لخصوص الموجود فی الخارج والمفروض انتفائه هنا اذا كان الملحوظ مستعملا
فيما وضع له واما اذا فرض استعماله فی غير ما وضع له اعنی المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا يندرج ايضا فی الكذب لان ان يلاحظ كذبه بالنظر الی
اللفظ ومنه ما لا يخفی ومع الغض عن ذلك فيجعل التالی فی الشرطية المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ فی حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة
ظاهرة مما ذكر وعلی الثانی ما عرفت من وهن الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا علی هذا القول واخذ العلم فی معانی الالفاظ مذهب سخيف
لقيام الدليل القاطع علی فساده مضافا الی عدم جريانه فی صورة تعمد الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلی الثالث ان ما ذكره مبنی علی ان يكون المقصود وضع
الالفاظ للصور الذهنية بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لم يذهب اليه احد واما اذا اريد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها
مرآة لملاحظة الخارج او للمفاهيم المقيدة بكونها معلومة بحسب ما مر فلا ورود لذلك اصلا مضافا الی انه لو بنی الامر فی القول المذكور علی ما ذكره فاللازم حق عند
عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب علی القول المذكور ايضا فيكون الالزام مشترك الورود بين القولين نظرا الی كون الواقع بناء عليه هو الامر الذهنی والمفروض
انه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتی يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب علی مذهب النظام دون المشهور وعلی الرابع انه
اذا ثبت ذلك فی المركبات الخبرية يثبت فی غيرها فانه اذا اعتبرت النسبة ذهنية فلابد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتم الحكم لسائر الالفاظ حتی الانشاءات نظرا
الی وضع موادها لذلك فيتبعها اوضاع المشتقات والتحقيق فی الجواب ان يقال ان الدليل المذكور علی فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية
الملحوظة مع الوجود شطرا او شرطا واما لو قيل بوضعها للمهيات بملاحظة وجودها فی الخارج او علی النحو الذی اخترناه فلا دلالة فيه علی بطلانه اصلا اذ لا يستلزم
دلالة اللفظ عليها كذلك وجودها فی الخارج اذ دلالة اللفظ علی شیء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع كان كذبا واللفظ مستعمل فی كان صدقا والا
معناه الحقيقی علی الوجهين ومع الغض عن ذلك فمن البين ان اقصی ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع للامور الذهنية لامكان وضعها
للمهيات ايضا ان فی الالفاظ ما وضع للمعدومات الممتنعة والممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول
بوضعها للامور الخارجية ومنه يعلم عدم دلالة ذلك علی وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع للمهية من حيث هی وعدم ثبوت الكلية بذلك اذ اقصی ما يفيده
ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة فی الخارج علی احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها
للمفاهيم بالنسبة الی وجودها فی الخارج ولو امتنع وجودها كذلك نعم يتجه ح بالنسبة الی المعدوم واللاشیء وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود فی الخارج
وقد مرت الاشارة اليه حجة القول بوضعها للمهيات مع قطع النظر عن وجودها فی الذهن والخارج انها المنساق من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لمعانيها
علی وجود تلك المعانی ويصح الحكم علی معانيها بالوجود والعدم وفيه انه ان اريد بالمهية المفهوم من حيث كونه عنوانا لمصداقه بحسب الواقع فهو راجع الی ما قلناه وان اريد
بها المهية من حيث هی بحيث يعم الصورة الحاصلة منها فی الذهن والموجود فی الخارج فالتبادر المدعی مم بل من البين خلافه اذ لا يتبادر من الالفاظ الا
المفاهيم علی النحو الذی قررناه والوجه فی القول الرابع ما ذكر فی القول بوضعها للمهيات الا ان ذلك لو صح انما يجری بالنسبة الی الكليات واما الامور الشخصية
فلا يصح القول بوضعها للمهية ضرورة عدم كون سائر الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس مهية الانسان من حيث هی وليس هناك مع قطع النظر عن الوجود
مهية غير مهية الانسان يتحصل بانضمامها ماهية الشخص بل ليس فی هوية الشخص الا الماهية الكلية بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود فهی انما تكون شخصا بانضمام
الوجود اليها من غير حاجة الی انضمام امر اخر من العوارض الخارجية وامر نسبته الی الماهية نسبة الفصل الی الجنس فهی اذا انضم اليها الوجود الخارجی كانت شخصا
ذهنيا فالوجود هو الامر الذی نسبته الی المهية النوعية نسبة الفصل الی الجنس تتحصل الشخص من جهته فصيرورتها شخصا انما هی باعتبار انضمام احد الوجودين
اليها ومن البين ايضا استحالة حصول كل من الوجودين فی ظرف الاخر فيستحيل ايضا حصول كل من التشخصين كذلك فالتشخص الخارجی لا يكون الا فی الخارج كما ان الذهنی
لا يكون الا فی الذهن فاذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له فی الجزئيات الخارجية سوی الماهية المنضمة الی الوجود الخارجی وفی الجزئيات الذهنية سوی المنضمة الی

الوجود

الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للمهيات من حيث هي شاملة للوجود منها في الذهن او الخارج فصح ما ذكره من التفصيل قال
بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه انا نريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت
موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وضعا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا
محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات
الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا فالحق ان مراد القائل
هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه قلت ان صح ما ذكره في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية او الذهنية من عدم تعين الماهية مفهوما
الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء عين الوجود الخارجي والذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم فكيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود
الخارجي والذهني اليها وايضا بعد فرض عدم تعين الماهية بملاحظة الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود
الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فيه فكيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون
المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين الماهية بحيث تكون مفهوما يمتنع صدقه
على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكره هو الحق في ذلك بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم على حسب
سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما ان للكلي مفهوما كذلك على ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم
يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآة لملاحظة الخارج جار بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي
حسبما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل جعل النزاع في المسألة مبنيا على النزاع في مسألة المعلوم بالذات فمن قال
بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة يكون معلوما بالتبع من جهة انطباقه معه يجعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات
انما هو ذو الصورة بالنظر الى انه الملتفت اليه والصورة مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشأن في الامور التي يجعل مرآة
لملاحظة غيرها فان من شأن المرآة ان لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسامي للامور الخارجية فعلى هذا يمكن ان يراد بالجزئي في المقام هو كونها اسامي للامور
الخارجية في الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسألة فبناء على ما ذكر من المبنى يتفرع عليه
القول بالتفصيل في هذه المسألة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسألة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور وعليه فيكون النزاع في هذه
المسألة ايضا لفظيا بناء على صحة المبنى المذكور لكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسألة بالمسألة المذكورة واي مانع من ان يكون المعلوم بالذات هو الصور
ويكون ما وضعت لها الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة عند العقل والوضع انما يتبع مورد
الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بانفسها سواء كان المعلوم
بالذات هو الصور او ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهيم تلك الامور الخارجية بواسطة احضار معانيها وجعلها مرآة لملاحظتها فجعل
الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسبما مر سواء كانت معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم يتبين لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسألة
على تلك المسألة وكانه توهم ذلك من جهة كون المعلوم بالذات اعرف في النظر وابين عند العقل فينبغي ان يكون الوضع بازائه وانت خبير بعدم وضوح الدعوى
المذكورة اولا وعدم تفرع الحكم المذكور عليه ثانيا اذ مجرد الاعرفية عند العقل غير قاض بوضع اللفظ بازائه لدوران الوضع غالبا مدار الحاجة وتعلق القصد به في
في المخاطبة فجعل النزاع في المسألة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ اذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ومن
الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسألة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور في كمال البعد
ما يتخيل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية
على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامور
الخارجية فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات
الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجية او لا وعلى استبعاد كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات
الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة او المعلوم المدرك بحصولها فبالنظر الى كون الصورة
هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي الصورة انما يكون بتوسطها يتجه الاول وبملاحظة كون العلم مرآة لملاحظة المعلوم وآلة لانكشافه فلا تكون
تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل الاطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد
بل بين الوهن مضافا الى ما في التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم اذ لا نجد فرقا بين المعلومات الموجودة في كيفية العلم بها كيف ومن البين
عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله او زواله اذا اعتقد بقائه على حاله وما يرى من حصول الفرق بين القسمين فانا نجد من انفسنا
في القسم الاول الالتفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا نلتفت الى ما في انفسنا ونرجع اليه كما ترى لوضوح كون المنكشف في المقامين هو نفس الصور
بذاتها وان لم تكن ملتفتا اليها كذلك لكونها مرآة لملاحظة المعلوم والمعلوم انما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية
هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج او لا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في
المعدومات ايضا اذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير فالملحوظ هناك خارج عن انفسنا بالوجه المذكور ايضا هو ما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من ان
المعلوم في الامور الخارجية هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الامور هي المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فيتعين الصور

او قضيته ذلك بخصوص المعلوم فى الامور الخارجية و بالامر الخارجى من غير ان يكون هناك معلوم آخر بالتبع و هو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلوم فى وقوع
العلم فيما هو معلوم منهما بالذات و ما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح فى كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا ولا تغفل هذا وقد يجعل
النزاع فى المسئلة لفظيا من جهة اخرى و ذلك بحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة الماهية من حيث هى بناء على اطلاقهم اسم الصورة عليها
فى بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك ايضا نظرا الى كونها فى مقابلة الصور نفسها فهى امور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها
ادراكات وارجاع القول بالتفصيل الى ذلك ايضا بناء على ان القول بوضع الجزئيات الخارجية او الذهنية للامور الخارجية و الذهنية انما يعنى بها المفاهيم الجزئية
التى لو وجدت كانت فى الخارج او الذهن وحمل القول بوضعها للمهيات على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور قريب جدا فيرجع الحال فى الجميع الى القول بوضع الالفاظ
للمفاهيم كلية كانت او جزئية ولا يذهب عليك ان حمل كلماتهم على ذلك مجرد احتمال فان كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا باس به والا فلا شاهد عليه
مضافا الى ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هى فى كمال البعد اطلاق الصورة على المهية وان ورد فى كلامهم لكن الظاهر اطلاقها
على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها على الماهية من حيث هى فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب فى ذلك بان المهيات التى توضع
بازائها الالفاظ لما كانت معلومات حين الوضع كان الوضع بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلومة فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك على الماهيات
المعلومة لا يخرج عن بعد اذ مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس المهيات ايضا وان كانت معلومة حين ملاحظتها و قد عرفت بعده عن ظاهر
الاطلاق واعلم انه لو بنى على كون النزاع فى المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هى مسئلة علمية لا يتفرع عليها شئ من الاحكام الفرعية اذ لا شك
على الاقوال فى كون المقصود بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هى مقصودة من تلك الالفاظ او لا لتكون موضوعة بازائها مستعملة فيها او كانت مقصودة
بواسطة ورودها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم مما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة بحصولها عند العقل كما هو احد الوجوه المتقدمة نعم
قد يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما اتى به هو المكلف به كما اذا قال ايتنى بشاة فانه لا بد فى صدق اتيانه بالمامور به من معرفته
بمعنى الشاة ثم اتيانه بفرد يعلم اندراجه فيه فعلا ولا حصول المعنى عن العلم بوضع اللفظ ما اثره فاذا اتى بشاة عالما بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه
وان لم يعلم بالوضع له وكذا لو اتى بالمصداق معتقدا خلافه او شاكا فى كونه مصداقا مع علمه بما كلف به لصدق اتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج
ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا عن الطبيعة التى كلف باتيانها غافلا عن المصداق ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور
ثانيها ان الحصول الماخوذ فى المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحصول عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عند تحقق الاتيان سواء كان
المكلف عالما بالحال او لا نعم لا يتم ذلك على الطلاقة فى العبادات و هو كلام آخر لا ربط له بهذه المسئلة ومن غرائب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفرع امرين
على الخلاف فى المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم اذ كان
الحكم بخصوص ذكره او من قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا باللسان واجاب بان تلك ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزمه الحكم بعدم
الامتثال فيما اذا قرأها مع الغفلة عن صورها الذهنية ولك ان تقول انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المراة الاجنبية فى الخارج اذ مقتضى
الاصل حمل اللفظ على حقيقته التى هى الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال فى امثاله فلا بد له من التزام ذلك والتزام التجوز فى جميع الاستعمالات
وجعل ذلك من الادلة على فساد القول المذكور ثانيهما اعتبار اعتقاد المستعمل او المكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنية وانا طة الحكم
بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال وهذا من اهم المباحث فى الباب وكم يتفرع عليه من الثمرات مثلا امر الشارع بايقاع الصلوة
فى مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسات وامر بترك المحرمات وغير ذلك مما تعلق به التكاليف الشرعية فلو قلنا ان المعانى الموضوع لها هى ما يكون باعتقاد
المكلف يلزم دوران الامر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية وانت خبير بوضوح عدم تفرع شئ من الامرين على المسئلة
المذكورة وتفريع الاول عليها مبنى على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصور الذهنية بملاحظة انفسها لا من حيث كونها مرآة للواقع وقد عرفت
انه لا يحتمل احد فى المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء فى اداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيل
وكذا فى سائر الاحكام الجارية فى العادات والتزام التجوز فى جميع تلك الاستعمالات ومن البين ان عاقلا لا يقول به ومثله لا يليق ان يذكر فى الكتب العلمية ولا ان
يعد ثمرة وتفريع الثانى مبنى على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد فى مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك مما لم
يذهب اليه احد من المحققين وانما ذلك من توهمات بعض القاصرين نعم قد وقع فى كلام بين جماعة من الاعلام فى خصوص بعض الالفاظ كالطاهر والنجس بحسب
الشرع نظرا الى ما يفيده بعض الاخبار وهو كلام آخر ومما يستطرف فى المقام ما قد يسبق الى بعض الاوهام من تفرع حرمة النظر الى صورة الاجنبية فى الماء والمراة و
المنقوشة فى الحائط او القرطاس وهو انما نشأ من الاشتراك فى لفظ الصورة نعم لو ذكر هناك ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن التفريع بناء على الخيال المذكور
الثانية عشر لا خلاف ظاهرا فى كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة فى الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان
يكون الزمان جزءا من مدلولها اذ لا بمعنى اعتبار اتصاف الذوات التى تجرى عليها بمباديها فى خصوص الحال التى يحكم فيها بثبوتها للموصوفات ليلزم القول بالاشتراك
لو قيل بكونها حقيقة فى الماضى بل المراد كون اطلاقها على ذلك فى الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك مصداقا حقيقيا لما
وضع له وقد نص جماعة من القائلين بكونها حقيقة فى الماضى على كونها حقيقة فى القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهم فى المقام و
كذا الحال فى كونها مجازا فى الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال او اريد اثبات ذلك المفهوم له حال الحكم نظرا الى حصوله فى المستقبل فيكون الثبوت المذكور
فى تلك الصفات هو الثبوت فى الجملة الشامل للثبوت فى الاستقبال ايضا فيصح الحمل فى الحال نظرا الى تلك الملاحظة وظاهر ما حكى فى الوافية عن صاحب الكوكب
الدرى احتمال كونه حقيقة فى الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضى ان اطلاقه حقيقى فان اراد بذلك تحكمهم بمجى المشتق للاستقبال كما نصوا عليه

للماضى

للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فهو هنا ظاهر فيهما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذي سنقرره انتهى وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على الصانع غدا كما قد يحكى عنه فهو موهون من وجوه شتى فيهما مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا اذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق فما يظهر من غير واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى وسيظهر لك حقيقة الحال وقد وقع الخلاف في صحة اطلاقه حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين واقوال بان الاشارة اليها وقبل الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها والادلة لابد من بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصود احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة بالمبدأ بالنظر الى حال اتصافه وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي والمستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة الا انه لا قائل باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة اطلاقات المشتقات منصوص به في كلام بعضهم بل حكى عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان الماخوذ في الفعل الملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما اريد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني زيد وهو يتكلم وسيجيء زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في المضي والاستقبال فيعم كل منهما كلا من حال النطق وماضيه ومستقبله وظاهر اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف بما هو من جهة استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما ينصرفان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكى عن ظاهر اكثر العبارات وصرح بعض ان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي الى ذلك ما ياتي من الاحتجاج بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في كلام العضدي حكاية الاتفاق عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم بالمجازية في قولنا ضارب امس وضارب غدا الا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا ظرفا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل انه قد اطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس او الغد سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس او الغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد صدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظة حصوله في الامس او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدأ فعلى الاول قد حمل على الذات الغير المتلبسة بالمبدأ في الحال باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به من الماضي والمستقبل وحمل مقيدا بذلك لا اعتبار على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق حينئذ الا بالنظر الى حال التلبس ايضا الا ان في صحة الحمل المذكور اذن من دون حاجة الى التاويل تاملا وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور وقد ثبت كلامهم في المقام غير خال عن الابهام وكثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان اطلاق الضارب في المثالين على سبيل الحقيقة حسبما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف اذا قيد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في احد الازمنة الثلثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الاقسام الا انه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا واما قولك ضارب امس فيبتنى المجازية وعدمه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي والحال فلا شك في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل والتجوز في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان السبب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع على المجازية في المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه وان احتمل بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر الى كلام العضدي في غاية البعد لظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان يقال انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدأ في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على ذلك ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم له في زمان الماضي والمستقبل وعلى الوجه الثاني اثبات المفهوم المقيد بحصوله في الماضي والمستقبل بالنسبة الى الحال نعم قد يكون دعوى الاجماع المذكور مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي التامل في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق وينبغي حمل ما يتراءى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات مع الاطلاق الى اتصافها به في حال النطق كما في قولك زيد قائم وعالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد اذ قضية الحمل اذن هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق وهو ظاهر وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي اتفقوا على كونه مجازا فيه فمحل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به او لما حصل له التلبس به في الجملة سواء كان في الحال والماضي ليكون اطلاقه حقيقة في الصورتين ثانيها المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظاهر

[illegible]

إنّما الكلام فيه وإن أوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان لكن لا لكونها من جملة الأسماء وعدم اندراج الزمان في مدلول الأسماء من المسلّمات المشهورة كما هو الظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها مضافاً إلى اتّضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات إذ لو كان الزمان جزءاً من مدلولها لدلّت عليه على نحو دلالة الأفعال مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك وقد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتقّ حقيقة في الحال أن يكون الزمان مأخوذاً في مفهومه على سبيل التضمّن ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي أهل العربيّة والأصول في دلالة المشتقّات على الزمان وهو توهّم ضعيف إذ ليس في كلام أهل الأصول ما يومي إلى كون الزمان مدلولاً تضمّنيّاً للمشتقّات كما ستعرف ذلك من ملاحظة أقوالهم وأدلّتهم في المقام والظاهر أنّ الكلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيديّة أيضاً بأن يكون قد أخذ أحد الأزمنة الثلاثة قيداً في مدلولها بحسب الوضع فيكون ما وضعت بإزائها هو الذات المتّصفة بالمبدأ مقيّداً بكون الاتّصاف في الحال على أن يكون التقييد داخلاً والتقييد خارجاً كما عرفت من أنّ القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان أصلاً وإنّما يعتبر في مفهومها تحقّق الاتّصاف في الجملة وليس مقصوده التشريك بين الماضي والحال لتكون دالّة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقّق استعمالها في الأزمنة فظاهر الاستعمال يقتضي كونها حقيقة في الكلّ خرج الاستقبال بالإجماع فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك إذ المقصود من ذلك إطلاق اللفظ باعتبار الاتّصاف في الماضي أو الحال أو الاستقبال لا استعماله في خصوص كلّ من تلك الأزمنة كيف ولو أريد ما يتراءى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمّن كما في الأفعال وقد عرفت وضوح فساده فمحصّل استدلالهم أنّها قد أطلقت على الذات المتّصفة بالمبدأ في أيّ من الأزمنة الثلاثة وحيث دلّ الدليل على كونها مجازاً باعتبار الاتّصاف اللاحق فالأصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتّصاف الحاصل سواء كان في الماضي أو الحال وذلك ممّا لا ارتباط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطريّة أو الشرطيّة كما لا يخفى مضافاً إلى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقّات لفظاً بين المعنيين وقد صرّح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة في القدر المشترك وسيظهر لك ذلك من ملاحظة أدلّتهم أيضاً وأمّا القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك إلّا كونها حقيقة في الذات المتّصفة بالمبدأ على أن يكون اتّصافها به حاصلاً متحقّقاً فيها إذا أطلقت على ذات لا بدّ من اتّصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الإطلاق وأين ذلك من دلالتها على الزمان وأخذ الزمان قيداً في مدلولها فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فإنّها إنّما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الكلام فيه أيضاً على أنّك قد عرفت أنّ الحال المذكورة هي حال التلبّس وليست بالحال المعدودة من أحد الأزمنة وإن اندرجت فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيداً فيما وضعت بإزائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال من مدلولها التزاماً بيّناً بالمعنى الأخصّ للمشتقّات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الآخر لكون مجرّد الاتّصاف ولو في الماضي كافياً في صدقها عنده كما يوجد في كلام بعض الأفاضل ليس على ما ينبغي إذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لإمكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل والاستظهار من كلامهم حسبما سنقرّره انتهى فظهر ممّا قرّرناه أنّه لا ربط للنزاع المذكور بأخذ الزمان في مفاهيم المشتقّات على سبيل التضمّن أو التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من الأقوال المذكورة في المسألة ولا معارضة بين كلمات علماء الأصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرّح به علماء البيان من عدم إفادتها التقييد بأحد الأزمنة الثلاثة حسبما حكي عنهم ثمّ إنّها أي المشتقّات التي وقع النزاع فيها في المقام يعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقّة كالأحمر والأصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يتوهّم خروج اسم المفعول عن محلّ البحث وكذا الصفة المشبّهة واسم التفضيل لظهور الوضع للأعمّ في الأوّل وللخصوص بالحال في الأخيرين ويضعّفه إطلاق كلمات الأصوليّين من غير إشارة منهم إلى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب في كلماتهم بلفظ المشتقّ الشامل للجميع وقد فرّع غير واحد من الأفاضل على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال حرارته مع أنّه من قبيل اسم المفعول ثمّ إنّ الظاهر من كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر أحوالها وأنواعها من غير تقييد لمحلّ البحث ببعض صورها إلّا أنّه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور في كلمات جماعة من المتأخّرين على وجوه شتّى منها ما ذكره التفتازاني من أنّ النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحرّ والعبد ونحو ذلك ممّا يعتبر في بعضها الاتّصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضها الاتّصاف بالفعل البتّة ومنها ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيده والإسنوي وجماعة من المتأخّرين من اختصاص النزاع بما إذا لم يطرأ على المحلّ ضدّ وجودي للوصف الزائل وأمّا مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتقّ على سبيل الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتّفاق على المجاز حينئذٍ قال بعض الأفاضل المتأخّرين لم نجد ذلك في المحصول ولا في كلام علماء الأصول ومنها تخصيص النزاع بما إذا كان المشتقّ محكوماً به وأمّا إذا كان محكوماً عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد حكي التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والإسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما أنّ الأوّلين من جانب القائلين بعدمه ويضعّف جميع هذه التقييدات إطلاق كلماتهم في المسألة وعدم تعرّض أحد من المتقدّمين للتقييد بل وكذا جماعة من المتأخّرين وتصريح جماعة منهم بأنّ تلك التقييدات إنّما نشأت بين المتأخّرين وليس منها تعرّض لها في كلام الأوائل ويشهد له ملاحظة أدلّتهم في المسألة حيث استندوا فيها إلى ما هو من قبيل ما أخرجوه من محلّ البحث ومن هنا حدثت التقييدات لالتجاء كلّ من الفريقين إلى التخصيص حيث ضاق به الخناق في الحكم بالإطلاق ورأوا المعهود فيها القول بإطلاق الاشتراط وعدمه فبنوا على خروج ذلك عن محلّ البحث وكيف كان فمع البناء على الإطلاق في محلّ البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكورة في بعض الوجوه تفصيلاً في المسألة إذا تقرّر ذلك فنقول المعروف بين الأصوليّين في المقام قولان أحدهما عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ وهو المعروف بين أصحابنا وقد نصّ عليه العلّامة في عدّة من كتبه والسيّد العميدي والشهيد والمحقّق الكركي وعزاه جماعة إلى أصحابنا الإماميّة مؤذنين باتّفاقهم عليه منهم السيّد العميدي والشهيد الثاني وأسنده في المبادئ إلى أكثر المحقّقين وفي المطوّل إلى الأكثر وقد ذهب إليه كثير من العامّة منهم عبد القاهر والشافعي ومن تبعه وحكي ذلك عن الجبائي والمعتزلة وعزي إلى ابن سينا وغيره ثانيهما القول باشتراط البقاء وعزي إلى الرازي والبيضاوي والحنفيّة وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية إلى قوم إلّا أنّه قال في أثناء الاحتجاج إنّ الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفيّ بالإجماع وهو يومي إلى حدوث القول المذكور بعده وكونه خرقاً للإجماع ولبعض المتأخّرين من أصحابنا تفصيل آخر وهو أنّ المشتقّ حقيقة في الماضي إذا كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثريّاً بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلّاً في جنب الاتّصاف ولم يكن الذات معرضاً عن المبدأ وراغباً

عنه سواء

عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد او لا وربما يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق
بل يتبع بدوران الامر في كل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبايع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ
والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل في اسماء المفعولين البناء على الاول نظرا الى غلبة وضعها لذلك والاصل في الصفات
المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضا فيلحق المشكوك بالغالب وقد يتوهم خروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول
بعدم اشتراط البقاء وجوه احدها الاصل فانها تستعمل تارة في الحال واخرى في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر اذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبايع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي
سواء كان في حال صدوره او بعدها ولذا لا نجد الفرق بين قولنا فلان ضارب الان وهكذا في غيره وليس ذلك الا للاطلاق الاول وتقييد الثاني
ثالثها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقا عمن وقع منه القتل والضرب وانقضى فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعا
لما يعمه رابعها انه يصح قطعا ان يقال في العرف على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق
خامسها صحة تقسيمها الى المتلبس بالمبدء في الحال والمتلبس به في الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين سادسها صحة تقييدها
بالحال والماضي فتقول زيد ضارب الان وضارب امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين سابعها انها لو كانت لزوم
حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدء فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم
في تلك الاحوال من غير شك ثامنها انه لو اعتبر في صدقها التلبس بالمبدء في الحال للزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال و
التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر
والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والامر والناهي ونحوها على احد اذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول غير قار
الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود وليس الكل والجزء متشاركين في الاسم ليكتفي في صدق التلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام
في الكلام والصدق والكذب والامر والنهي اما الاول والاخير فلكونهما اسامي للحروف الصادرة على الترتيب ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني
والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير حاصل في الحال تاسعها انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق و
السارقة على وجوب حد الزاني والسارق لانصرافهما اذن بمقتضى الوضع الى من تلبس بالزنى والسرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيهما وهو فاسد
لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه
خلاف التحقيق فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة الاستدلال بهما على وجوب الحد الا على من كان مشغولا بالزنا او [illegible] متلبسا بهما دون من
وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه عاشرها ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار ففي الصحيح بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وليس الوجه في ذلك الا صدق الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة
ابي ابرهيم فسئل عن ذلك فذكر ما اوحى الله الى ابرهيم من جعله اماما للناس وسؤاله ذلك لبعض ذريته الى ان قال لا اعطيك الظالم من ذريتك
عهدا فقال ابرهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي والى علي عليه السلام لم يسجد احدنا للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فان الظاهر
من سياقه ان من سجد للصنم لا يناله العهد وليس ذلك الا لاندراجه في الظالم حادي عشرها اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل
لولا صحة الاطلاق على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير متجه لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله في
الماضي فحق تقرير الكلام فيه ان يقال ان اتفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا نظرا الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتق واختصاصه بحكم مخصوص في
ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين آخرين اشار اليهما العضدي احدهما ان اهل اللغة اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو موهون بما عرفت
من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في متعدد المعنى الا ان يرجع ذلك الى الوجه الاول وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور مع انه موهون ايضا بما عرفت مضافا
الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة الاستعمال المذكور اذ جواز الاطلاق على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه
ثانيهما انهم اجمعوا على انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة وتوضيحه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل
فيما اذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل فقد اتفقوا على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وهو ايضا من جملة المشتقات فظاهر اجماعهم
يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي ويوهنه ان ما اجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة
ذلك فيمكن تصحيحه باطلاق الفاعل على المتلبس في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى وقد يقرر ذلك بوجه آخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور
اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه فقضية الاتفاق المذكور ان يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظرا الى كونه من باب
اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظاير هذا الاشتباه في موارد اخرى يأتي الاشارة اليها انشاء الله تعالى ثاني عشرها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل
انه ما اشتق من فعل لمن قام به ولفظ قام هو الفعل في الماضي وقضية ذلك كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال في
الجملة لزم حمله اذن على ما يعمها وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما ان حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال مضافا الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع
بالاجماع فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدء في الجملة سواء كان في الماضي او في الحال وهو المدعى والجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد
الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما فيما اذا كان الاستعمال في القدر المشترك غير محقق الحصول كما في المقام مضافا الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت
في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها فهو اخص من المدعى ودعوى انتفاء القائل بالتفصيل في المقام ممنوع

على ان المتبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل المجازية في غيرها ولا ريب ان ذلك اقوى في الدلالة من الاصل المذكور وقد يورد عليه ايضا بان
ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الاخر والقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم على كونه حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقيا او مصداقا
حقيقيا له لا على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادي النظر واما عن الثاني فبما عرفت من انتقاضه بتبادر خلافه ايضا في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر القدر
المشترك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسبما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى حال
النطق وان كان بملاحظة حال تلبسه به فمسلم ولا يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال
النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي فمم على انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى مما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب
امس في المثال المفروض ليس من محل النزاع لاستعماله حينئذ في حال التلبس حسبما مر بيانه وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الاطلاق ان
اريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتصافه به اعني الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضا من قبيل اطلاقه على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال
النطق فمم وصدق المقيد لا يستلزم الصدق المطلق على نحو المقيد لقضائه بصدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصول
اخر واما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى
لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق
وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في الوقت الملحوظ في اطلاقه عليه مع تسليم صحة التقسيم بالنسبة الى حال التلبس وما قبله ايضا فهو انما يجري في بعض
الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام المدعى على انه معارض بصحة السلب في غيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسبما اشرنا اليها وبنحو ذلك يجاب
عن السادس واما عن السابع فاولا بان التصديق حاصل للنفس في الحالتين المذكورتين غير انه غير ملتفت اليه فيهما وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى
حصوله كيف ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وما يقال من ان التصديق يتوقف على
تصور الطرفين والحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في الذهن غير الالتفات الى ذلك الحصول و
اقصى ما يسلم هناك انتفاء الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحال
وما بين لها وما قد يقال من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير متجه كيف وليس التصديق
الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يقال بمثل ذلك في الظاهر بان المجنون ايضا لا يحتاج المجنون بعد رفع
الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصل من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من الالتفات اليها كالسكر والاغماء فابدال النائم
والغافل بالمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن حينئذ عليه على سبيل الحقيقة
غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وثانيا انه اخص من المدعى
او غير مطابق للدعوى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدأ فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما اذا كان المبدأ فيه حدوثيا فهو
غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه لما سبق منه الكفر والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا
على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جار في المقام وربما يلتزم بعدم صدق المؤمن عليه حينئذ على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم
المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد مرت الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا
يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثا بان ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في
المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات
على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في زمان
وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود فتدبر واما عن التاسع فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من
القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة ولا كلام في جواز استعمال المشتقات
باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة ورابعا بالمنع من استعمال المشتق في الايتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال في الاطلاق حسب
ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الغض عن اسنادها بعدم وضوح دلالتها على المدعى اذ غاية الامر دلالتها على اطلاق الظالم في الاية على المعنى
الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصحح ذلك باطلاقه باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله واما عن الحادي عشر فاولا بان اتفاق اهل اللغة لا يفيد
زيادة على استعماله في الماضي وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه
كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه
في الاعمال مع كونه مجازا فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي
ايضا وثانيا بان استعماله في الماضي في المثال المذكور [illegible] هو من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق وليس
ذلك من محل النزاع حسبما مر القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان اطلاق
الماضي على الحال مما لا مانع منه ولا بعد فيه لجريان التعبير به عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما
عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد مر انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق فحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير مناف

لماشاه

لما ذكرناه ومع الغض عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناها الحقيقي او المجازي في ... بيان مفهوم اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال الثلثة ولهذا يصدق بناء ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة في الصورتين ثم حجة القائل باشتراط البقاء امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والتقي والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما تقرر من كون اوضاعها نوعية ولعدم قائل بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا يتبادر ذلك في نحو القائل والجارح والبايع والمشتري والمعلم والمضروب والمقصود ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فانه يجب كون تبادر الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لئلا يكن ذلك اولى من العكس ثانيها صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة المذكورة بعدم صحته في الامثلة الاخر وقد يقرر ذلك بوجه اخر بيان انه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح السلب المقيد صح السلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا ليس بضارب الان قضية وقتية تصدق لو قتيته تستلزم صدق المطلقة العامة فيصح ان نقول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا لما يعمه فتعين وضعه لخصوص المتلبس في الحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عن المتلبس في الحال ايضا اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الى اخر الدليل واما الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم فعلى الاول يسلم صدق السالبة المذكورة لكن لا يكون نفس السلب مقيدا بل يكون من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة ثم بل هو اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه في الماضي وقد يجاب ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين ويدفعه ان المطلقتين انما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام وايضا لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا عدم صحة الايجاب فانه الماخوذ دليلا في المجاز واما صحة الايجاب فلا ربط له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة الاطلاق العام المنطقي في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة للمجاز والثاني ثم قلت بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض تم الاحتجاج ولو اخذ صدق الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصود وانت خبير بانه لا حاجة اذن الى ضم المقدمة الاخيرة بل مجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المطلوب اذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه حينئذ قاض بعدم وضع اللفظ للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور لان المفروض اطلاق المسلوب وان اعتبر كون السلب في الحال فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب لامكان صحة الاثبات ايضا قلت اولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب لو اخذ الحال قيد الحكم وما يترائى من صحة السلب مع التقييد فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه ثم نعم ثالثها انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها وهو من اوضح فساده وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب تارة بالتزام المنع والتخصيص في محل النزاع لطريان الضد الوجودي في المقام ومحل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك وكون المبدء ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا بان ذلك معارض بانه لو كان موضوعا للحال لما صح اطلاق القائل والضارب والجارح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه والوجه فيها التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة القائل باشتراط التلبس في الحال الا ان ذلك انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلم ونحوها فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمالات ولانه يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها وذلك وان لم يكن ممتنعا الا انه لا اقل من كونه مستبعدا مخالفا للظ وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن ويدفعه ما عرفت في رد ادلة القائلين باعتبار الحال وان المعتبر في صدق وجود المبدء في الحال على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية الى اخر ما مر حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين انهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه فالاولى القول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعة للملكات وهذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعاني مباديها على ما في كتب اللغة وفيه اولا ان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنيا على الكثرة الاتصاف بالمبدء اذ ليس هناك اغلبية في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة الى زمنه عدم الاتصاف بل قد يكون زمنا

عدم الاتصاف به استمرار زمان الاتصاف كما في المعلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن و
المتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدء مع عدم اعراض الذات عنها وعدم قصورها من الاتصاف بها عما فرض في المبادي
المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثا ان ما ذكر على فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في الصور المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في
غيرها فلا اذ لا تري في ذلك عليه مضافا الى ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف كالقاتل والضارب والبايع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة
مع عدم اتصاف الذات بمباديها الا في زمان يسير ومع عروضها عن ذلك فانك تقول فلان قاتل عمرو بعد المسافة بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق منه
عليه انه ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بايع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم الاقدام عليه فظهر
ان جعل المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره مما لا وجه له اصلا واعتبار الاعراض عن المبدء وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك في الصنايع و
الملكات كالبقالي والبناء والعطار والخياط ونحوها فالقضاء الاعراض برفع المبدء عن الصنعة فلا بقاء للمبدء معه والمبادي المأخوذة في الامثلة المذكورة المفروضة
يطلق على الصنعة والملكة فظاهر انه لا يبعد كونها حقيقة في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة خصوصا بالنسبة الى الحياكة فان الشايع اطلاقه
على صاحب الصنعة المعروفة والوجه في التفصيل المذكور اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت
هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد
البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل لغلبتها في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال لاريد به غير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول
لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلثة عن محل البحث حسبما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى
المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك معنى ملحوظا في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم وملاحظة
المشتقات الدائرة في المحاورات الجارية وانا الى الان لم يصح في قائل يكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في غاية البعد كان الوقف في موضوعها
الاولى البناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك اولى من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يتقوى في بادي النظر ان يق بالتفصيل بين
المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال
فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلا في الحال او لا و
في الاخر تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فان ما كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم فيصدق اساميها
بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الامثلة مما اخذ متعلقا
سواء كان من اسماء الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم
والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كانت الصفات المشبهة واسماء التفضيل مأخوذة على جهة اللزوم كان المتبادر منها
هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدء
ايضا ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم يتصدق كك كالمحموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها فان المقص بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم والعموم
من غير ملاحظة تعديه تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالاول كالمرغوب به والمهدي اليه فتتبع صيغ المشتقات في
استقراء اقسامها شاهد بما فصلناه ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما منه ره
قررناه اذ الاوضاع النوعية انما تستفاد من ملاحظة غالب الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما يقتضيه النظر في المقام واما ما يقضي اليه التحقيق بعد التامل
في المرام ان يق يكون المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسام للمفهومات المعتبرة في
الصفات المعلومة الجارية على الذوات المتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها
واندراجها فيها وهو المراد منها باعتبار الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقص بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس نظرا الى اتحادها
بها لا انه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزء من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا
وان امكن التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيق ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يق ذلك في الجوامد ايض فيق ان الحيوان ذات ثبت له الحس
والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزء من مفاهيمها كيف ولو كان كك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معا فتكون دالة على كل من
من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايض فيكون مفادها مفاد المركب التام او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع الا معنى واحد ومفهوم
فارد وصفي عنوان للذات متصفة بتلك المبادي غاية الامر ان يق بدلالتها على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها
جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم يؤخذ عنوانا للذات ولا اجريت عليها وانما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها وايض لو اخذ بظاهر التفسير
المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا فان مفاده ح هو الذات المتصفة بالمبدء لا
مجموع الذات واتصافها بالمبدء ليكون كل من الامرين جزءا مما وضع له فيتخلص وضعه اذن للذات ويكون معنى الحدث خارجا عن معناه قيدا فيه كما في
العمى والبصر ولا ينبغي الريب في فساده ومما يشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتأويل ومن المقرر ان المأخوذ في جانب الموضوع الذات
وفي جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذا الذات ضارب تكرار للذات فكانك قلت هذا الذات
ذات ثبت لها الضرب هو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعدا معانا للنظر فان قلت اذا لم يكن الذات ملحوظة في مفاهيم تلك الصفات لم يصح ذلك
تجعلها موضوعا والحكم عليها لما تقرر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعا من غير تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذات

وعنوانا

وعنوانات لها صح جعلها موضوعاً بذلك الاعتبار ففي قولك العالم كذا وقد جعلت العالم عنواناً للذات المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الأمثلة إذا تقرر ما ذكرناه فنقول إنه إذا أريد التعبير عن الذات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها وإلا لم يصح إطلاقها عليها على سبيل الحقيقة إذ ذلك مما يكون من قبيل إطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك إلا بصدق تلك المفاهيم عليها فإذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم أو لا ففي قولك كل عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها به حال قولك هذا أو قبله أو بعده فالمقصود ثبوت الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور مما لا إشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع أصلاً والحال فيه كالحال في سائر الألفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية أو الجزئية وهذا هو المراد بإطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس وقد عرفت أنه لا خلاف في كونه حقيقة حينئذ بإطلاق وفق الوضع وأما إذا أريد التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فإن كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين حينئذ عدم صحة الإطلاق كذلك على سبيل الحقيقة إذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل إطلاق الكلي على فرده والمفروض أن ما أطلق عليه اللفظ حينئذ ليس من جملة أفراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلاً في ضمنه حتى يصح الإطلاق من جهته فلا بد إذن من التصرف في معنى اللفظ بأن يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول إليه حتى يصح إطلاقه على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازاً غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازاً في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازاً عقلياً إلا أنه بعيد عن ظاهر الاستعمالات نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال إذا أطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف في الماضي إذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدأ إذ لا معنى لصحة إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع أن المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الألفاظ هو المعنى الأعم الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع بعد ذلك عن تلك الألفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ولذا لا يصح أن يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال إنه ضارب الآن على أن يكون الآن ظرفاً للنسبة ومنع صحة سلبه عنه كما مرت الإشارة إليه مما لا وجه له وكيف ومن البين صحة السلب المذكور وبادي الالتفات إلى العرف أقوى شاهد على المجازية وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الأعم من الماضي والحال فإن قلت لا شبهة في صحة الإطلاق في قولنا الضارب والناصر ونحوهما حقيقة على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها كما تشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الإطلاق كما مر فكيف الجمع بين الأمرين قلت يمكن تصحيح كون الإطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنواناً لتلك الذات من حيث اتحادهما معه حين اتصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت مراداً بها في الحالين لا تغير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحت الإشارة إليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وإن لم تكن مندرجة فيه حال الإطلاق فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنواناً لها وإن ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظراً إلى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له أعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنواناً لتلك الذات مع أن إطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات مما هو باعتبار حال اتحادها معه إلا أنه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنواناً معرفاً لها في نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف وبعدها فإطلاق القاتل على زيد مما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدوره منه إلا أنه جعل ذلك عنواناً معرفاً له ولو بعد انقضاء الاتصاف وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد أيضاً كما إذا قلت أكرم زوجته فإنه أريد بذلك العنوان بيان الذات الواقعة مصداقاً له من غير أن يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الإطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه المذكور بملاحظة حال اتحاده به وصدقه عليها سواء بقي الصدق أو لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال الصدق أيضاً ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الإطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير أن يكون هناك تجوز في استعماله على النحو المذكور نعم لا بد هناك من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث إنه مخالف الظاهر من متفاهم العرف حال الإطلاق فإن قلت إن إطلاق الكلي على الفرد منزل منزلة حمل ذلك الكلي على الفرد المفروض حملاً شائعاً ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت إن إطلاقه على الفرد المفروض مما هو بملاحظة حال اتحاده معه إلا أنه جعل ذلك عنواناً لمعرفة تلك الذات وآلة لملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في إطلاقه وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل وكما أنه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة عقد الوضع بجعل العنوان آلة لملاحظة الذات المأخوذة في جانب الموضوع ولذا صح تقييد العامتين بالدوام من دون لزوم تجوز في اللفظ فمجرد الاتحاد المفروض كاف في صحة الإطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة لملاحظة تلك الذات في نفسها وإن ارتفع الاتحاد حين الإطلاق إذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الإطلاق وملاحظة حال حصوله في إطلاق اللفظ وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعنوان موضوع المشتق موضوعاً للحكم إنما أريد به الإشارة إلى الذات التي وقعت مصداقاً لذلك المفهوم المذكور ملحوظاً من حيث كونه عنواناً للذات ومرآة لملاحظتها فلذا يكثر فيه الملاحظة المذكورة حتى إنه قيل باتفاق على كونه حقيقة في الأعم عند وقوعه موضوعاً كما مر والوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه إذن موضوعاً للأعم كما هو ظاهر الكلام المذكور إذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعاً دون سائر الأحوال وهو وإن جاز عقلاً إلا أنه عديم النظير في الأوضاع اللفظية فإن قلت على هذا لا فرق بين إطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم المذكور أو قبله كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححاً للإطلاق اللفظي وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيما إذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة إلى المستقبل أيضاً قلت الحال على ما ذكرت إلا أنه لما كان الاتحاد المفروض حاصلاً في الأول صح جعله عنواناً لمعرفة تلك الذات معرفاً لها نظراً إلى حصول الاندراج بخلاف الثاني لعدم حصول الاندراج والاتصاف بعد والاعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية إلا أنه لا تجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في القضايا الخاصة بجعل الوصف هناك عنواناً للذات مصححاً للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف أو عدم حصوله فإن مضمون الدوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان وهو يتم بالوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه

ثم بعد ما عرفت علمت ان الامر يدور مع انصراف اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من جهة الغلبة للملاحظات العرفية وهو لا يقضى بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ
فى معناه الموضوع له حسبما قررناه وان كان اعتباره كذلك خارجا عن الملحوظ فى نظائر العرف فان قلت على هذا ينبغى صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى ساير
المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فان ما كان من مباديها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها يجد صحة استعمالها فى الغالب مع زوال
المبدأ ايضا ولذا يق هذا القاتل زيد او ضارب او مكرمه وان لم يكن فى حال صدور تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحى والاحمر
والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك وكذا لا يطلق شئ من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودى كما فى تلك الامثلة قلت لا
يخفى ان اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى فى ذلك المصداق بالفعل وانه راجع تحقيقه بحسب الحال الذى لوحظ
الاطلاق اللفظ بحسبه وان لم يكن حال النطق فالملاقى عليه باعتبار تحققه فى زمان سابق وجعل ذلك عنوانا للملاحظة تلك الذات لتندرجه تحته ولو بعد زوال
الاتصاف خروج عن مقتضى اللفظ الا انه قام الدواعى على ملاحظة تلك فى جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما فى الامثلة المتقدمة
فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبدأ فى آن من الاوان وكانت الاغراض متعلقة بحسب العادة بتعريف تلك الذوات وبيانها بالجهة المذكورة جرى فى التعبير
على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة فى الاطلاقات العرفية بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظ فى كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات
وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما مع طريان الضد الوجودى فهناك وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم يجر العادة به
ولم يتعارف فى المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الاطلاق بل ولا مع القرينة فى بعضها ارادة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون اقرب منه فى الملاحظة
العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا فى الخاصتين للدلالة على الدوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور
فتحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظ فى كثير من الامثلة لا ينافى وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور وتبين
الوجه فى الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شئ من التفصيلات المذكورة مما اورده فى تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه الجماعة من المتأخرين فيما
حكينا عنهم من التفاصيل فتم فى المقام فانه من مزال الاقدام تتميم قد فرع على الخلاف فى المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال
السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال فى كراهة التخلى تحت الاشجار المثمرة بعد
دفع الثمرة وكذا لو نذر ما للمجاورين المشاهد المشرفة او لساكنى بلدة معينة او لخدمة الروضات المعظمة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للفقراء او للمعلمين
او المتعلمين او وقف شيئا عليهم او شرط خروج المحدودين والفساق وشاربى الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بنحو تلك الالفاظ
سواء تعلقت بها فى اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل فى العقود والايقاعات وساير الالتزامات الواقعة من الناس والذى يقتضيه التحقيق فى المقام حسبما قرر
من الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها ان قضية تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الافراد
تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف فى ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين فقد يكون العنوان الملحوظ فيها
لا بد فيه من اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ مرآتا لملاحظة الذوات الصادق عليها على الوجه الذى فصلناه وح
يكتفى بتحققه فى ضمن ذلك الفرد ولو فى الماضى كما فى المحدود والزانى والسارق والقاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون مندرجا تحت
العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور والملحوظ فى ذلك العنوان حسبما مر وح فلا بد من ملاحظة الحال فى اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه
بحسب المحاورات وخصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد البناء على الوجه الاول لما عرفت من ان قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما
عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادى الماخوذة فى المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او فعلا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة
وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف الحال فى صدق التلبس بالفعل فى صدقه واما الثانى فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب الخمر وشارب القهوة و
شارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل كان ديدنه ذلك فالماخوذ مبدأ فى تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من
الرجوع الى العرف ونحوه الكلام فى المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلا بد فى صدقه من عدم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع
منه ذلك احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقات الماخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصايغ والتاجر والحائك ونحوها وقد
يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلثة او وجهين منها كما فى الكاتب والقارى ونحوها فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام ويختلف الحال جدا من جهة ذلك فلا بد من
ملاحظة ما هو الظ فى خصوص كل من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة فى خصوص المقامات فتم قوله لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية الخ لما كانت الحقايق المذكورة
معروفة حكم بوجود الاوليين وذكر الخلاف فى الثالثة من دون اشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوى والعرفى والشرعى لا ربط له بها فان الحقايق
المذكورة اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع
فى الاول يعم جميع المعانى اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثانى مع هجر الاول كما فى المنقول اللغوى واستظهر بعض
المحققين من كلام علماء الاصول والبيان ان المعتبر فى الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا يتحقق مشترك لغوى الا مع فرض
تقارن الوضعين وهو كما ترى وهو ايضا يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى الطارى اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية
والمجاز العرفى ولا ينتقض الحد به باعتباره الثانى لاعتبار الحيثية فيه والوضع فى الثانى يعم الاوضاع التخصيصية والتعينية الملحوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوى
وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيها ايضا الاوضاع العرفية المهجورة وغيرها وربما يعزى الى البعض اعتبار بقاء الوضع فى العرفية
فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف وادراجها ح فى الحقيقة اللغوية اضعف فان الحد المذكور لا يندرج الالفاظ المستعملة فى العرفية وهو غير بعيد لخروجها عن
اللغوية وجعلها واسطة من البعيد فالاولى ادراجها فى العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع

اللغوى

اللغوي كالاملائية في العكس وربما يظهر من بعضهم اعتبار طرق الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها
وعليه ايضا لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال نعم يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي في الحد
المذكور وغيره اذ يخرج الاعلام الشخصية المتجددة في الحقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهي غير مندرجة في شيء منهما اما الاول
فظ واما الثاني فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها من
اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اذ لا يمنع الحصر كان ظاهرهم حصر العرفية
في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فانى يرجع للقول بثبوت الواسطة بين الاخيرتين دون الاوليين وثانيا بالتزام اندراجها في
في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع منها من قوم او فريق غير ثابت بل الظ خلافه كما هو قضية حد العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب
القول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظ انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل
من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشان في جميع الحقائق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقائق العرفية
نظرا الى وقوع الوضع منها بحسب صناعة مخصوصة واصطلاح قوم مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات
والاصطلاحات بل اللغات ايضا لعدم اختصاص الوضع منها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص وتبعية غيره
فيه فتد نعم ملاحظة ظاهر الجملة فانهم يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهر فيكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا
بشانها ولم يجعلوها قسما براسه ح ينبغي زيادة قيد اخر في حد العرفية هذا ليخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية مغايرا لاقسامها المعروفة
ولا يخ عن بعد وقد يق بخروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والامدي وهو ضعيف جدا لعدم انطباقه على شيء من حد الحقيقة
والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة او خاصة والمناط في عمومها عدم
الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص او فرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة او حرفة معينة مثلا وفي خصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها في
عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاص كما لو قلنا باستناد الوضع في الالفاظ الشرعية
الى عامة استعمالات اهل الشريعة الشامل لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية عامة فما يظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العموم
والخصوصية بملاحظة من يستند الوضع اليه خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة في العرفية الخاصة الا انهم للاعتداد بشانها جعلوها
قسما براسه ح ينبغي زيادة قيد اخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح فبين الاقسام المذكورة تباين كلي كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف
وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع اهل اللغة وغيرهم كما يق ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية
حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال وانه اصطلاح اخر وكان الاول هو الاظهر وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظ ثم ان نفيه الريب من وجود الحقيقتين
وذكره الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاوليين وهو كك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما يعزى
الى شذوذ من العامة واجازته الخاصة المنع منها وهو بين الفساد وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك فيق بامتناع اجتماع
الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى احاد اهل اللسان المتشتتين في البراري
والبلدان واما لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الاحاد كما هو الظ فلا يدل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين
بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب وكذا ما يشاهد من الموضوعات
العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان القدر المعلوم هو وضع تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة واما كون ذلك عن
واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر مهجورة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كاف
في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال
مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها مما يقضي العادة بامتناعه ولو
سلم حصول نقل كذلك فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى قوله واما الشرعية فقد اختلفوا الخ الكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات
احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها
نفيها والمصنف قد اعرض عن الاول اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث ان معظم الموجود من الحقائق الشرعية او جميعها على القول بها هو
من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد
بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر والمقصد بذكره اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة
وقد يورد عليه بخروج المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك
في تحقق النقل لا في اصل الوضع او يق ان الملحوظ فيه انما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الاول بما لا
حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع اخر فلا يرد عليه ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى وضع الحقائق فلو سلم تحقق
الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور ايضا وربما يورد على منعه بدخول الالفاظ التي وضعها الشارع
مما لا ربط له بالشريعة كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو ظ من اعتبار الحيثية في الحد ثم ان ظ الحد
المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما اذا كان الوضع حاصلا بالتعيين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال واقصى ما

في الحقيقة الشرعية

يؤخذ ادراج ما يكون التعيين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعيين فيه حاصلا بكثرة استعمال المتشرعة في زمانه او
بمجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة الا ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعماله في المعاني المذكورة
وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه انه اقصى ذلك ان يكون مصححا للاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز
فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على الغالب اذ كون الوضع فيها منه
كما هو الظاهر منهم ولو قيل انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة
تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او
بالعكس وخصوا الثلاثة الاخيرة بالدينية فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول وربما يخص الشرعية بالاول وهو المطلق الاخر في مقابلة الدينية وانت خبير بانه
لا وجود لقسمين من الاقسام الثلاثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة كما اعترف به جماعة فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثاني ثم
من الظاهر ان جل المعاني الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فلا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الشرعية غير ما فرض حقيقة دينية
فيتحد مصداق الحقيقتين في الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت
الدينية الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يوجه ذلك بان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرايع السابقة
وهي معلومة عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرايع كاختلاف
مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه تامل اذ فيه
بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع في المسئلة في الايجاب
والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق فيهما ادراج بعض الا ندراج الدينية اذن في الشرعية فنقول بها من يقول بها كليا وينفيها من ينفيها كليا الا ان يخص الشرعية
بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكى عن المعتزلة ايضا ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر و
الايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ونحوها والظاهر انهم ارادوا باسماء الذوات
ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق بافعال الجوارح ونحوها وفيه
مع ما فيه من ركاكة التعبيرات دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معنا بخلاف ما
تعلق بالثاني من وضوح فساده بمكان لا يحتاج الى البيان والذي يتحصل من الكلام المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما تعلق
بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك وخصوص ما يتعلق بافعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظها او معناها
او كليهما فاسد كما عرفت وحيث ان الحقيقة الشرعية منسوبة الى وضع الشارع كما هو قضية حدها المذكور وغيره او ما هو اعم منه حسب ما مر فالحري ان نشير الى معناه
فنقول قد نص بعضهم بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله بل عزى ذلك بعض الافاضل الى ظاهر كلام القوم وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه فلا
ادعاه بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فصدقه عليه لا يخ عن اشكال اذ الظ معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع وواضعه كما هو المتبادر
منه فيختص به تعالى وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعالى نعم ان فسر الشارع
بمبين الشريعة صدق عليه صلى الله عليه وآله وقد يستند في تفسيره بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان سن الامر بمعنى
بينه لكنه ح يشمل الائمة عليهم السلام بل ساير العلماء المبينين للشريعة والظ الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا الى انه خلاف المتبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى
بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت ويمكن تصحيح صدقه عليه صلى الله عليه وآله على كل من الوجهين المذكورين اما على الاول فبانه صلى الله عليه وآله هو الذي جعل الشرع
في الظاهر ووضعه بين الناس وان كان من تعليمه تعالى وهذا القدر كاف في تصحيح صدقه عليه واما على الثاني فيقال بانه ليس المراد مطلق المبين للشرع لبعده عن الاطلاقات
هذا على فرض مجيئه بالمعنى المذكور بل ينبغي ان يراد به المظهر له من اول الامر والمبين له بعد عدم ظهوره راسا وكان مراده من تفسير سن الامر بمعنى بينه هو ذلك
وهو ح لا يصدق على الائمة عليهم السلام والعلماء وكيف كان فالظ صدقه على الله تعالى ايضا على كل من الوجهين المذكورين وح فلو قلنا بان الوضع منه تعالى او من
النبي صلى الله عليه وآله او منهما صح النسبة المذكورة على كل حال واما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النبي صلى الله عليه وآله لم يصح النسبة
الى احد الوجهين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع من الشارع مجازا او يقال باستعماله في المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك وهو ايضا على فرض جوازه بعيد
جدا الا ان يقال ان الحقيقة الشرعية انما نسبت الى الشرع دون الشارع واعتبر ح في مستماها كون وضعه من الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله سواء خصصنا الشارع بالله تعالى او النبي
او عممناه لهما ثم انه قد يصحح القول بصدق الشارع على النبي صلى الله عليه وآله بالبناء على تفويض الاحكام اليه في الجملة للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق اهل العصمة عليهم السلام الا انه
يشكل بان عدة من تلك الاخبار قد دلت على التفويض الى الائمة عليهم السلام ايضا فيلزم صدق الشارع عليهم ايضا والظ انه خلاف الاتفاق وايضا ان قلنا بالتفويض فظاهر
كل الاحكام منه صلى الله عليه وآله بل جلها من الله تعالى وقد عد جملة منها في الكتاب العزيز فان صح البناء على التفويض فليس الاحكام المنسوبة اليه الا احادا مخصوصة وصدق الشارع
عليه بمجرد ذلك محل اشكال الا ان يقال بكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظ ولذا يعد اختراع بعض الاحكام
تشريعا مضافا الى ان القول بالتفويض مشكل جدا فانه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة على انه ما ينطق عن الهوى حكمه تعالى في مسئلة القبلة
ولو كان الامر مفوضا اليه صلى الله عليه وآله لما احتاج الى ذلك ايضا دلت الاية والاخبار على انه صلى الله عليه وآله ما كان يأتي بالاحكام من تلقاء نفسه والحكم ان ما يأتي به امور ماخوذة من الوحي
وايضا قد دلت الاخبار الكثيرة على ان في القرآن تبيان كل شيء وانه قد اكمل الدين بحيث لم يبق شيء الا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين الى غير ذلك
مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك مناف للقول بالتفويض وقد يجمع بين ذلك وبين الاخبار الدالة على التفويض على ان المراد بالتفويض المذكور التفويض في تشريع

الاحكام

في تقسيم الموضوعات الشرعية

في بيان ثمرة النزاع

من ينفيها صح

حكم

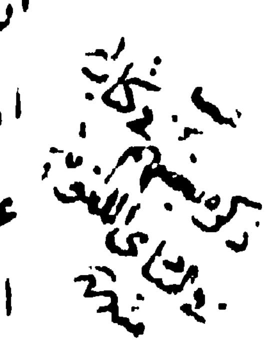
الاحكام وتفصيل الكلام فيه مقام الحق قوله فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل فيما ذكره في بيان محل النزاع ان ظاهر القائل بثبوت الحقيقة الشرعية هو القول بثبوتها مطلقا كما هو ظاهر كلام المصنف وغيره ممن حرر النزاع في المسئلة فعلى ما ذكره من كون النزاع في الالفاظ المتداولة في السنة المتشرعة الكاشفة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الالفاظ وهو بين الفساد اذ في الالفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد يشك فيه و على فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها الى حد الحقيقة عند قدماء الاصحاب من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بخلو جميع الالفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد والذي يقتضيه النظر في المقام ان هنا امورا اذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام والقائل بالثبوت انما يثبتها مطلقا بالنسبة الى تلك الالفاظ احدها ان تكون الالفاظ متداولة في السنة المتشرعة من قديم الايام اعني في مبدء وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية اذ من البين انتفاء التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان الى الان ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة الى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريد بها افهامها وبالجملة اذا اراد التعبير عن تلك المعاني عبر عنها بتلك الالفاظ وان عبر عنها بغيرها ايضا على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان مورد النزاع فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفيها كلا واذا انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل البحث في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج بعض الالفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين لها ايضا كما هو الحال في عدة من الالفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المصنف على ما بيناه كما لا يخفى على المتأمل ثم لا يخفى عليك ان المعروف بين الاصوليين هو القول بالاثبات والنفي المطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث ولذا اقتصر المصنف رحمه الله على ذكرهما وكذا غيره في ساير الكتب الاصولية من الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات ولم ينسب الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب مخالف لذلك ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم السيد والشيخ والحلي وفي ذلك بضميمة ما ذكرناه شهادة على اطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتأخرين من اصحابنا القول بالنفي وممن ذهب اليه المصنف ومال اليه جماعة من متأخري متأخريهم ثم انه قد احدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتيسر لهم اقامة الدليل على الثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الصادقين عليهما السلام وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا التفصيل في الحقيقة قول بالنفي المطلق لما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة عليهم السلام فهو في الحقيقة تفصيل في الحقيقة المتشرعية وبيان لمبدء ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسبما عرفت ومنها التفصيل ايضا بين الالفاظ والازمان فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمان اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في ازمنة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة فما نقل عن الباقلاني هو انكاره للاستعمال في المعاني الشرعية واساوانما قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكانه لعدم ثبوت هذه النسبة او لوهنه جدا ووضوح فساده لم يلتفت اليه قوله ويظهر ثمرة الخلاف الخ هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل الحال فيما ذكره بان ذلك انما يكون لو وضع هناك تعيينيا حاصلا من الغلبة في الاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتأخرين على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينبغي التوقف في الحمل والقول بان قضية الاصل تأخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقصود مدفوع بان الغلبة ليست مما تحصل في آن واحد انما هو من الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور الرواية مضافا الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظنا في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ وليس الامر فيه من متعلق الالفاظ مبنيا على التعبد مع ما في الاصل المذكور من المناقشة المذكورة في محله على انه غير جار في اللفظ الوارد في الروايات المتعددة للمقارنة اذ ليس الواحد منها فيشتبه المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة ليست في ايام وفاة النبي صلى الله عليه وآله بل الظن حصولها على القول بها قبل ذلك فالاصل تأخر ورود الرواية فيتجه ما عرفت من التأمل في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بوجودها كما في المقام معنا فالا انه هناك اخبار اصدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الامر هناك الى المشتبه ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الرواية هي المتاخرة الا ان يقال يكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين تامل كيف وليس الحاقه بالثاني اولى من الحاقه بالاول نعم لو ثبت كون الغلبة حاصلة في اوائل الاسلام امكن الحكم بتاخر الرواية نظرا الى ان الغالب تاخر الاخبار عن ذلك نظرا الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين ونحو الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظاهر وربما بناه بعض الافاضل على ان ليس تاريخ الوضع ايضا معلوما الا انه مدفوع بان الظاهر حصوله من اول الامر الداعي الى ذلك حاصل من الاول وهو قضية ما يقام عليه من الادلة كما سيجي الاشارة

ايها واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقا او
على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات وعلى القول بتقديم عرف المخاطب غيرها والتوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف واللغة وبدفعه
ان الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعها لذلك ولذا لم يتامل احد في ذلك
مع حصول النقل في تقديم احد العرفين على الآخر فان المخاطب ان كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام بيان الاحكام وان لم يتبعه في ساير المخاطبات
قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني اذا اريد بها غير الشرعية فيعم العرفية ان ثبت هناك عرف وقد يتامل في الحمل المذكور ايضا بانه قد يحصل الاشتهار في المجاز
القول لمعروض الاشتهار في القول بنفي الحقيقة الشرعية فتبتني المسئلة على تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح ولهم فيه اقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني
اللغوية على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة الشرعية منكرون ذلك ايضا في جميع الالفاظ وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع
اذا اريد بها ما بعد زمان الشارع اذ من الظاهر ان الحال في وروده في كلام اهل الشرع في زمانه كالحال في وروده في كلامه وقد يناقش في ذلك ايضا بان تلك
الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته وانما صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدأ
النقل وح فاطلاق القول بحملها على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء المعروفين من ارباب
الكتب الفرعية ومن قاربهم في الزمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الازمنة ثم لا يذهب عليك ان الثمرة في المسئلة ليست بتلك المثابة
في الفائدة اذ الثمرة المذكورة كما عرفت انما هو في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب
في الالفاظ الشرعية المستعملة من القرائن المتصلة والمنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي فخلو سابق الكلام ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء ساير
الشواهد عليه كالنادر منها وايضا معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هي عن الصادقين عم ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبوية في
عليه الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما اختص غيرهم عم بنقله حديث معتبر يمكن التعويل في الاحكام الا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة
ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ فيها خاليا عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق بالاحكام من القرآن لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات
الماثورة عن الائمة الهداة عم او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير وورود ما هو من الالفاظ المذكورة فيها من دون ظهور ما هو المراد بوجه الا من جهة هذه
المسئلة قليل جدا وح فبملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة عم لا تكون الثمرة المتفرعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام وان اريد ترتب
تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين عم ومن بعدهما من جهة لوضوح انه مع ثبوت الحقيقة في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى اعصارهم واما مع عدمه
فربما يشك بالنسبة الى كلامهم ايضا ففائدة الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة بالنسبة الى ما ورد عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة
ففيه ان تلك الفائدة وان ترتبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها مترتبة في الحقيقة على الكلام في مبدأ الحقيقة المتشرعة على القول بنفي
الشرعية ايضا اذا تبين حصولها في عصرهما كما هو الظاهر وكان مما لا ينبغي التامل فيه بل الظاهر كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع ظهور
او دعوى ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية المروية من جهتهم عم ان كان هناك لفظ خال عن القرينة
موهون بان الظاهر من نقلهم لها انما هو في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرف في ارادة المعاني الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على
الاطلاق فيها مع كون المنشأ منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون المنقول لفظ النبي ص في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها
الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا عنه ص وكلما يذكرونه من الاحكام فهو عن الرسول عن
جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس المقصد عدم ترتب فائدة على المسئلة ولا عدم اعتناء الفقيه عنها بالمرة اذ لا شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها
لاحتمال الخلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط
الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد ممارسة كتب الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للركعات الخ قوله اسم
يعطي كونها حقيقة في ذلك وح فذكر المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس بمتجه بل ينبغي جعل ذلك
دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة مسوقة لاجل الاحتجاج على الاولى وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك هو الظاهر من كلامه لا سيما في الاول
سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى ودعوى القطع بالثانية مع زيادة لفظة ايضا اذ لو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهر ان
يحمل قوله اسم على مجرد استعمالها في المعاني المذكورة وكونها مفيدة لها في الجملة دفعا للاحتمال المعزى الى الباقلاني من انكاره استعمال تلك الالفاظ في المعاني
الشرعية الجديدة وح فيكون المقدمة الثانية في محلها نعم قد يجعل المقدمة الثانية على دعوى القطع ليسبق تلك المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن حمل قوله
اسم على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمالات المتشرعة الا انه ح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوص دعوى عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع
ونقله لغوا لثبوت المدعى ح بالمقدمتين المذكورتين الا ان يقال بان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل لخصوصيته كونها على سبيل التعيين
حيث ان الحقيقة الشرعية هو ذلك عندهم كما يقضي به ظاهر حدها المعروف ويومي اليه ظاهر الثمرة المتفرعة على القولين او يراد به تصرف الشارع ونقله مجرد استعمال
الشارع ونقله من المعاني اللغوية اليها ولو على سبيل المجاز ويكون المقصد من بيانها ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني
الجديدة لتتجه نسبتها اذن الى الشارع وان كان وصولها الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخ من تعسف فتدبر قوله ثم ان هذا
لم يحصل الخ لا يخفى انه لو جعل المقدمتين لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك اثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها
حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة على المطلوب اذ ليس الا عين المدعى فان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع و
تعيينه او من الاشتهار في السنة المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين تلك المدعى قوله انه لا يستلزم

من استعمالها

من استعمالها في غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشئ من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقة حتى يورد عليه بمنع ذلك ثم قد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع ونقله فذكر ان القدر المسلم تصرف الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقايق شرعية واما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل التعيين او التعين فغير معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكره لوضوح الحال وهو كما ترى قوله آن ادعى مجازيتها ان الشارع اه فيه مع عدم كون شئ من الوجهين المذكورين تفسيرا للمجازية بل قد اخذ مع مجازيتها امر آخر مردد بينهما ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه وان اراد الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المصنف قوله فهو خلاف الظاهر اه فيه ان تلك الخصوصية مما لا ربط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت الخصوصية المفروضة خلاف الظاهر وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني او لا قوله فلان دعوى كونها اشياء اه فيه انه لم يستدل على كونها حقايق شرعية بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى فيكون الثابت منها الوضع في زمان المتشرعة غير هادم للاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه السابقة في بيان الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه قد يقال ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه فيجري منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحال لا يكون انما للاستدلال بالنسبة اليهم مع علمهم بها بل هو الظاهر عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر نعم غاية الامر انه يتم ذلك بالنسبة الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسبما مر قوله لفهمنا المخاطبين بها فيه ان ذلك انما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال في ساير المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور لاثبات هذه المقدمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ المذكورة وقد حصل ذلك بالبيانات النبوية حيث وردت في تفهيم الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية عن القرينة المتصلة والمنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة كما هو شأن الحقايق فلا بد اذن من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني هو ما اوردناه واجيب عنه ايضا بان فائدة الوضع ان يستغني عن القرينة في الاستعمال والو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعري الوضع عن الفائدة ومن البين انه مع عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغني عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا آخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراطه التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل على وجه يطرح تينك المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعري الوضع عن الفائدة والتالي باطل لما ذكر من انتفاء التواتر وبناء الاعتراض على الدليل المذكور في الاصل على هذا الدليل ففي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل قلت مبنى هذا الجواب الجواب لتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شئ منهما بدون اخذ المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية عن القراين هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي وهذا المجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به وتوهم ان هناك الفاظا خالية عن القراين واريد بها احد المعنيين لانه قد استند الاول في حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو المنشأ لذلك الاتفاق اذ لو لم يلزم في افهام تلك المعاني بالاتيان بالقراين ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنها هو المعنى اللغوي لعري الوضع عن الفائدة او نقول انه مع عدم الاعلام بالوضع يفتقر افهام الموضوع له الى الاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل حمل الالفاظ العارية عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما للاتفاق الفريقين عليه او للزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف الى آخر الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي اذ كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين والا فلم يعتبر في الثاني ما يزيد على ذلك عند التحقيق وان كان قد تقرر وقد يوهم خلاف ذلك وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتجه وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فانه اما ان يلزم في ارادة الموضوع له من مراعاة القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى السابق فيخلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين وبذلك يتم الدليل فتأمل قوله اشارككم لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا ووجوب ذلك عليهم غير معلوم لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم وعلى فرض التسليم فلا عصمة فيهم يمنع من ترك الواجب والغفلة عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع مما اراد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لا يقال انه مع وضع الشارع لتلك الالفاظ لا بد من حمل المطلقات عليه اتفاقا فكيف يصح حملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقصود مما ذكرنا عدم صحة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه فيه اولا انه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشئ متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون آخرين وعدم افادته القطع

للبعض والكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا ننقل الكلام الى الطبقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير
مفيد والاحاد غير مفيد ان الكلام في عدم صحة الاستناد الى انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف وهذا الكلام على فرض صحته لا يصح الاستناد اليه فالامر بحاله قوله ولكنها
لا يفيد العلم اورد عليه بان تفهيم المعنى المراد كاف في المقام وليس ذلك مسألة اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو مبينا لما اريد من اللفظ والمسألة الاصولية هي معرفة وضع
الشارع لها وهو غير لازم ويدفعه ان هذا راجع الى منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين اليها وقد مر الكلام فيه ولا
ربط له بمنع هذه المقدمة بعد تسليم المقدمتين بل المقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسألة من
مباحث الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم حجة عليه اذ ليست المسائل الاصولية
الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولا بد فيها من القطع او الظن المنتهي اليه ثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ
خارجة عنها قطعا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية كما قد يحتمل في المقام غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل الظاهر الاتفاق عليه كما ثم
ان عدم افادة الاحاد للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين فغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصد
فان قلت ان الواجب على الحاضرين بلاغه بطريق التواتر اذ لا فائدة في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد فغاية الامر وجوب النقل على الاحاد
على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس المجموع عدد الا الثلاثة بينها ونوابا التكليف على انه قد يحصل مانع لغيره من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو بحسب ذلك لانها لو
منها ان اراد بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان فمسلم ولا يثبت بها المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب سيدهم ولو فرض كون الواضع
هو الله تعالى فيكون النقل بحسب تلك اللسان كافيا فيه كما ان وضعه كذلك كان في الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن في
الكل وان اعتبر وقوع الوضع من واضع اصل اللغة فممنوع بل ظاهر اتفاقهم لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم
على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار التردد بالقرائن اورد عليه بان العلم بالتردد بالقرائن
لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر او بالاحاد الخ ويدفعه ان التردد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى
الحاضرين وهم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها الى من بعدهم على الحال فان لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والاحاد
عدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع
حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازات في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ولو اريد لغوية
به صيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له بما في المقام مع انها تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله
في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع لها في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقائق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف
الشرعي مجازات لغوية منها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقائق شرعية
وليست بهذه الملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعية بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي كانت مجازات لغوية ولم تكن حقائق
شرعية فان اراد المصنف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في ان واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعا اذ لا يمكن
اجتماع الامرين كما هو ظاهر من حديهما لاعتبار الحيثية في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بالنسبة بمناسبة المعاني اللغوية من غير ملاحظة
وضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقضي بكونها عربية لو استعملت على تلك الجهة فمن اين يثبت كونها
عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاولى من جهة تبعية الواضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به ذلك
ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف
الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى ومن الغريب ما قيل في توجيهه من ان تلك الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقائق شرعية فيها مجازات لغوية



عند صدور استعمالها منها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقائق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف
العربية اذ بعد صيرورتها بالقوة فعلا يكون عربية لا محالة قلت فهي اذن غير عربية لكنها غير قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم
بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب الا ان يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملائمته لسوق
كلامه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع التنزل نمنع آه لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم
يكن موافقا للتحقيق فان كون القرآن كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال بان وقوع
غير العربي فيه لا يقضي بعدم كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر كيف وقد ورد المعرب الرومي والاعلام العجمية وغيرها
في القرآن وليست باقرب الى العربية من الحقائق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال آه ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما
مع الشك في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فانه وان فرض عدم افادتها
للظن في مقابلة الاصل لا ينهض حجة على الاثبات الا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الادلة المفيدة للظن وكان الظاهر من كلامه
حيث قال انه لا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد وانما هي من جهة
افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول الظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ والحاصل انه لا شك
في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وقد حصل الشك في زمان الشارع في
كون الحالة فيه حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل الحديث على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه وصو

الشك

الشك في فهم اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف وقد مرّت الاشارة الى ذلك في المسائل المتقدمة فبناءً على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية محتجاً بما
بيّنه ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد اتجه ذلك لكنه ليس في الادلة ما يشمل ذلك بل الحجة
في باب الالفاظ هو الظن حسب ما قررناه والمفروض انتفاؤه في المقام فظهر بما قررناه ان احتجاج النافين بمجرد الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة
الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكره تدل على حصول الوضع فيها في زمان
الشارع بل من اوائل الامر منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البيّن حجية النقل فيها وان كان مبنياً على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا
في اثبات اللغات وانا اذا لاحظنا كلمات اهل الخبرة في الفن وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف من العامة سوى
الباقلاني وبعض من تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسب ما مرت الاشارة اليه مع اعتضاده
بعدم ظهور الخلاف فيه بينهم وعدم ظهور قائل بالفصل وقد اكتفي بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول المثبت
على النافي بعد فرض تكافؤ القولين فينبغي ترجيح قول المثبت ايض وليس في المقام دليل على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارض لاقوال المثبتين فرجع
هذا الوجه عند التامل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع موارد استعمال
كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق
بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها اثباتها منها على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة الاستعمالات الشارع على نحو ما يفهم اوضاع اللغة
ونحوها من ملاحظة استعمالات العرف وارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد بالقرائن وتلك طريقة جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في المعرفة باللغات
فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي يحصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع وح فلا بد في تتميم
الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسب ما مرت الاشارة اليه وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل تقريره ان المستفاد
من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين
تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف والامر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور ولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة
ان استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيها من استقرائها خصوصاً وفيه ايض طريق ثالث
يستفاد منه ايض عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا واستقرانا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات
على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظاً خاصة بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة
من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاعتناء
بشأنها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير ارباب الصناعات
العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايض فرجع الاستقراء ايض الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها ماخوذا في الثاني ومنها ان ذلك
هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منه كثير في الاخبار وقد ورد
في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلناه فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة ومنها دليل الحكمة فان من المقرر
في مباحث الالفاظ ان كل معنى يشتد الحاجة اليه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة
فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة
من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة وقد عبر بها في القرآن حكاية عن الانبياء السابقين وهو
معلوم ايض من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايض وما يورد عليه من مخالفة هذه اللغات للغاتهم فغاية الامر ان يكون اللغات المستعملة عندهم
الفاظا موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني موجودة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا مدفوع
اما الاول فبان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان
وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم وان كان المعبر عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق
كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر مما قررناه من الحجج
قوة القول بالثبوت مط ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مجال للانكار بعد ضم بعضها الى البعض لحصول الظن
بمؤدّيها وهي كافية في المقام قطعا بل يكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها تعيينياً
لا تعيّنياً فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ
الى حد الحقيقة نعم التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها
الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها الى العرف لا يتوقف تفسيرها على بيان
الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيف موضوعاتها
والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق فيها اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات وقد عرفت ما في التفصيل
في المقام حسب ما ذكرنا وتقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك

بالعبادات كان نعم اذ للشارع في غيرها ايضا مهيّات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة
والخلع والايلاء واللعان ونحوها فلا اختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات ولا امتياز للعبادة بذلك عن غيرها بل لا امتياز لها الا بالتوقف على القربة بخلاف
غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها نعم لو لم يكن للشارع مهيات مجعولة ومعان جديدة في غير العبادات صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما
عرفت وانت خبير بان مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في
المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وهو ح قائل بثبوتها في ذلك مط الا انه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها
ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصل في امر غير هذه المسئلة ثم لا يذهب عليك
ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات اذ ما ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة
مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يضم اليه غيره مما مر في الاحتجاج
كان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم
يحتج لثبوتها فيها بما يحتج بها المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما
زعمه بل الظاهر القول بكونه تعيينيا كما هو ظ كلام القوم مع ما عرفت قد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي ص وصعد على المنبر لاعلام ما تترتب
عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من
من تلك الاوضاع وقد يدفع بان وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك اذ هو تعيين قلبي لا يفتقر انعقاده الى ايقاع وافهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود
على المنبر ولا تصريح بالحال بل يحصل الترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات وهو ظ ولنتبع الكلام في المرام بمسئلة اخرى تداول ذكرها
بين الاعلام يناسب ايرادها في المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها
او بينها والفاسدة وقد اختلفوا في ذلك على قولين واقوال ولتوضيح الكلام في المسئلة يرسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان
النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات انما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون
ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها
في المعاني اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف
في ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة
الشرعية ونفاتها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة او المجاز فان قلت على هذا يكون
النزاع مبنيا على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة
الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا
للكلام واما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين والتعين ومع البناء على نفيها فلا مجال
للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه ليكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة
فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق
واضح بين الامرين وان كان استعمالها مجازا على الوجهين فان الاول هو الشايع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لبقائه
على المجازية في لسنة المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا تبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة
اليه فان بحث عن ذلك فقررا الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا يجري الكلام
المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب في ان المهيات المحدثة امور
مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصفة بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية
من حيث هو امر بالمهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان المهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ
متصفة بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى دليله وان اراد ان المهيات التي
احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر اعم منه فهو كما ترى ومع
ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتباره الحيثية في الامر في قوله للامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع
وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هو خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو
قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام فكيف ينفي عنه الريب في بيان محل الكلام المقام الثاني في بيان الاقوال في
المسئلة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وساير شروط الصحة واليه ذهب جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة
السيد والشيخ في ظ المحكي من كلامهما والعلامة في موضع من نهاية والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد في القواعد وك واستثنى
الاول منه الحج لوجوب المضي فيه ومن فضلاء العصر الشريف الاستاد وعزاه الى اكثر المحققين والفقيه الاستاد في مقامه وغيرها ومن العامة ابو الحسين

الكلام في الصحيح والاعم وفي تحرير محل النزاع

البصري

البصري وعبد الجبار بن احمد وحكى القول به عن الآمدي والحاجبي وغيرهما وحكاه الاسنوي عن الاكثرين وحكى في المحصول عن الاكثرين القول بحمل النفي الوارد
على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لاخبار صاحب الشريعة به ومنها القول بوضعها للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار
للشرائط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل به مراعاة دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفاء شيء منها وان الشرائط
خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والا لكانت اجزاء هف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة
لاعتبار جميع الاجزاء ولا الشرائط بل انما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة واليه ذهب من الخاصة العلامة في غير موضع من كتبه وولده في الايضاح
والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وغيره وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة القاضي ابو بكر وابو
عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه احدها ان يق بوضعها لخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود ساير الاجزاء معها
ولا عدمها في التسمية فنقول ان الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وساير الاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان انتفت
التسمية بخلاف غيرها ويشكل ح بان ساير الاجزاء مما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرائط فلا يصح عدها اجزاء وكيف يق ح لوضوح انتفاء
الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه ويمكن الجواب بان القدر الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء لمطلق الصلوة فنقول
انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة فان كون الشيء جزء للاخص لا يستلزم ان يكون جزء للاعم ضرورة كون الناطق جزء للانسان دون الحيوان وفيه انه مع عدم
اعتبار تلك الاجزاء في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المستجمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمالا للفظ في غير ما وضع له اذ المفروض
خروج الباقي عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه تلك انواعا او اصنافا لذلك الكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما
يشاهد ذلك في اطلاق الحيوان على الانسان واطلاق الانسان على الرومي والزنجي وبذلك ظهر ان اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة اذا اريد به معناه
المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه ومع التنزل نقول به اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك الخصوصية واما استعماله
في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكلي فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي
الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز ما لم يلتزم التجوز في المقام مما لا وجه له كيف ويصح القول بكون القراءة جزء من
الصلوة كما هو ظ من ملاحظة الشرع بل الظ مقتضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يق ان الناطق جزء من الحيوان او الحساس جزء من جسم
النامي والجسم المطلق وهكذا وهو ظ ايض فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ
الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع او النوع على الصنف والفرد ثانيها ان يق بكون جميع الاجزاء المقررة
للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل منها اذ الاجزاء على قسمين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء
الرئيسة ونحوها للانسان ولا ريب ح بانتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها
وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبله فان قلت بعد فرض شيء جزء للشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء
الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك الجزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا وتصور
ذلك بان يق بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرة منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرين منها
كان ذلك كلا ايض ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير ملحوظة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من
الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة البيت المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والاوتاد والابواب والاخشاب
وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده فقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك مع بعض اخر على اختلاف فيه فوجودها ح ان وجود الاركان
ونحوها مما قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي فغير ماخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها
ح ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها غير ماخوذة في الوضع ومما اشتهرت على [illegible]
الجميع نحو الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الملحوظ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمن
الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود ساير الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك
فنقول ان الوضع في المقام انما كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء
ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق مفهومها على
كل حال واما ساير الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة ح بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض
الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحقق الباقي
من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها
فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر بخصوصها في تحقق مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة
المعروفة من غير تعيين لخصوص ما تقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايض وكيف كان فينبغي ان يق بكونها اسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب
العرف مما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يق به في بعض العبادات ولا كما هو الحال في الصلوة وهذا ثالث
الوجوه في المقام ويشكل ذلك ايض مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا مجال لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار
واما قبله فلا يكاد يتعين الموضوع له والمستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف ح بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح

عنها ايضا وسيجيء تتمة الكلام ثم انك بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المرام تعرف ضعف ما قرره بعض الافاضل في المقام حيث انه ذكر ان القول بوضع الالفاظ المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقها حال انتفاء الجزء او الشرط مشكل فقرر النزاع تارة في الاعم بحسب الشرائط دون الاجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط فهي على هذا معتبرة في الصحة خاصة وح فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للاعم متوافقان في اعتبار استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخرى عمم النزاع في الكل ودفع الاشكال المذكور بان مبنى كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا بل منها ما ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائها فالصلوة مثلا وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء وظاهر كلامه المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة وحكم العقل بانتفاء ذلك الا انه لا ينتفي في الظاهر بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط وردد مما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وح فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالاعم بما ذكره ففي كلامه اضطراب لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد تسليم كون الشيء جزءا ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لابد من انتفاء الكل بانتفاء اي جزء منها لقيام الضرورة على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يناط بها الاحكام الشرعية كما قرر في محله وان فرض كونه جزءا من المسمى لا ماخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص ذلك المفروض كما هو حسب ما فرضناه انفا فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام اخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان تعبيره بما ذكر يابا كما لا يخفى

المقام الثالث في بيان حجج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح وصمت الجمعة او توضأت واغتسلت لم ينصرف الا الى الصحيحة ولا يحمل من تلك الاعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرعة الا ذلك فاطلاق تلك الالفاظ لا ينصرف الا الى الصحيحة ولا يحمل على الفاسدة الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك من اقوى الامارات على كونها حقيقة في الاولى مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور الراجحة والعبادات المطلوبة لله تعالى ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب منها المعصية بل لا يمكن عدها مطلقا من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر بها من مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق ببعض انواعها خاصة ولذا كان هذا سبيل الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعدون الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات واورد عليه بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ مسلم الا انه ليس كل تبادر امارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند الى مجرد الملاحظة من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجية معه دل على خصوص الوضع له واما اذا انضم اليه شيء اخر واحتمل انضمامه اليه احتمالا متساويا لم يكن دليلا على الحقيقة اذ لا ملازمة ح بين الفهم المذكور والوضع كما هو ظاهر الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت ليس الا الصحيح مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد فالباعث عليه في العقود والايقاعات هو الباعث على الانصراف في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه بخلاف ما نحن فيه فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد تحققه والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء اخر الى اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادة الظن دون التعبد ومع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو ممنوع ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات كما عرفت ويشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن في سائر المقامات وليس كذلك الا ترى انك اذا قلت رايت فلانا يصلي وجماعة يصلون لم يدل ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كذلك لصح الاخبار بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة اذا كانت اعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر انه يحكم بكذب القائل اذا اطلق ح في الاخبار بخلاف ما اذا قيدها بالصحيحة فلو كانت تلك الالفاظ منساقة الى خصوص الصحيحة لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايضا لو كان الامر كما ادعي لما صح الاخبار عن احد بانه صلى او صام او اتى بشيء من العبادات الا مع العلم بصحة فعله وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة مع صحة الاخبار بها بحسب العرف من غير اشكال ولذا ترى بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من جميع ذلك ان ما ذكر من التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما هو من جهة قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير دافع للاستدلال اذ لو كان انفتاح ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاخذ بالظن في مباحث الالفاظ لانسد باب اثبات الاوضاع بالتبادر وغيره في سائر المقامات والظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة او الفاسدة اكثر منها بكثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظ لاطلاقها كثيرا على الفاسدة ايضا ولا من جهة انصراف المطلق الى الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الاداب والمندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض الافاضل ضرورات الاطلاق اليها غريب فدوران الامر مدار الصحة شاهد على استنادها الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاضه لذلك بسائر العقود والايقاعات لانصرافها ايضا الى الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فهو على اطلاقه ثم والقول بوضعها للاعم مط غير مسلم ايضا وان لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة الشرعية كما سيتبين الحال فيها انش نعم ثم ان ما ذكر من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلو عن القرينة ثم بل الظ خلافه توضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما وضعت للافعال المعهودة المتكررة في اليوم والليلة المطابقة لامره تع لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كل من المذاهب والاراء شيء غيرها

بقوله

بقوله الا فهو بل العاملون على مذهب احد يختلف الحال منهم من جهة المعرفة بالاحكام وفقاديته القرائة والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل
يعتقد ان ما يؤديه مصداق لتلك الماهية الصحيحة المطلوبة لله تعالى مع ما يرى بينها من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى
للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل ايضا كما مرت الاشارة اليه فان المفهوم الاجمالي الملحوظ في وضع الصلوة صادق عليها ايضا مع قطع النظر عن الشرع
الطارى عليها الخرجها من ذلك المفهوم من جهة طريان الفساد عليها وارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت
عنده للاعتقاد [illegible] لتلك الطبيعة واطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعيته له كما انه يصح التبعية في الوضع من
غيرهم وهم يجوزون ليصح بملاحظة ذلك اطلاق الصلوة على الصحيح عندنا وعلى الصحيح عند ساير الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل وعلى اليهود والنصارى
الا ان صدقها على الواقعة من الفرقة المحقة المطابقة للامر نعم واقعي على غيرها من جهة التبعية لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة الى ما يعتقده ثم
فان اطلاقنا اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيته له من غير لزوم تجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله فيما وضع له من تلك الطبيعة
الصحيحة والملاقاة على المصداق المعين من جهة حصولها فيه واقعا او في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده وهذه التبعية وان كانت خلاف الظاهر لكنها الآن في الجملة
قرينة عليه فان نسبة الصلوة منها الى الاشخاص معينة يفيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه لما اختلف الاراء في تعيين تلك الطبيعة واختلفت الاشخاص فيها
اوانها حيث ما انسب الى شخص مما ينصرف الى تلك العبادة المأتي بها على حسب معتقد الفاعل سواء كان من اهل الحق او من ساير الفرق حتى اليهود و
النصارى والحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلوة المطلوبة ولذا يصح ان يقال ان من صلى اذا صلى صلوة
باعتقاده كان صلى مع الحدث عالما عامدا وكذا اذا قيل للمسلم بصلوة اليهود والنصارى يحال ان ما اتوا بها وليس تلك الا من جهة كون النسبة قرينة
على اطلاقها على الصحيح في نظر الآتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها مع اداء تلك الهيئات وكذا الحال في ساير العبادات واما ما ذكر من عدم صحة الاخبار بانه لتلك
الافعال اذا لم يعلم صحتها بالخصوص فهو من شيء اذ مبنى الاشياء المذكورة شرعا وعرفا على الحال وسيجيء انه ما يرتبط المقام توضيحا مما انه لا يمكن صحة السلب فلا يصح
سلب كل من العبادات عن المفاسد فيصح ان يقال لمن صلى مع الحدث متعمدا او بدون القراءة كذلك انه لم يصل حقيقة وبما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها
من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والاصح السلب عنها لعدم الاثر في العرف وذلك
دليل على عدم كون الفاسدة من الافراد الحقيقية لها فلا يكون اسامي لما يعمها فيختص الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيح منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر ذلك
بوجه اخر بان يستند الى عدم صحة السلب بناء على ما تقرر فيما مر من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا لنفس الموضوع له بلا خلاف دون مصاديقه الحقيقية
وذلك باخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا وباخذ معنى اللفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلب الانسان
عنه بحسب العرف دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اتحد في المصداق وبهذا الوجه يصح سلب
الخاص عن العام وبالعكس فيقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان وان لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام انه اذا اخذت الماهية مستجمعة جميع الاجزاء
والشرايط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من اجال النظر في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو معناها
والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول وصحته في الثاني كما ترى اذ من امعن النظر في العرف يجد الامر على ما ذكرنا
الثالث ظواهر الايات والاخبار كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه السلام الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار و
الصوم لي الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا الواردة في الابواب المتفرقة فان حمل تلك الجملة على مطلق الصلوة معرفا باللام ظاهر جدا في ارادة الطبيعة المقررة من
الشارع المحدثة منه هي المتصفة بذلك لا ان نوعا منها كذلك والبواقي امور محرمة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد عن ظواهر
تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرايط كقوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وقوله عليه السلام الصلوة الا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله انما هي ثلاثة اصناف الركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلوة
له وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب اللفظ هو نفي
الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال والصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن
الحقيقة العبادة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرايط الا انه يتم الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل
اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا بين تلك الاجزاء والشرايط وما عداها مضافا الى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للاعم بين تلك
الاجزاء والشرايط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وانما مفادها نفي وجود
صفة من صفاتها الظاهرة في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى
المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كلا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قراءة الا من مصحف ولا علم الا ما نفع ولا عمل الا بنية ولا كلام الا ما
افاد الى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الاخبار دالة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراد المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في
نفي الكمال والصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة بل [illegible] تلك الشهرة تلحقه
من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة الظن بارادة الموضوع له فيحصل
الاجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف ايضا هو نفي الحقيقة ودعوى
نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة اذ بملاحظة فهم العرف واستعمالها
مجردة عن القرينة تشاهد بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاخلاص ولا نور للطاعة الا بالولاية الى غير ذلك

من الامثلة المتكثرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجية بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي
بعدم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة كيف وليس باشيع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد منهما بالنقل نعم ربما يقال
بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود بعد المعظم فدعوى مرجوحية الحمل على المعنى المذكور او مساواته للآخر عجيب واعجب منه دعوى الحقيقة
العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة
والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اختار الشافعي بعينه الحمل على الحقيقة
ولم يتفوه هناك احد بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال منهم لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك
عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرف النفي الى الصفة وح بنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة
في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم
دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة
للصحيحة في العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص به في كلام الاجلة ولولا مخافة
الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم لا يخفى انها في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة على الحقيقة فانما اريد بها ذلك ايضا على سبيل المبالغة
فان المقصود بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المحمول ادعاء وجعل ما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات فمجرد شيوع استعمالها
كذلك لا يوجب هجر وضعها للنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة اذ المفروض بقاء المعنى المذكور وعدم استفادة ما هو المقصود الا بذلك على انه لو ادعي النقل
او الشهرة فانما يدعي في نحو لا صلوة الا بطهور حيث ان له نظاير كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة له ولا صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار
المذكورة وغيرها فلا وضوح لهذه الدعوى بالنسبة اليها اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثالثها ان ظ تلك العبارة وان كان ذلك الا ان ظ المقام يعطي خلافها
عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والماهية وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظية فينصرف الى نفي الكمال او الصحة كما قيل
نحوه فيما اثبت فيه ذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام
اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فليس بيان ذلك الا من شانه والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظ لا يخفى رابعها انه لو بني على ظاهر
العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت متروكة نسيانا او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج
عن ظ اللفظ فليس اولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص اذ لا بعد في كون صلوة التارك للفاتحة او غير القادر عليها دون صلوة الآتي بها في
الكمال بل الظ ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن
الظ لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا ولا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال وفيه مع اختصاص المناقشة
ببعض الروايات المذكورة فلا مانع في غيره من تلك الجهة انه لا بد من التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر العامد الا
بالفاتحة ودعوى معارضته ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجة اذن الى التقييد فيقاوم الاحتمال الاول غير متجهة ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من
اللفظ ويشهد له فهم كافة الاصحاب وغيرهم حيث اتفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلوة ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالا على وجوب
الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الافادة فعلى فرض الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص ح من حملها على نفي الصحة فلا بد من الالتزام بالتقييد
وح فيلزم الخروج عن الظ من وجهين بخلاف ما اذا حمل على ما قلناه فيقدم عليه وما ذكر من لزوم التخصيص بالاكثر فمما لا يعرف له وجه فان نسيان
الفاتحة في كمال الندرة وكذا عدم القدرة عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خامسها انها معارضة بقوله اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فان ظ العطف قاض بالمغايرة وتحقق مفهوم كل منهما بدون الاخر وقوله عليه السلام الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ونحو ذلك مما ورد فان
ظ العبارة تحقق الماهية بذلك وهو يعم الصحيح والفاسد وفيه ان الرواية الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه لظهور مغايرة الشرط للمشروط وليس القائل
بوضع الصلوة للصحيحة قائلا باندراج الشرائط في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل ذلك على وجوب ما اشترط
في مسماه فاي فائدة في ذكره قلت اولا ان ذلك مبني على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه كما هو مذهب البعض
وان احتمل في التسمية وثانيا ان في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود وقد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية مضافا الى ما فيه
من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان
المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها اندراج الطهور في الصلوة فلا بد
من تنزيلها على بعض الوجوه المصححة ومثل ذلك لا ينهض حجة في مقام الاستدلال مضافا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول
به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما مر القول فيه فهي بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه سادسها المنع من عدم القول بالفصل
فغاية الامر ان تدل تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرائط ملحوظة في التسمية واين ذلك من القول بوضعها للصحيحة وايضا غاية ما يدل
عليها كون ما ورد في تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك ثبوته في سائر الفاظ العبادات وفيه انا لم نجد الى
الان مفصلا في شيء من المقامين ولا تخيله احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقق الماهية يكتفى به في اعتبار سائر الشرائط والاجزاء وفي ثبوته
في سائر الالفاظ وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيكتفى فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها
للاعم هو العرف ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم بذلك اساس القول المذكور ثم اعلم ان الامر المهم في

الشرعية

الشريعة الذي تشتد اليه الحاجة وبه ينوط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة ويكثر التعبير عنه في الخطابات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة
انما هي الصحيحة اذ بها ينوط المثوبات الاخروية وعليها ابتنت اساس الشريعة فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف وهي الامر المجعول عبادة والمعدود
من فروع الشريعة فهي الماهية المحدثة من صاحب الشريعة واما الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندرجة في انواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب
ولو احتيج اليه فانما هو بواسطة بيان الصحيحة ولو فرض تعلق بعض الاحكام عليها فهو في كمال الندرة وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فلا
اقل من اقتضاء الحكمة وضع اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة ويعتد بشأنه سيما بعد اثبات عرف خاص لاهل بيانه وذلك ظ ويرشد اليه التعبير عن تلك
الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسدة مندرجة في العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من انا نعلم ان للعبادات اجزاء
معتبرة فيها يتألف منها مهياتها كما هو ظ من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك اذ صحة الاطلاق ح مع فقد كل واحد منها يستلزم انتفاء جزئيتها
اذ تحقق الكل بدون الجزء محال واورد عليه بمنع الملازمة فان القائل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة في المهية ولا يقول بحصول المهية مع عدمها
سواء اعتبرت على نحو الاجمال والتعيين وانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك اجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح كالتشهد
والقراءة ونحوهما او يقول بصدق الصلوة على ما هو فاسد من جهة انتفاء الشرائط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك وفيه
ان المقدمة المذكورة اولا كافية في دفع ذلك فان من راجع عرف المتشرعة وجد حكمهم بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على سبيل الاطلاق من غير حاجة
الى التقييد بالجملة انه بعد ثبوت الجزئية في الجملة يحكمون بكونه جزء مطلق الصلوة فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرعة والتفصيل بين
الاجزاء والشرائط ليس مذهبا معروفا فلا معول عليه بعد ابطال كونها للاعم مط السابع ما افاده المحقق المذكور ايضا وهو ان كل واحد من العبادات متعلق
لطلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسدة ويمكن تقريره بالشكل الاول بان يؤتى في الكبرى ولا شيء من متعلق طلب
الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه انه ان اريد ان كلا من العبادات مامور به في الجملة فمسلم ولا يجدي نفعا وان اريد انه مامور به على كل
حال فممنوع ولو استند فيه الى اطلاقات الامر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد انها لا تقاوم ما دل على الوضع للاعم القاضي بتقييدها بما اذا كانت
جامعة لجميع الاجزاء والشرائط مما ثبت اعتبارها في الصحة ويدفعه انه لا ريب في تعلق الاوامر بما بمعناها بجميع العبادات اذ قوام العبادة بالامر ومن
البين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فقضية ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقة بها على الاطلاق ثبت صحتها كذلك فتكون
الفاسدة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومته لما دل على الوضع للاعم تسليم لدلالة ذلك على المدعى فيتشبث في دفعه الى كون ما يدل على الوضع
للاعم اقوى وستعرف الشر نعم ان ما احتج به لذلك غير ناهض عليه في نفسه فكيف بمقاومته لذلك الثامن ما افاده المحقق المذكور ايضا من انها لو
كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة
من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى العرف والعادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع ايضا في اثباته الى العرف ولذا احتج
عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى
العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف كما انه يرجع في
الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل يحققه فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من
اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام
الشارع ولا فارق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به وهو ظ قلت
لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة ككونه العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك ومن الفاسدة و
توقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه فيتميز به خصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة
لا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيرها واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ريب
ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف
سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من غير ان يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظ
فيدور الامر في صدقه مدار صحته وكونه مفرغا سواء زادت اجزاؤه او نقصت حتى انه يؤتى بصدق الصلوة مثلا على الصلوة المقررة في الشريعة لنقد بلا خلف
زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كل من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظ اذ معرفة
المصداق ليس من شأن العرف الا ترى ان القيمة السوقية ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو قيمته يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام
واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون ذلك المعنى الموضوع
له في امثال ذلك على وجه يميزه من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام انه معنى شأنه كذا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل
ايضا من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى
يتميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه على سبيل الاجمال حسبما ذكر وهو كاف في فهمه وح فلا وجه لما ذكر من
الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شأنهم وانما شأن اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظ من ملاحظة
الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء
الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل في المستفاد من تلك الالفاظ المنساق الى الاذهان بمجردها

هو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فيه
الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرعة على التفصيل لذا بذهب الى جريان الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد احراز ما يصدق معه الاسم في
العرف فيحصل الاستدلالية لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة
مع انه ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو
الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احدهما محالة الى العرف العام و
الاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسياق كلامهم يابى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتامل فيها
فرق ناحية القائلين بكونها للاعم وجوه احدها قضاء امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر
عن الامور الخارجية ما يعم القسمين ولا دلالة فيها على خصوصية احد الوجهين ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر
الاعم لكان ذلك كذبا ومنها عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوئه او غسله او عباداته فاسدة انه لا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة
ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كذلك من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظاهر عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيحة والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد
في العرف كما هو معلوم من ملاحظة الدليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظاهر في كونها حقيقة في المقسم
ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما كان كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل
عليها ادات العموم كما في قولك كل صلوة يوجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة وكل صلوة صليها فلان كانت مجزية الا الصلوة الكذائية وهي دليل على
اندراج المستثنى في المستثنى منه اذ الاصل فيه الاتصال ومنها حسن الاستفهام فيها لو اخبر احد بوقوع شيء من تلك العبادات او حكم عليها بشيء انها
هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين ذينك الامرين او معنويا وحيث ان الاول منفي في المقام بالاجماع
تعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيحة تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك هو ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك
والمجاز والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر بل الامر فيه بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه اعترف به القائل بوضعها للاعم الا انه ادعى كونه اطلاقها
وما ذكر من المثال فمحمول على الوجه المتقدم من جهة استنادها الى معين لما عرفت من كون ذلك قرينة على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل
لما في تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف في الاراء والانظار وكل عامل فانما ياتي بها على حسب ما يعتقده فيها او جرى عمله عليها فاذا اسند ذلك اليه
ظهر ذلك في ادائها على حسب ما عنده والمتبادر منه هو الصحيحة بزعم العامل كما هو ظاهر من ملاحظة العرف ولولا ما قلناه من كون المتبادر منه ما قلناه هو الصحيح وكون
الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعمه والفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه ايضا من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق
وهو شاهد على ما ذكرناه ويومي الى ما قلناه انه يؤتى المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة الواجبة والمسنونة
ليست الا الصحيحة فهذا الحمل المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك فاللفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة المخصوصة
الصحيحة وانما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عاملها كونه مصداقا لها وذلك لا يقتضي تجوزا في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ في
غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر انه فيه مخالفة للظاهر وتكفي النسبة المذكورة شاهدة عليه حسبما عرفت ويشهد على ما ذكرنا
انه يصح سلب الحقيقة عن تلك الاعمال الفاسدة وان يؤتى انها ليست بصلوة اتى بها الشرع وليست من الماهية المجعولة في الشريعة ومن البين ان القائل
بالوضع للاعم يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشارع ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلوة هو الموضوع بازائه لفظها هو ذلك لنصه على
كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام ما وجد في كلام
كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفى الريب عن كون الهيئات المحدثة امورا مخترعة من الشرع قال لا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه
بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالهيئة من حيث انه امر بالهيئة ونص ايضا على انه اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمله فيها
لمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو الاعم وهل هذا
الا تدافع بين وتناقض ظاهر وقد ظهر مما ذكرنا الجواب عما ذكره في الوجه الثاني ووجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد بالصحيحة ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة
في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة ظاهر في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى ذلك بعد التامل في العرف واما الثالث ففيه ان التقسيم المذكور انما
يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة لاستعماله في خصوص الصحيحة قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقة
في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين كما هو الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها
موضوعة للصحيحة لتسليم دلالته على استعمال المستثنى منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من
جهة اطلاقها على كل من القسمين وحسن الاستفهام انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا
او معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمنا في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة ففيها ما ظهر ما في ذلك ولا يعادل
ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم من الفاسدة بحيث يستفاد من كل منها وضعها
بازاء الاعم من الصحيحة ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز حد التواتر تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات
اذا طرء ما افسدها من ترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم بالاعادة ح في السنة العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المستفيضة
يعني وقد شاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بان يكون ذلك هو



معناه

معناه المصطلح ايض وان اخذ فيه بعض الخصوصيات وقضية ذلك كون الفعل الواقع اولا مندرجا في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتيانا بذلك الفعل
ثانيا بل كان اتيانا اوليا وبذلك يخرج عن كونه اعادة وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يمكن تحقق الاعادة الا مع صحة
الماتي به اولا ولا يجري ذلك الا في نادر من المقامات مما وردت اعادته مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر
نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما هو مع فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة
الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف
في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة
وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم
ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جدا ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت
اسامي للصحيحة لما صح تعلق النهي بها او لزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكى
القول به عن ابي حنيفة وتلميذه لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما خاصة بمقتضى
الهيئة والا لزم المناقضة بين الهيئة والمادة والقول بان ذلك مما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظ من عدم جواز
تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق الامر بما لا يقدر على تركه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق
النهي بها دليل على امكان وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظ لا بعد
التزام التاويل في جميع تلك الاستعمالات بل ربما يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب
في كون الجري على الظ في تلك الاستعمالات الشايعة اظهر فهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول اما اولا فبان ذكر الاعادة في الاخبار وسائر الاستعمالات
ليس مختصا بما اذا وقع الفعل كاملا بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيرا ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة وانما
يعد بعضا منه كما اذا صلى ركعة من الظهر او العصر او بعضا منها او شك بين الركعة والركعتين او طرئه غير ذلك من المفسدات فانه يقال انه يعيد صلوته مع ان
ما اتى به لم يكن مصداقا محققا من مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوز في المقام دون غيره بعيد جدا
اذ الظ كون الاطلاق في الجميع على نهج واحد والذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولا بل اذا
تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه فاستانفه يقال انه عاد الى ذلك الفعل واعاده وليس الفعل المتكرر منه الا البعض فذلك كاف عرفا في نسبة الاعادة الى
مطلق ذلك الفعل والظ انه كذلك لغة ايض ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ تقول ضربت زيدا ومسحت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منهما
فتقضيا ببعض الاجزاء والشرائط وان قضى بفساد العمل الا انه يصدق معه الاتيان ببعض ذلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة بحسب العرف كما عرفت
فان قلت انه على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة لا يكون الفعل الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلوة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك
فكما انه على فرض كماله فاسد لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلوة ايض فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلوة
اسما للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ولذا يقال بعد طروه انه افسد عمله بكذا ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه
بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححا للحكم بانه اتى ببعض الصلوة الصحيحة وان طرئه البطلان بعد ذلك وبالجملة الصحة
والفساد انما يطرئان حقيقة على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعا للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر يتصف بالصحة بملاحظة كونه بعضا
من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طرئه من الفساد بعد ذلك ولذا يصدق حنث
في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق بذمته المنذور وربما لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح في الاماكن المكروهة بل حكم
الشهيد ره بالحنث مع نذره عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا والوجه فيه انه يصدق عرفا مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان
والمفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد افسادها في الاثناء لا يقضي بعدم صحة الاطلاق يصلي هناك على سبيل الحقيقة قبله فان
الافعال التدريجية يصح اسناد تلك الفعل الى المتلبس بها حقيقة على النحو المذكور قطعا ومن مناط ظهورها وجاهر لصدق الاعادة في المقام اذ الظ انه لا
يعتبر في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فصحة اسناد الفعل اليه كافية في صدق الاعادة على استينافه كذلك فان قلت ان ما ذكرتم انما يصحح صدق
الاعادة اذا كان الماتي به صحيحا عند الشروع فيه ثم طرئه الفساد بعد ذلك واما اذا كان فاسدا من اول الامر كما اذا انكشف ايقاعها من غير طهارة فلا يتم ذلك
قلت قد يصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال على وجه الفساد لا يقضي بعدم صدق الاتيان ببعض تلك العمل اذ لا يعتبر في صدق ذلك اتصاف البعض بالصحة
لما عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل والمدار في صدق
كون الماتي به بعضا من العمل انه لو انضم اليه سائر الاجزاء والشرائط كان عملا تاما وهو كاف في المقام فقد يكتفي بالاتيان بذلك في صدق الاعادة بحسب
العرف ومن ذلك يظهر وجه اخر في الجواب عن الايراد المتقدم لكنه لا يخلو عن ضعف ومع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما سنذكره
في الوجه الثاني ومع الغض عنه ايض فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر وليس ذلك
الا كتجوزهم في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانيا فبان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك ويعيد صلوته ونحوهما اما مطلق
الصلوة من غير ان يكون الملحوظ اتيانها على ما اوقعه من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة على فعله ثانيا
من جهة اتيانه اولا بالعنوان المفروض على انه اداء للصحيح وبملاحظة كونه اتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن ما فعله اولا اتيانا بالصحيح بحسب الواقع حتى يكون

ذكر فيه اشكال الى ... الكلام فيه ... بالتمام

اداء لذلك الفعل حقيقة فان غاية ما يعتبر في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه اولا من افراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة او بحسب
الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقال في الصورة المفروضة اعد ما
كلفت به او ما امرك الله بادائه او ما افترضه الله عليك مع ان شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا الا انه لما كان اتيانه بالفعل الاول من جهة كونه اداء
للمكلف به واتيانا بالواجب صح التعبير المذكور وظاهر العرف لا يأبى عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد به الفعل الصادر منه على انه مصداق
للصلوة والاتيان به اتيان بتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور حسب ما مر
تفصيل القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الاتي بها فيكون الامر باعادتها دليلا على عدم صحة
الاول واشتماله على الخلل ويكون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت وقد يجعل
من هذا القبيل اطلاق الصلوة فيما لو قيل رجل صلى بغير طهارة او صلى بغير سورة او صلى مع الحدث ناسيا او جاهلا بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير
ذلك فيصح الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحة بالملاحظة المذكورة ومما يشهد بما قلناه انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة
بازاء الصحيحة صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور ايضا ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحة
او الاعم على نحو واحد فتامل واما ثالثا فبالتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات اما في لفظ الاعادة او في اسامي تلك العبادات حيث يريد بها المعنى الاعم
ليتحقق بذلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك اذ لا دلالة للمطلق الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا لا دلالة في لزوم التجوز في
لفظ اخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للاخر نظرا الى مخالفة المجاز للاصل لما عرفت في مباحث التدوين
من عدم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة
العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة استناد
الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الاستعمالات لاثبات كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت ان مجرد لزوم التجوز
على اي من الوجهين لا يصلح دليلا على وضعها لذلك لعدم الاصل المذكور بنفسه صالحا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان من جهة بعد التجوز في
تلك الاستعمالات الشايعة ففيه انه مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة و
قيام الشواهد من الخارج على المجازية فتامل وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحة اذ المراد بالصلوة
هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرائط وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بادائه نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها
وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة و
اتيانا بذلك الواجب فالمقصود ان ذلك المصداق المحصل لتلك الطبيعة في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها مصححا لوجودها فالبطلان انما تصف
به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليه انما هو بالاعتبار الاخر اعني من جهة اعتبار المكلف اداءه مستجمعة للاجزاء والشرائط المتحقق
الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها والاطلاق الصلوة عليها باعتبار
المفهوم الملحوظ من الاستعمال حسب ما قررنا وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية
الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزامه استحالة الاتيان به كذلك فمن اين يجيء الدلالة على صحة المنهي عنه والقول بان استحالة اتيانه بالصحيح في ضمنه
يقبح تعلق النهي بحسب ما مر مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يقبح تعلق النهي به انما هو
الثاني خاصة لما فيه من الهذرية واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة حصوله فان قلت ان استحالة صدور ذلك من المكلف من الامور
الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه ليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة
المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم
بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها واستحالة وقوعها صحيحة عندنا في ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي
عنها ويشكل المتعلق بذلك للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع او لا فيكون الحكم بحرمته هذرا فلا فائدة
اذن في النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي فلا يكون النهي الا ارشاديا فتامل ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل و
ملاحظة ايقاعه ووقوعه بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم
الحصول بحسب الواقع فان ذلك ان صادف الاتيان به في ضمن ما هو من افراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي
عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن
ما ليس بمصداقها وحمله على ذلك مجاز ايضا يأبى عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت المقصود ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة
بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فالظاهر ايضا تعلق النهي بتلك الافعال لغاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فتفيد تلك النواهي
تحريما اداء ما يصح قبل النهي بعد تعلقه بها فادة اذن النهي مستعملة فيما وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع اللفظ
له والمتحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ بازاء تلك العبادة الشرعية فكان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ بازاء العبادة المخصوصة فكذا هو
المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزمه الفساد في الثاني والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع وهو امر لازم لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى
يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في النواهي الواردة بحملها على ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيحة فلا ينبغي الحكم

بغيرها

ينجبر بها فالمقصود من الامر الى النواهى الدلالة على فساد تلك الاعمال الملازمة من دلالتها على عدم مطلوبيتها ولذا تكرر فى كلام الشارع بيان الموانع من الصحة بالنواهى
فى العبادات والمعاملات على نحو بيان الاجزاء والشرائط بالاوامر ولظهور ان ذلك طريقة جارية فى تخاطبات العرف ايضا فى امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهى
عدم حصول تلك الطبايع المقررة فى ضمن ما يتعلق النهى به فالالفاظ المذكورة مستعملة فى خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن ذلك فيجئ مخرجه الا انه
بما تعلق النهى به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته فى نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة
لما كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة فى الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل موهون بما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع
التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداول بينهم اثبات شئ من الاوضاع بذلك فى ساير المقامات مضافا الى عدم لزوم الخروج عما يستظهر من المادة بنا
على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاى بعد فى الخروج
عن ظاهر وضع الصيغة سيما مع دورانه فى الاستعمالات فى امثال تلك المقامات فتم هذا وقد يلتزم بالتجوز فى اسامى العبادات المتعلقة للنهى نظرا الى كون النهى قرينة
بها قرينة على الحمل فيها على الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرعة واستبعاد التجوز فى تلك الاستعمالات غير
متجه سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لورودها فى موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل فى دفع التجوز فى الاستعمالات المذكورة قد عرفت
ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بجريان الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يات به الفاعل بملاحظة كون العبادة المطلوبة وهو مشكل بل
لا يبعد استظهار خلافه وهذا مما يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى ذلك على التقييد وهو مع مخالفته للاصل خلاف المنساق من العبادة كما عرفت فتعين
ذلك تاييد لما قررناه من الوجهين المتقدمين ثالثها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام احد امرين فى لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحدة
من الصور يكون غيرها من ساير صورها غير مندرجة فى الصلوة الا انها تنوب منابها وتقوم مقامها فى اسقاط التكليف بها والقول بثبوت مهيات
متعددة متباينة للصلوة موقوفة على حد الاحصاء والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشئ عبارة عما يكون به الشئ هو فلابد
ان يكون امرا محققا فى نفس الامر متعينا فى حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر بحيث يزيد اجزائه وينقص بمجرد الاعتبار واذا وضع لفظ بازائها فلابد
ان يلاحظ الواضع تلك الماهية على نحو يتعين ويتميز عما سواها وح اذا انتفى شئ من اجزائها او شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك الماهية وخروجه
عن الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما للمهية معينة محدودة مكيفة بشرائط عديدة فيلزم من ذلك انتفائها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية
ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامى للصحيحة فنقول ح لا شك ان الصلوة يختلف اجزائها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر
اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهى على اختلاف انحاء السهو
الواقع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب فى القدرة والعجز والسهو والنسيان فقد يحصل من ذلك مهيات كثيرة غير محصورة مختلفة
فى المقومات والاجزاء والشرائط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما الجامع لجميع تلك الاجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقى عن الصلوة حقيقة
فيكون اجزائها عن الصلوة لنيابتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقايق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثانى
واما بطلان اللازم بقسميه فاما الاول فظاهر لاتفاق الكل على فساده واما الثانى فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة فى الاوضاع اذ التسمية
للمهيات ووضع الالفاظ بازاء المعانى انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من اول الامر من غير توقف على طرو شئ وحصول شرط كما هو العادة الجارية
فى الاوضاع والمفروض خلافه فى المقام اذ ليس الوضع للطبيعة التامة والناقصة على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على
طرو الطوارى على اختلاف وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب
فى ذلك شيئا آخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود فى الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها
لذلك على سبيل الاشتراك اللفظى او المعنوى فلابد ان ينوى المكلف الصلوة التى هى تكليفه فى نفس الامر لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد
الماهيات وح فلابد ان ينوى او لا من ينسى التشهد مثلا فى الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة وهو ضرورى الفساد ولو قيل انه ينوى الصلوة
التامة اولا وح كيف يجزى عنه غير ما نواه وكيف يجزى قصد ماهية عن غيرها مع وقوع الثانية من دون نية وقصد الناقصة فى الاثناء كيف يقضى
بالاجزاء مع حصول بعض اجزائها بغير قصدها ولو قيل بتركيب الصلوة من الماهيتين حيث انه من التامة الى حد التمام فيجزى عنه نيتها ومن الناقصة بعد
طرو النقص فلابد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركب الماهية من مهيتين مختلفتين متباينتين والحاصل انه لا يصح من الشارع ابقاء
مثل تلك التسمية ولا للمصلى القصد الى تلك المسمى ونيته هكذا ذكره بعض الافاضل ورأى ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هو
ح اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات انما هى من عوارض
المهية وعوارضها ولا اختلاف فى المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال فى تصحيح النية قلت ان القائل بوضعها للصحيحة يقول ايضا بنحو
ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى
وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافا فى الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس الماهية امرا قابلا لتلك الزيادات و
النقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالاعم وهو كون تلك الماهية حسنة مقربة الى الله
نعم فان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك الماهية مقيدة بذلك
ليخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين للمسمى فلا يزيده ابهاما حيث انه يكون قبل التقييد به ماهية محدودة متعينة الحدود
والاجزاء وبعد التقييد به ماهية مبهمة غير متعينة لتوقف تعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل قد يقال بان الامر فيما ذكر بالعكس فانه يصح للقائل بالصحيحة

بوضعها للصحيحة اذ ليست معينة للتسمية اعني ما يحصل به القربة ويكون معروضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة
اليه اذ لا معيار له سوى التسمية والمفروض ان التسمية فرع تعيين المسمى حسب ما ذكره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية يوجب
خروج الباقي عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة وهو بيّن بالاتفاق الكل كما مرّت الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في ذلك في الصدق
الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منها من غير ريب اصلا كما مرّ وكيف يعقل تصور امر متميز معلوم جامع بين الصلوة الصحيحة في الفاسدة بحيث
يشمل الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة وصلوة التكبير التي يجزي فيها تكبيرات اربع وما بين هذين
من المراتب التي لا تحصى لو وقعت على الوجه الصحيح في الفاسد فما اورده على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول انه من
البيّن ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة التامة لا يسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا
غيرها من بعض الوجوه التي قد تقع الصلوة عليه فما اورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة وارد
عليهم ايضا غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده في التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه ولا بد في بعضها من القول باعتبار خصوصيات الحال والاحوال في
التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة فكذا يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد تقضي تلك الاحوال
بملاحظة قرائن المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع الايرادين المذكورين اما الاول فلان ما ذكر من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال
ليس من جهة ورود اوضاع مترتبة على اللفظ بحسبها حتى يكون خارجا عن القانون المتعارف بل لاختلافها في الصحة الماخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم
كلي اجمالي شامل للجميع كما مرّت الاشارة اليه وانما يختلف الحال في مصاديقه بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة
في النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الامر في النية وانما هو اختلاف في الامور العارضة تختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك
مما لا يقضي باشكال في النية وهو ظاهر رابعها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا على اساميها والتالي
في الفساد فبيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة ح دالة بنفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل
الصحيح وهو ما يكون مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان يقول اريد منك العمل الذي هو مراد لي وفيه اولا ان هناك
فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات على وقوع الطلب فان غاية ما يستفاد من المفردات ايضا مداليلها المقيدة
بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعروف
المطلوب فغاية ما يستفاد من لفظه ايضا المعنى المذكور بيان للسامع واما ان ذلك المعنى امر متحقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة
فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع
ولا فائدة فيه بل الظ بحسب متفاهم العرف دلالته عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة
للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان مداليلها
من الامور الراجحة فغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع ثم قرينة في استعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك
من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة
كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهي ايضا لا مانع في ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيها ايجاد الفعل هو موافقة الامر فغاية الامر ان تكون
مؤكدة وانما سيقت لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد
من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب فقد يستفاد منه ان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق
الامر الايجابي والندبي مفيدا واما اذا كان اللفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحان فالامر على حاله اذ المفروض كون الالفاظ
المفروضة مفيدة لذلك ايضا وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها
وهو بيّن الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج ويدفعه انه ليس المقصود اخذ مفهوم الصحة في مداليل تلك الالفاظ بل المعني يراد بما ذكر ان المدعى كون
الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من اجزائها شأنها الاتصاف بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في
الموضوع له مط فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل
الصحيحة عنوانا للذات الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات اذ لا يبقى فرق
بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كما ترى في غاية الوهن للفرق البين بين
اخذ الشيء جزء من المفهوم وقيدا منه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح
وان اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل مع ذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن انفكاك
حصول المطلق في الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك اذ لا يلزم من القول بوضعها
للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها
صحيحة مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر انه لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها ثم انه
قد ايّد بعض الافاضل هذا القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا ومن البيّن انه لا يمكن
زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعدّ ركوعا حقيقة لا صورة الركوع لوضوح عدم بطلان الصلوة باتيان الصورة

كونه

كون بمعنى مقدار الركوع للهوى الى السجود او لاخذ شيء من الارض وفيه خروج نحو الركوع والسجود عن محل البحث لكونهما من الالفاظ اللغوية وليس معانيها من المهيات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسئلة ولو سلم كونهما من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ المذكورة من اسامي العبادة وانما هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد واعتبار الامر المتعلق بالكل في اوضاع تلك الاجزاء مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في الصحيح من بناء الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ع ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية حكم ع باخذهم بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لانتفاء الايمان الا مع جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من المفاهيم في مصاديقها ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية وغيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفية ادائها ولا دلالة في حكمه ع باخذهم بها على ما يزيد على ذلك بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي اذن لنا يبدل القول بوضعها للصحيحة اولى كما لا يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك انه يلزم من ثبوت اليمين ح نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد لكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي صلوة واجبة او مندوبة في الحمام مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل بما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة صلوته فيه بعد ذلك ح عدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايض فلا مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك وان قيل بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم من الفاسدة بل الصحيحة خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك وفرق بين بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به فلفظ الصلوة في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الا انها لزمها الفساد بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك انه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم او حلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل النذر والحلف مع ان المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب نفس الامر حتى يحكم ببراءة ذمته عن النذر والاخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير مجد في المقام اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما يختلف باختلاف الاراء ومقتضى الاصل المذكور عدم تعمده الاتيان بالفاسد بل عدم ابقائه لما يعتقد فساده ولو على سبيل السهو واما اتيانه بما يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا رأى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان لكن لا يدري انه هل صلى بغسل الجنابة من غير وضوء لفتواه او فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذا رأى الناذر بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في ساير الخلافات الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساد المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الايتمام به ويكتفون بثبوت عدالته نعم اذا علموا مخالفته لما عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح القدوة فما لم يعلم بطلان صلوته يجوز الاقتداء به لا انه يتعين الحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة الاكتفاء بمسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة وفيه المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة ضرورة عدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع انا لم نقف على من يدقق في ذلك ايض ولا من يفصل بين هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يتم للمسلمين سوق ولاختل في احكام الذبائح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن اعصار الائمة بل يجري ذلك ايض بالنسبة الى اهل الحق ايض لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان الاصل المذكور مجرد افادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق بعد التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما تقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك اذ قد يذب عنه ببعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء

الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صحته كاف في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب لا
اليه ولا يجري ذلك في سائر المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فلا اشكال من جهته حاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر لا كلفة بالصحيحة عند العامل فعلم
محل منع نعم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفه شرعيا ولو ثانويا في حقه صح ما ذكر للحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين فان بذلوا جهدهم
في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق اذ غاية الامر ح معذوريتهم في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقضي بتعلق التكليف
الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى سائر الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة
الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجه في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة
المقدمتين المشهورتين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله نعم ومع الغض عن ذلك ايضا فلو بني على ما ذكر اشكل الحال في ذلك بناء اليه
على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هي الصحيحة ولذا يحكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناذر
اذا عرف منه المخالفة كما مر وح فنقول اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لعدم معتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون ما يأتي به موافقا لما يعتقده ولا ثابتا
صحة فعل المسلم فاصالة صحته كذلك لم يمكن الحكم اذن بصحة ما يأتي به ويكون دائرا عنده بين الوجهين وح كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع
الشك في كونه متعلقا للنذر وكون الدفع اليه اداء للمنذور ومجرد صدق اسم الصلوة على ما يأتي به لا يقضي بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر وان القول
بان القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الاطلاق بين الفساد لوضوح ان الباعث على خروج ذلك انما هو فساده
عنده من غير مدخلية لنفس العلم في ذلك وانما العلم في ذلك انما العلم به طريق اليه فاذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب التوقف لا الحكم
بالصحة فظهر بذلك ما في قوله ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوة مع عدم علمه بموافقة
مذهب الامام لمذهبه وكيف يمكن القول بصحة القدوة بمجرد صدق اسم الصلوة عليه والمفروض عدم قضاء الاصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور ليكون احتمال
فساده في نظر الشرع مكافئا لاحتمال الصحة من غير فرق مع وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في نظر الشرع في صحة الايتمام فالظاهر ان الوجه في البناء المذكور ايضا احد
الوجهين المتقدمين هذا والوجه في القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط اما في اعتبار الاجزاء فيما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع
انتفاء الجزء فاذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق الكل واما
في عدم اعتبار الشرائط فلظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيها لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط
كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرائط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي باخذه في مفهومه اذ غاية ما يقضي به ذلك امتناع
وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ وفيه ما عرفت مما فصلناه اما ما ذكر من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء او
الشك فيه فبما مر توضيح القول فيه في توجيه الكلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه ففيه
ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزء واعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله فيه والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به
واما نفس الشرط فخارج عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة اعتبار كل من الشرائط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان
يقال بوضعها لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما وح يتوقف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرائط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها

ثمرة النزاع في المسألة

في الموضوع له المقام الرابع في بيان ثمرة النزاع في المسألة فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها فانها انما
يثبت على القول بوضعها للاعم دون القول بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق
بالاجزاء او الشرائط يفصل بينهما ان كان فيما يشك مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح اعتبار القائل به اجزاء وشرائط في الجملة
لتحقق التسمية فلا يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه من دون ذلك من جهة الشك
المفروض واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق الصحة فالقائل بالاعم ينفيه بالاصل نظرا الى
اطلاق المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى في مذهبه الا مع العلم باستجماعه
لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط المعتبر في التسمية كما في الصورة الاولى
فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك في جزئيته وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان
قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمأمور به في الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرمة
فاي فارق اذن بين القولين مع حصول الشك في ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيهما من الاجزاء والشرائط قلت لا ريب في ان العلم بالصحة انما يحصل
من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى الاطلاق من غير ان يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا اعتبر
عندنا مسمى الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية
على بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى حصول المأمور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري ذلك على
القول بوضعها للصحيحة لاجمال المأمور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة لا يقضي باجمال العبارة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها في
ظاهر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا في حصول المكلف
به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الافراد من ضرورة او اجماع او دليل
ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الاقسام ليلتزم بالتقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل

عليه

عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالجمل من الجهة المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمه تعالى بحل البيع
وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعاً ومع ذلك لا اجمال في ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم
بفساد شيء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالي
على فساد بعض الافراد ودار بين امرين او امور لم يمكن معه الاخذ بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يق بجريان الاصل في اجزاء العبادة
وشرائطها بناء على القول بوضعها للصحيحة ايض لدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البرائة والحكم ببرائة الذمة الى ان يعلم الشغل لشموله لما اذا علم الاشتغال
في الجملة اولم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الظ الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البرائة بالنسبة اليه انما هو الصورة الثانية وما يرجع
اليها من الصورة الاولى بالاخرة وباقي تفصيل القول فيه انشاء الله عند الكلام في اصالة البرائة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو لم يكن هناك توقف في صحة الاتيان
ببعض اجزاء العبادة على بعض اخر كما في الزكوة صح اجراء الاصل على القولين حسب ما يأتي تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة
ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيحة اذا فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من
الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف ح في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم اجراء الاصل في تعيين موضوعات الالفاظ لكونها من الامور
التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة اليه والظ انه مما لا اشكال فيه وكلام واما بالنسبة
الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال حسب ما اشرنا اليه وما يأتي
تفصيل القول فيه في محله ومما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين
واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ومحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار والادلة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت
عندنا الا اجزاء مخصوصة للعبادة وشرائط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة الا تلك الاجزاء والشرائط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية
شيء او شرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا تطمئن النفس اليه دفعناه بالاصل ولو قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط
الصحة وذكر ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة
الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرائطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل فيما وصل ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم
وصوله الينا مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الالفاظ اسامي
للصحيحة كما هو ظ من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا نراهم الا يجرون الاصل في العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرائط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال
سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه والظ ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار الجزء
او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه ح واجاب بان حصول الشك مما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الاصل
فلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو تم لقضى بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرائطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجدوى بعدم خفاء شيء
منها على العلماء المتقنين البارعين وسعيهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات
واما ثانيا فلان دعوى عموم البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرائطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما
في مراتب التيمم بعد العجز عن تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر
بالمعتاد وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرائط المعتبرة في
الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت
الحكم عندنا غاية الامر وروده في الاخبار ووصولها الينا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وتعارضا كما هو
الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاوائل والاواخر وح فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والضرورة
الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع ح الا الى الرجوع الى الاصل والملاحظة بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة
واما رابعا فلان ذلك عين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استدلوا به على حجية الامر المذكور ومن
البين ان ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم اندراجه في شيء من الظنون
الخاصة التي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة وذهاب معظم الروايات الواردة عن اهل
بيت العصمة عم في غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو انما يتم عند
فقدان الدليل بالمرة واما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البرائة بحيث يعم الموارد المفروضة كان
ذلك وجها وهو كلام اخر لم يستند اليه القائل المذكور والظ انه لا يرتضيه ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستناد حشره الله تعالى مع محمد واله الامجاد كلام
في المقام بالنسبة الى خصوص ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكره خلافا منهم في كتاب ورسالة فذهب
الى عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كذلك اذ من المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا لتعرضوا له واشاروا
اليه ولا اقل من وروده في رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وغرضه من ذلك حصر الاحتياط في اعتبار الاجزاء
والشرائط المشكوك فيها لا يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يعسر الامر مع الغض عنه في مراعاة الاحتياط ويؤل
الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريقة المألوفة بما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا معول على تلك الاحتمالات الواهية ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك

الجملة

الجهة وهذا كلام اخر غير بعيد عن طريق الفقاهة ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الصحة الملحوظة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة
للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع
في الموارد التي حكم الشرع وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وان لم يحكم كل من تلك الافعال عند غير القائل به نظرا الى ان كلا من تلك الافعال بصحته
محكوم بصحته شرعا فقد دل الدليل القاطع على تعلقه بذلك المجتهد ومقلديه فيندرج الكل فيما يشمله اسامي تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم
الاولي الثابت بحسب الواقع وجهان اوجههما الاخير ولذا يحكم كل مجتهد باداء المجتهد الاخر ومقلديه العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو
وقعت منه ومن مقلديه حسبما يأتي تفصيل القول فيه في محله ثم ان هذا بالنسبة الى الخلاف في الاحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط اذا تعلق التكليف الثانوي
بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما اذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوي به وان قلنا بمعذورية الفاعل على فرض بذل وسعه وغفلته لانتفاء الامر بالفعل
القاضي بصحته ولو في الظاهر كما يجيء بيانه ان شاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دل عليه الطرق
الشرعية في اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظن المتعلق باداء الواجبات غير الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم بالصحة واندراج
الفعل في تلك العبادة وان خالف الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وان نيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد
القول بالخروج عن المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلو احد الفعلين او الافعال المحصورة عن الامر المعتبر في صحته
وعدمه فمع عدم الانكشاف للخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة و
ان كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولي بخلاف صورة الانكشاف ودوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا حكم
معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به ولتفصيل الكلام في ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه في بحث دلالة الامر على الاجزاء
ثم تقدم ثانيها انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمباراة ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك
الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري
بالنسبة اليها اكثر من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الا مع قيام الدليل على استجماعها الاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء
او شرط عنها بمجرد الاصل حسبما يأتي بيانه ان شاء الله ثالثها انه نص الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد
لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول في
القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وظاهره ايضا كون العقود ايضا حقيقة في خصوص
الصحيح وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها اذن في غير معناها
اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكونها وضعت له بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بين الفساد
لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة فقضية ذلك هو حملها
على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في خصوص الصحيحة ولا يوافق ذلك اطباقهم على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتأخرين بكونها
حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيح جهة قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشئا من حمل المطلق على الفرد
الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ
في غاية البعد ولذا يصح سلبها عن الفاسدة عند المتشرعة في الاطلاقات بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك المشتبه
كغيره من غير فرق فالاظهر انها بوضعها لخصوص الصحيحة اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال ونحو ذلك مما قرر لتلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة
والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الاثار المطلوبة منها والاطلاق فيها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا
يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيح منها بل المراد منها اذا وردت في كلام
الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة في المتعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها او صحتها او وجوب
الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع ايضا فينطبق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها خرج ذلك
عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم ومع ذلك فالظاهر عدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند
الشارع والمتشرعة لا لانتفاء صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص عند الشرع اذ المفروض اتحاد المفهوم عند الجميع وانما
الاختلاف هناك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب
الشرع للحكم بعدم ترتب تلك الاثار عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة
في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في
تلك الالفاظ هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتم جدا قوله وقد ما له شرطه مراد بالاستحالة مخالفة الحكمة فلا يصدر من
الحكيم كما يدل عليه ما احتجوا به من انه لو ذكر مع القرينة كان تطويلا بلا طائل والا كان مخلا بالتفاهم وفساد الوجه المذكور كاصل الدعوى مما لا
يكاد يخفى لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بمطلق الفهم مع تجريده عن القرائن على انه قد يكون الاجمال
مطلوبا في المقام مضافا الى انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه او من يستحيل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل

[illegible]

ان يقع

ان يقع منه ذلك على انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع احدهم على وضع الاخر ثم ان في القائلين بامكانه من يمنع من وقوعه فيؤول ما يرى من المشتركات الى الحقيقة والمجاز او غيره وهو تعسف ظ لا موجب له وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستدلا بما وهنه بين مما مرّ نعم قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة القضائها بوجود المجملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال ولما فيه من فوايد اخر لفظية ومعنوية

ذكره الفاضل الشيرواني في شرحه

قوله اذ كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا قيل اراد به ان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة بحسب استعمالات العرف فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين لا ما يراد به ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا استحالة فيما ذكر وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع منه مع وجود المصحح ومن البيّن ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتأخرون بخيالاتهم كيف ولو بني على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلماتهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم يستند اليه احد منهم في اثبات الجواز فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محل الخلاف وقد يعترض عن ذلك بان متروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقايق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة اما مطلقا او في بعض الصور من الاقوال المعروفة في المسئلة فلا وجه لاعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من جهة نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هند في القرء اذا اردت به الطهر والحيض معا فان عدم جواز الاستعمال من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك لجرى في استعمال سائر الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البيّن ان احدا لا يقول به اذ لا مدخلية لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في صحة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما اذا اراد به صحة اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو قضية ما ذكرناه اولا فله وجه ان تمّ ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين ح للاجتماع ليس لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في نفسهما ولو ادّيا بلفظين فليس المنع ح من جهة اللغة ولا لمدخلية اجتماعهما في الارادة من اللفظ الواحد فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسيره بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الاخر فعلا او حرفا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين مرفوعا وبالنظر الى الاخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب فيه قوله ثم ان القائلين بالوقوع له اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الاقوال من النقض والابرام لا بدّ من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول للمشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كلّ من معنييه ومعانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشايع في استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه ومعانيه كالامر المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كاطلاق زيد على المسمى بحسب ما ذكروه في مثنى الاعلام ولا تامل في كون ذلك مغايرا للمعنى الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على النحو المذكور مطلقا كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وعزي الى السكاكي انه حقيقة فيه وحكي عنه ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن فهذا مفهومه ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة اقول اطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في مفهوم احدهما او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ماخوذ قيدا فيما استعمل فيه اعني مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى فانه العدم الخاص المضاف الى البصر فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان يراد به المفهوم الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل الابهام بان يجعل آلة لملاحظة احد نسبتك المعنيين على سبيل الترديد والاجمال فيدور بينهما والفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما ان يكون المستعمل فيه احد المعنيين المفروضين على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون متعينا عند المتكلم ولا المخاطب ويكون متعينا بحسب الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام القرينة على التعيين والاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم استعماله واقعا في خصوص شيء من المعنيين والا لكان المستعمل فيه معينا بحسب الواقع ولا في مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض فلا يتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول الثاني في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة من الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ فيه خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايض وان ضمّ اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين اطلاقا اخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه الثلثة المذكورة وظ التفتازاني في المطول حملها على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كلذ ح

ذكره سلطان العلماء

فافهم

فانفقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين الوضعين وضع اخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على الحد المعنيين
عند الاطلاق غير مجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه مادام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا
يرجع ذلك الى الوجه الثانى من الطلاق فانه كالمشترك ايضا لعله لذا سقط فى شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك اربعة وربما يظهر من الفاضل الباغنوى
ذلك ايضا الا ان الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثانى من الوجهين المذكورين وكيف كان فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور
معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما والوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا تبادر
من المشترك الى ذلك اصلا واما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة
فى المعنيين ثم يعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد واين ذلك من استعماله فى المفهوم الجامع بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين
ويخرج المشترك عن الاجمال واندرج فى المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين وفساد ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكى عليه مع
امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور
تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله فى ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه
فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود ولا يقضى بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل
القول فى ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى واحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر
من لوازم الوضع ولذا اخذ ذلك فى تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك فان كلا من المعانى التى وضع المشترك بازائها مفهوم وحاصل للملازمة حاضر
ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقى مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم قيام
قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد فى الوضع ومع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره فى ارادة جميع معانيه
فيكون المشترك حينئذ مجملا فى افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز محتاج غالبا الى
القرينة فى المقام الاول ايضا لان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة فى الغالب وبتوسط المعنى الحقيقى فهما مشتركان فى الحاجة الى القرينة
فى تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها فى فهم السامع واحضاره بباله فى الغالب فى ذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق اخر ولو على تقدير الانتقال
الى المعنى المجازى من دون ملاحظة القرينة كما يتفق فى بعض المجازات فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقى الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه بخلاف المشترك
نعم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة فى كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا
استقلال المشترك فى الدلالة على ما وضع بازائه من المعانى واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها وقصوره فى افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله
فى الدلالة على خصوصه ولا ينتقض به حد الوضع نظرا الى اخذهم فيه استقلال اللفظ فى الدلالة على المعنى اذ المأخوذ هناك الاستقلال فى الدلالة على
الوجه الاول لا فى الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقى حاصل فى المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى امر وراء الحكم بكون الموضوع
له مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر فى اللغات من اصالة الحمل على الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال
فى الدلالة حاصل فى المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قررنا فان
الانتقال الى معناه المجازى لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة فى الغالب وبتوسط المعنى الحقيقى خاصة فى بعض المجازات واما عدم الاستقلال فى افادة
خصوص المراد فهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرناه فتحصل مما قررنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على
ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فيصح القول بان مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافى ذلك تعين ذلك
المعنى فى الواقع وعند المتكلم وبحسب دلالة المشترك ايضا فى الجملة فان المقصود عدم دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة
وقد احسن التفتازانى فى تأديته عنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما فانه ظاهر الانطباق على ارادة مصداق احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق
على كل منهما او الدائر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا فى المعنيين معا الا انه يكون الحكم والاسناد
واقعا على احدهما حيث قال الظاهر ان مراده يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه وبين المتنازع فيه
انما هو فى الجمع بينهما فى الحكم وعدمه انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين لصراحته فى خلاف ما ذكره على ان عبارته المتقدمة غير ظاهرة
ايضا فيما ذكره بل ظاهرة فى خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح فى عدم اجتماع المعنيين فى الارادة وحملها على عدم الاجتماع
فى الحكم بعيد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره اتفاقهم على ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على
كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض فى محل البحث فحكم بدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد
من ذلك انما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا فى نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانت خبير بما فيه بملاحظة ما قدمنا اليه ان يستعمل
فى المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزءا ما تعلق الحكم به كما فى العشرة الدالة على مجموع الآحاد لا ان كلا منهما مراد مستقل كما نقل
عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث فى المقام وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور فى خلاف ما وضع له اللفظ
قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوى لا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا قلت
نفى النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقا كما هو قضية اطلاقه محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كذلك فلو
اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف

اطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفّة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين في مجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزءاً من المستعمل فيه ولو في الاعتبار
لا يكون مجوّزاً للاستعمال مطلقاً وكانه مبني على وجود علاقة الكل والجزء فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل المجاز وهو بيّن الوهن وانكر بعض الافاضل
جواز استعماله في ذلك مطلقاً نظراً الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل والجزء لا غيرهما وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان
يكون للكل تركيب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعويان الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل
من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء كل منهما خامسها ان يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي والفرق
بينه وبين السابق شبيه بالفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ كل
من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معاً كما لو اريد منه مجموع المعنيين والا لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع
هذا الحجر ليس مستعملاً على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات
وفي الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق
الاسناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة خصوص فرد فرد فيكون لفظة كل سوراً لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل ح سوراً بل الموضوع ح هو
مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذي هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على
ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد والحكم اذ المراد بكل الرجال في العام المجموعي هو مجموع الآحاد وفي الاستغراق هو
كل واحد منها وهو معنى آخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورة كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الآحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من
الآحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين المعنيين بيّن لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضاً معنى واحد شامل
للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند استعماله في جميع معانيه معنى آخر مغايراً لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي
كما نص عليه غير واحد من محرري محل النزاع فلا يكون استعمالاً في شيء من معانيه بل هو استعمال في غير ما وضع له قطعاً نظراً الى استعماله في جميع معانيه ويتوقف
صحته على وجود العلاقة المصححة فلا يكون من محل النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسألة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضاً وانما البحث في
استعماله في كل من معنييه او معانيه على نحو آخر وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معاً فيندرج
فيه كل منهما على نحو اندراج الآحاد تحت العشرة مثلاً وح فقد يكون الحكم منوطاً بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقاً للاثبات والنفي كما قد يناط
الحكم بكل من آحاد العشرة اذا اسند حكم اليها وقد يكون منوطاً بالمجموع من حيث المجموع وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معاً الا انه
قد انضم الى كل منهما اعتبار غير ما في الاخر حيث اسند الحكم بملاحظته الى كل منهما في الاول والى المجموع في الاخير ويوضح الحال في ذلك ملاحظة العشرة اذا اسند
الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان و
كل منهما جزء مدلوله قطعاً ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل واحد منهما والمفهوم المراد منهما واحد في الصورتين الا ان هناك
اختلافاً في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل
لهما وهو كل من المعنيين مفهوم مستقل ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان
يراد به هذا المعنى بخصوصه مرة والاخرى فقد استعمل حينئذ في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الاخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان
كلاً من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلاً بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في
معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مراد منه تبعاً وضمناً من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو تبيين ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل
المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً مع قطع النظر عن ارادة الاخر من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل
لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملاً في خصوص كل منهما كما هو الشان في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح
عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين مستقلاً من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين ولا
لاستعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما نعم يتبعه صدق هذا المفهوم فالامر هنا على عكس العام وهذه الصورة هي محل البحث في المقام وهو المراد من
استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ ح
يتعلق كل منهما باحد المعنيين مستعمل في معنيين مطابقيين كما ان دلالته على كل منهما على سبيل المطابقة واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان
معاً ولم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين الا جزءاً من المراد ومن البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين ولا يلزم
الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازاً قطعاً سواء اريد كل من المعنيين مناطاً للحكم او لا وكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق
بينهما ان كلاً من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل وفي الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملاً
فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله فيهما وجود العلاقة المصححة حسبما عرفت وملاحظة كلما ذكر في المقام تنادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال
المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما فكما انه يدل على كل من المعنيين مستقلاً من غير ملاحظة لغيره اصلاً فكذا اريد استعماله فيهما على تلك النحو ولا يتصور
ذلك الا على ما بيناه فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين اذ لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماماً بين الارادتين
فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بيّن الفساد وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد حجة
القائل بالمنع بكون المجاز ملزوماً للقرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين ما لفظه المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة

المعنى

المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي ارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي
واما لزومه هو فمم بل هو عين النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومنه تبين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد واذ قد عرفت ان المناط في محل
النزاع في المقامين من قبيل كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فهو ح يعم
ما اذا كان كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ
بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين
مستقلا في الارادة مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في شيء منهما
ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والصور الثلث الاولى بان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرة فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا في الارادة
من اللفظ فكيف يتصور كون الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة بين ارادة
كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق
الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين استقلالا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد عمرو وبكر فقد
اردت من كل من اللفظين معناه بارادة منفردة لكنك اسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذا المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين
حسب ما ذكرناه فقد ظهر بما فصلناه ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عما هو محل البحث في الكلام واما
اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي فليس في محله وكذا ما ذكروه من اناطة الحكم بالمعنيين معا في الوجه
الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو ظاهره عن ايراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التامل فيما قررنا
ثم ان استعمالات المشترك تنتهي الى ثمانية ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع انما يتم بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا
اريد اقرار النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين والمعاني التي اريد من مفردها ليكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررناه والظاهر انهم
لم يجعلوا ذلك محلا للنزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها ولذا
المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين والثاني انما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقيين كما هو المفروض في المفرد
الا ان التثنية في الاصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فمرجع النزاع فيها الى انه
هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على نحو المذكور
قد يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة الى الاول
وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد ماخوذا فيها بملاحظة وضع واحد فالامر
الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين الملحوظ في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد
من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا
من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة
او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا به وان لوحظ كل من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الاخر ففيه انه لا يمكن ح ارادة
كل من المعنيين على سبيل الاستقلال بحسب ما اعتبرناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ملاحظة
كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما زيد على المعنيين
مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررناه
ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في
المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري الاشكال المذكور ايضا في الجمع صحيحه ومكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور ايضا او الظاهر ان محل النزاع فيه على نحو
التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ واعتبار الاتفاق في المعنى ايضا ثم ان في المقام حجدا قوله لنا على الجواز انتفاء المانع اه قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء
المانع غير كاف في اثبات المقصود من غير اثبات المقتضي فاللازم اولا اثبات وجود المقتضي ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع
من جهة انتفاء مخصوص ما توهمه المانعون غير متجه اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق فلعل هناك مانعا اخر ومجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد
يجاب عن الاول بان تركهم في المقام هو اثبات انتفاء المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا
المانع او من جهة اصالة الجواز فتركه ذكر وجود القرينة المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد دفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا
لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز ممنوعة
ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص او عام به فقضية الاصل اذن
قبل ثبوته هو المنع وسيتضح ذلك انشاء الله ان وجود المقتضي في المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة لغوية مبنية على الظن فاذا انتفى
المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل وسعهم في ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله
فمجرد احتمال مانع لم يهتد اليه احد خلاف الظاهر على انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله متبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها
في المقام ليس مفهوم الوحدة ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة عدم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي

تدعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المص للوحدة في الموضوع له وعدم اعتباره لها لا ينافي وضع
اسماء الاجناس للطبايع المطلقة المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذى لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك شي
وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فيراد في الاول وضعها للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة
والكثرة وفي الثاني وضعها للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى اخر في
الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى
في ارادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين
اعنى نفس المعنى وصفتها المفروضة وهذا هو الذى اختاره المص ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا
تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع و يكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالوضع
فما اعتبر في وضعها للفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع
له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له وح فيكون استعماله في المعنى
في غير حال الوحدة خ ... مما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول ففيه بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزء مما وضع اللفظ له ان انفراد
المعنى في الارادة من طوارى الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس يعهد لولا اللفظ فكيف يعقل كونه جزءا مما وضع اللفظ
له والتبادر الذى ادعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى و وحدته في الارادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الامرين
معا حتى يكون كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف ولو كان ذلك جزءا من
الموضوع له لزم فهمه حال الاطلاق وانسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره فان الوحدة
ح قيد للمعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم احضار الوحدة بالبال اذ انسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال الانسباق كاف في حصول القيد بذلك
بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما اذا حسب ما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد الملحوظ في
الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع لح مط بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد
من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدى عنه لكون الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد
لا يقضى بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة كون ذلك ذات المعنى ح متعلقا للوضع وهو حاصل في
الحالين ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضى باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيدا في المقام
وكون الوضع توقيفيا لا يقضى بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا
على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم
الوضع لساير الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في
التعميم المذكور فعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والحال فيهما واحد
وسيجيء القول فيهما ومنها هو التحقيق في المقام انتهى قوله بان يراد في اطلاق واحد قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد
الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما
في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضى بكون
المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد الاعتبار
كما مر ثم ان اعتبار استقلالهما في تعلق الحكم كما اعتبره قد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا ما هو المناط في محل النزاع
اعنى الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا عبرة به فيه
وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو غير مشترط بما اشترط في عكسه قد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلايق المذكورة
المذكورة في كلمات الاصوليين بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التى لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من
جهتها وذلك هو المناط في صحة التجوز وهو غير حاصل في المقام لظهور متروكية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات
الجارية في كلامهم ولو فرض كون المراد من اللفظ ح مغايرا لما وضع له كيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرنا فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد
في انواع العلاقات ليحكم بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستناد الى
مجرد وجود نوع العلاقة مع الاعراض عنه في الاستعمالات قوله لانهما في قوة تكرير المفرد ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مط فمن الواضح ما يسلم
من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة وان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر
اعتبار الاتفاق في اللفظ الخ ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة الا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى
ضم المقدمة الاولى ولا الثانية اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيهما بهما على المعنى الواحد ثم ان ما استظهره
من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان او الافراد من جنس واحد بحيث
لا يكاد يشك في ذلك من تامل في الاطلاقات وايضا قد اشرنا سابقا الى ان الظاهر ان علامتى التثنية والجمع وضعا حرفيا مغايرا للوضع مدخولهما كما هو الحال

فى وضع التنوين فهى حروف غير مستقلة لفظا و معنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معنى زائد حاصلة فى مدخولها كما هو الحال فى وضع ساير الحروف
فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغى ان يكون التعدد المستفاد منها غير مناف للوحدة الملحوظة فى مفردها على ما ادعاه فاذا
جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى فى ضمن فردين او افراد كما هو الظ فلا منافات بينهما اصلا و لا اشارة فيهما الى
تعدد المعنى فاما على ما ذكره من افادة التعدد مط فالمنافات ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف فى نفس المعنى و ايض لو اريد المعنيان او المعانى
المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من
من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حالات لاحقة لمدخولها او متعلقها مما لا يستفاد ذلك الا بواسطتها كما فى سرت من البصرة الى الكوفة لدلالة
من و الى على الابتداء و الانتهاء و هما حالان لمدخولهما او لمتعلقهما و ربما يتكلف لتصحيح ذلك بما مرت الاشارة اليه الا انه لا يلائم ظاهر كلام المص كما عرفت
و ستشير اليه ثم تعم قوله و تاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ما اختاره المص فى ذلك فى اكتفائه فى التعدد المستفاد من التثنية و الجمع بتعدد
نفس مدلول اللفظ من غير دلالة على تعدد المصداق و هو فى غاية البعد من العرف و لا يوافق ما هو المعروف فى وضع الحروف كما مر الا ان يق بثبوت وضع
خاص لمجموع المفرد و العلامة اللاحقة له من غير ان يكون هناك وضع حرفى لخصوص العلامة اللاحقة كما هو الشان فى الجموع المكسرة و هو بعيد فى غاية ما يمكن
ان يتكلف فى المقام ان يق ان العلامة المذكورة انما تفيد تعدد الفرد سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد او ازيد و هذا كما ترى غير جار فى تثنية
الاعلام و جمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بها فى المقام و ايض لا شك فى كون تثنية الاعلام و جمعها نكرة حسب ما اتفقت عليه النحاة و
يدل عليه دخول اللام لام التعريف عليهما و خروجهما عن منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بها مفهوم
المسمى بذلك و هو معنى شايع فى الاعلام كما فى مررت باحمدكم و باحمد اخر فيراد من علامتى التثنية و الجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظ الوضع انما هو
فى مدخول العلامة لا فيها و ما ذكره من ان التاويل المذكور تعسف بعيد ليس فى محله بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة
من اساطين النحاة به بل لا يبعد كونه المنسا منها فى العرف عند التحقيق ثم لحوق تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله و كانه يجوز الخ قد عرفت ان هذه
المقدمة لا حاجة اليها بعد تسليم جواز الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ و كانها منضمة الى المقدمة الاولى و متفرعة عليها فانه لما ادعى كونهما فى قوة تكرير
المفرد بالعطف فرع عليه انه كما يجوز ارادة المعانى المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها فيهما ثم ان المقدمتان تقتضيان الاكتفاء بالاتفاق
فى اللفظ فى بنائهما فهذا فى الحقيقة وجه اخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ و ح فلا يخفى ما فى تعبيره من الاضطراب و انت خبير بان الدعوى
المذكورة فى محل المنع و حمل التعدد المستفاد من التثنية و الجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس فى اللغة و هو بخصوصه فاسد
سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه بل الظ خلافه و ايض ليست التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين فجواز استعمال كل واحد منهما فى معنى مغاير للاخر
بطريق الحقيقة انما يفيد جواز استعمال التثنية فى معنيين مع ان محل النزاع فى المسئلة يعم ما فوق الواحد من معانى المشترك سواء كان معنيين او اكثر
بل لا فارق بين المعنيين و ما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد فلا ينبغى تفصيل التثنية عنه مع اعتبار التعدد فيها فى الجملة و الدليل المذكور كما ترى غير ناهض
عليه بل من الواضح خلافه و انه لم يعهد فى اللغة و العرف اطلاقها على الثلثة و الاربعة و ما زاد عليها فلا يصح اطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها
فى الازيد من معنى واحد كما هو الظ من تحريرهم لمحل النزاع و قد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرت الاشارة اليه الا انه مناف لما اشرنا اليه
و اذ قد عرفت ضعف ما ذكره المص فى المقامين تبين ان القول بالمنع مط و قد ظهر الوجه فيه مما قررنا اجمالا الا انا نوضح الكلام فى المقام بما يتبين به
حقيقة المرام و ننفصل لك برسم امور احدها انك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزءا من الموضوع له و كذا عدم ثمرة للقول بوضعها للمعانى
فى حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع او الموضوع له بذلك بقى الكلام فى القول باعتبارها قيدا فى الوضع او الموضوع له بان يق ان الالفاظ المفردة
انما وضعت لمعانيها على ان يراد منها تلك المعانى على سبيل الانفراد بان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد لا اعنى بان لا يراد به معنى مركب من الموضوع له و
غيره او من الموضوعين لهما او من غيرهما لجواز ذلك كله فى الجملة قطعا بل المقصود ان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد بان لا يكون هناك ارادتان مختلفتان
من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بارادة مستقلة و يكون للفظ معنيان مطابقيان مستقلان قد اريد دلالته على كل منهما و اعتبار الوحدة
على الوجه المذكور مما لا يابى عنه العرف فى بادى الراى بل قد يساعد عليه ملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ الواحد قد يستدل عليه بوجهين
احدهما ان الظ من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد و المقصود من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع
افادة اللفظ لذلك المعنى فى الجملة سواء اريد معه غيره او لا و هذا هو المراد باعتبار الوحدة فى الوضع او الموضوع له لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظ من
عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع و تبادر ارادة احد المعانى من المشترك عند خلوه عن القراين اقوى شاهد على ذلك لدلالته على اعتبار ذلك
فى الوضع و دعوى كونه اطلاقيا غير مسموعة اذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه ثانيهما ان وضع اللفظ للمعنى انما كان فى حال الانفراد و
عدم ضم معنى اخر اليه فاذا لم يقم دليل على اعتبار الانفراد و عدمه فى الوضع فقضية الاصل فى مثله البناء على اعتباره و انتفاء الوضع مع عدمه اقتصارا فى
الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل و هو ما اذا كان القيد المذكور ماخوذا معه دون ما اذا كان خاليا عنه نظرا الى الشك فى تحقق الوضع بالنسبة اليه
فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف و القول باصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين لفساد المعارضة باصالة عدم تعلق
الوضع بالخالى عن ذلك القيد مع الغض عن ذلك فقد عرفت انه لا مسرح للاصل فى هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف و لو صح الرجوع
اليه فى ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بين القول بوضعه له او للمركب منه و من الواضح خلافه فرضا الحاصل انه لا يجوز ارادة
الزايد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لاحتمال اعتبار الانفراد فى حصول المعنى حال الوضع فى تحققه و قضية الاصل الاقتصار فى الحكم بالوضع على هذا المقدار

دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مرادا من
اللفظ ملحوظا في وضعه له وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع فليس اللفظ موضوعا بازاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلم حتى يعتبر فيه الوحدة في
تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة عليه فاذا استعمله المستعمل دل ظاهر حاله على ارادته وان ذلك المراد دل عليه قاعدة اصالة
الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ان جعلناها امرا اخر مغايرا للظهور المذكور حسب ما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان
يق بملاحظة الواضع حال الوضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك مرحاصل من غير اعتبار ما يضاد بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصا به
لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من ان يكون غيره مدلولا بوضع اخر فيجتمعان في المدلولية بملاحظة الوضعين
كما هو الحال في المشتركات لحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعا والحاصل انه قد تعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة
في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين في ليس الموضوع له الا ذات المعنى والظاهر انه غير مقيد بالوحدة اذ لو اريد باعتبار
الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحدا غيرها خوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه مرحاصل بمجرد ملاحظة المعنى
الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط ولا ينافي ذلك استعماله في كل منها بارادة مستقلة نظرا الى كل من الوضعين كما هو المفروض
في محل البحث وان اريد به اعتبار الواضع عدم ارادة غيره معه ولو من جهة وضع اخر بارادة اخرى فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالبا ببال
الواضع حال الوضع اصلا فضلا عن اعتباره ذلك في الوضع وقد عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بازائه شيء اخر غاية الامر ان الارادة
منه تابعة لذلك التعيين والمقصود في المقام هو تبعية الارادة لكل من الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين
انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تبعية المتكلم للوضع الاخر في الارادة لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا في حال اخر وقد ظهر بذلك فساد
الوجه الثاني ايض فانه انما يتم اذا ثبت في كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما
اذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهرا بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله ايض حسب ما عرفت فلا وجه لذلك التصاد اذ لا شك حينئذ في تقصير على القدر المذكور
كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مرادا للمتكلم ليست من جهة الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيدا ماخوذا في الوضع او الموضوع له فضلا
عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيدا فيه على احد الوجهين فلا وجه اذن للقول باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له بشيء من الوجهين
المذكورين بل ليس يحصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بازاء المعنى الواحد وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد
من غير ارادة منه وليس المقصود في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كل على حسب ما وضع له فكان كلا منهما مدلول اللفظ على سبيل الانفراد
كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشتركات بعد العلم باوضاعها اي مانع من ان يراد منها على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى
من اللفظ سوى كون دلالته مقصودة للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعا من غير مزاحمة لاحد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم
لتينك الدلالتين استعمالا للفظ في المعنيين وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل انما يدل على احد المعاني فقد ظهر فساده مما مر فلا مانع
اذن من صحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلا ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادة ذلك المعنى
منه وان الاولى انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقائق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية
حاصلة من وضع اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل لذلك فليس بذلك الوضع وح نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من قبل الواضع
مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على
القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة فلو منع عن قصد نحو استعمال من الدلالة او لم يعلم من تتبع استعمالات اهل اللغة تجويزه لها واذنه في استعمال اللفظ
لافادته لم يجز ذلك قطعا لوضوح كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قرره الجاعل فمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضي بجواز قصده وارادته
من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقايق فانه لا يصح ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات
الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة سائر المجازات ولو بعد افهام المعنى من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى
نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى
اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور وح نقول ان القدر
الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة بامرين او ازيد لكون المعنى
ح واحدا مع عدم الخروج في ذلك ايض عن مقدار ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعددتين باللفظ الواحد فيتعلق المتكلم قصدا
بافهام معنيين فغير ثابت من اللغة بل الظ ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير
فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد الا علما لمراد واحد متضمنا الارادة واحدة بمقتضى الاستقراء
ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايض كاف في المقام حسب ما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظا للمعنى فالفائدة فيه افهام المتكلم لذلك المعنى
بواسطة وضعه له فاي حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت ايض نحو من الحقيقة التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في
الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويز الارادة منه انفرادا على حسب ما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا
يلزم من ذلك اصلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك فظهر عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشايعة والمحاورات
الدائرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين

[illegible]

من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى آخر فيراد بها مرة هذا ومرة هذا بارادتين مستقلتين
في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بيّنا ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في الموارد ولذا لم يقع الخلاف في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور
حسب ما اشرنا اليه وبيّنا ان الخلاف فيها على نحو آخر غير ما قرر في المفرد فان قلت ان المانع هناك تعدد الوضع في التثنية فان لمفردها وضعا ولعلامتها
وضعا آخر وحيث انه قد ضم فيها احد الموضوعين الى الآخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصح ذلك قلت لا شك ان وضع
العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت
تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه ارادة افهام التعدد مرتين قلت ولا ان ذلك جار في المفرد
ايضا فان التنوين واللام ونحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاعها حرفية على النحو المذكور وهم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مفادها تبعا
لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذا مرة وهذا مرة لتعلق الوضع بكل
منها وان كان الوضع فيها واحدا ولذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرناه انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما
يزيد على الواحد ايضا لتعلق الوضع بكل منها على المعروف بين المتاخرين فيراد منها افادتها وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعددا غير فارق في الفرق
بعد تعدد الموضوع له وتكثر المعنى في الجملة فهناك ايضا معان متعددة قد وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز
تلك الارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر وهو صادق على كل من الآحاد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة الآخر وهكذا بارادات
متعددة نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له والحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشتركات وقد يكون
من جهة تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضماير واسماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتاخرين وقد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع
اللفظ له كما في النكرات فهناك وان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فانك تطلق النكرة
على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في ساير المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية والطبايع
المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها واطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة الاطلاق على المتعدد
لزم الاكتفاء به في جميع ذلك والا فليمنع من الكل الا ان يقوم دليل على الجواز ولا وجه للتفصيل من غير قيام دليل ومما يشير الى ما قلناه ايضا ان اتحاد اللفظين
قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على ما هو حده وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطوارى كما اذا اتحد المفرد والتثنية في اللفظ من
جهة اضافته الى المعرف باللام وقد يكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والآخر متعددا بملاحظة اوضاع شتى لابعاضه
كما في سلما وسلما وعبد الله بملاحظة وضعه العلمي ومعناه الاضافي وتابط شرا بالنسبة الى معناه التركيبي والعلمي فلو قيل بجواز ارادة معان عديدة من
اللفظ لوضعه بازائها فلا بد من القول بجوازه في جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارية كما اشرنا اليه في اول البحث والتزام ذلك في غاية البعد
بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد المثال مما لا وجه له ايضا فتدبر في المقام جيدا وثالثا انها ان ارادوا ان الحروف اللاحقة للاسماء او
الافعال انما تفيد معاني زائدة متعلقة بتلك الاسماء او الافعال فهي ليست قاضية بخروجها عن معانيها واوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من
ملاحظة الاستعمالات ولا اقل من قضاء الاصل بذلك حتى يثبت المخرج وح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طروه فلا وجه اذن للتفصيل
بين النفي والاثبات لكون النفي مفيدا للعموم فيتعدد مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيده بالنسبة الى معناه قبل طرو النفي والمفروض
انه لا تعدد فيه ح فكيف يعقل تعدده بعد ورود النفي عليه فغاية ما يفيده اذن هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد كما في نعم اذا قلنا بان مدلول المشترك
عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه قد يقال بان سلب احد المعاني
انما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه بحصول احد اقسامه بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة
لكلام صاحب المفتاح عليه وعلى فرض دلالته فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم ومع ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث
ثم انه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما اذا كان الاثبات موردا لادوات العموم اذ لا يختص العموم بالنفي فلا يتجه التفصيل المذكور وكذا الحال في علامتي التثنية
والجمع اللاحقتين للمفرد فانهما انما تفيدان تعدد المعنى الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له يفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر
عن لحوق تلك الطوارى له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي
التثنية والجمع سوى افادة حال ملحوقها بحصوله في ضمن فردين او اكثر وح فمن اين يجيء اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت ان ما ذكر لو تم فانما يجري في التثنية
والجمع المصحح واما المكسر فليست افادته للتعدد الا بواسطة وضعه لذلك مستقلا لا من غير بقاء لوضعه الافرادي في ضمنه لخروجه عن المفرد عن وضعه بالتكسير
وح فاي مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام قلت ان المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر
من ملاحظة العرف فاذا ثبت عدمه في المصحح ثبت في المكسر ايضا مضافا الى عدم قائل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية
والجمع ليتم ما ذكر من البيان لا بد من القول بثبوت وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التثنية والجمع الا مع اتفاق المعنى
ولا ابعد له قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتى ومع الغض عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في اثباته اذ لا يستفاد
من التثنية والجمع عرفا الا تعدد المعنى المعهود في الافراد ويشهد له ملاحظة الاستعمالات نعم لا يجري ذلك في تثنية الاعلام وجمعها وقد عرفت قضاء الدليل فيهما مع
بالتصرف في معرفيهما واما تثنية الضماير والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونها موضوعات ابتدائية كمفرداتها هذا ان قلنا بكون الوضع فيهما عاما والموضوع
له خاصا والا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما امرا واحدا وان كان اللفظ موضوعا بازاء خصوصيات فالتعدد الماخوذ في تثنيتها

وجمعها

وجعهما انما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في معرفتهما ثم اذا تقرر ما ذكرناه فبناء التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنية والجمع فيفتقر جوازه على وجود العلاقة المعتبرة في العرف بان لا يكون خارجا عن مجاري الاستعمالات وهو غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتأمل في موارد الاطلاقات على ان التصرف في الاوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب لذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد منه وقد مرت الاشارة اليه قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة او وعليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بجريان الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اذ المفسدة المدعاة انما تتبع وقوع الاستعمال مطلقا فيكفي ان يقال انه مستعمل في هذا وحده وفي هذا وحده والتناقض حاصل من ذلك واجيب عنه بان المقدمة المذكورة لا بد منها في المقام اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي هذا وحده لامكان سقوط الوحدة حينئذ فيكون مستعملا في نفس المعنى بحذف القيد مطلقا غاية الامر ان يكون مجازا وغيرات المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما وذلك مما يصدق باستعماله في هذا وحده وفي هذا وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مبني على المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكر في الايراد والجواب مبني على كون المفسدة المترتبة على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الارادة حيث يراد المعنى وحده ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصود المتكلم المستدل في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة ورد المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلثة ثم التمسك في بيان الاستحالة بالمنافاة بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك بالمنافاة الظاهرة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد الوحدة في كل منهما مع الاخر بناء على الوحدة الملحوظة من جهتين الذي يظهر من التأمل في كلامه انه لم يأخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من المعنيين سواء كانت جزء من الموضوع او شرطا فيه او قيدا في الوضع كيف ولو اخذ ذلك لم يصح ما ادعاه من كون معاني اللفظ حينئذ ثلثة لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كل منهما منفردا حقيقة ايضا ضرورة اسقاط الوحدة المعتبرة حينئذ فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما ادعاه بل الظاهر ان مقصوده الزام كون المعنيين معا ايضا معنى حقيقيا للفظ نظرا الى وضعه لكل منهما واستعماله فيهما فيكون ذلك بناء على القول بجواز استعماله فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكل منهما فيكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلثة ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة ورتب على ذلك لزوم التناقض ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما في الامتثال والاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما منفردا قاضية بحصول الامتثال بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان ثانيهما ان يقرر ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما منفردا انما يكون بعدم ارادته الامرين معا وكان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاة على المنافاة الحاصلة بين ارادة كل منهما منفردا وارادة المعنى الثالث الذي اثبته في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافاة ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل منهما وكان هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات الامكان التمسك به من اول الامر الا ان يقال ان ذلك لا يقضي بالغاء المقدمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية الامر انه لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات بل لا يرد عليه ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة وهو لا يعد ايرادا على الحجة وكيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقدير المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى قوله لدخ ثلثة معان الخ لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط قيد الانفراد وان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس المعنيين المفروضين فغم يكون استعمال المشترك على وجوه ثلثة الا ان يثبت هناك معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر وكان مقصوده باستعماله في المعنيين ان يستعمل في مجموعهما كما يومي اليه قوله معا والتعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع وح فكون المعاني ثلثة مما لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كذلك حقيقة بين الفساد ثم انه لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تنتهي معانيه على حد قوله وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ماخوذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء استعمل في الجميع اولا نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه بجملة عند التجرد عن القرائن وذلك مما لا ربط له بمحل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل واحد منهما ظاهر ذلك بعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال لظهور لفظ الاكتفاء في ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد فان الظاهر كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه وح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف ثلثة احدهما التكليف بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظاهر كلامه والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا ومع الغض عن ذلك فما في محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته ايضا نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد ح هو كل منهما منفردا وبه يحصل ما هو المقصود على انا نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدما في القياس الاول فما ذكره في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مربوط بذلك فاسد اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه بل في معنى واحد ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم وقد عرفت بعده من كلام المستدل كيف وكثير من مقدماته المذكورة ح مستدركة ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فانا افادا المفرد التعدد فائدة الظاهر انه اراد بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفرد وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فيهما مستقلان في الدلالة

في المفرد

على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين المفرد واما دلالتهما على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المفرد اياه قوله فان السجود من الناس
اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع معانيه ان يكون المنسوب في الآيتين الى كل من المعطوف والمعطوف عليه مجموع المعاني كما هو شان الدلالة على العموم
عند اسناد العام الى كل من المذكورات وليس مفاد ذلك الآيتين ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في
المقام بانه لو اريد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس ولو اريد به الخضوع التكويني او اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم
ايضا ويدفعه ان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى ذويها انصرف الى الثاني
لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار او يقال ان الكفار من ذوي العقول لما تعاصى عنهم الخضوع التكويني لعنادهم واستكبارهم
الحاصل منهم في مقام التكليف تعادلا مكانه الخضوع فيهم او يقال ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرفهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم
بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض فيكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة
الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل
في المقام منزلة ارباب العقول هذا ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظاهر ان البحث في المقام انما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ
المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام او غيره فالظاهر
خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري انه فيه عند التامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما زاد
على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابى عنه كمال الاباء والظاهر انه لا مجال للتامل في المنع منه وذلك من الشواهد
على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك فان المراد من معنى الباطن ما هو
اعم من عدم كون البطون مما وضع اللفظ بازائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن فذلك شبيه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وان
كان الظاهر معنى حقيقيا وفي مجازيه ان كان مجازا الا ان الظاهر انه ليس من ذلك القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها و
بين المعنى الظاهري مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظاهر ان ارادة البطون مبنية على مراتب اخر عدا الاوضاع
اللغوية شخصية كانت او نوعية بمعناها الاخص والاعم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة في ارادة امور عديدة من
الآيات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين او الحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى اللغة
قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارية كالاعراب والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منهما
بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة مما لا يتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كمقصودية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام
من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها
اللاحقة وايضا يخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الالفاظ لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما قررت للتفهيم
والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضم قرينة اليها لخروج اللفظ بذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة اليها في
الاستعمال والظاهر ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها لما عرفت من عدم مخالفته لوضع
الكل لكل من المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة حسب ما مر بيانه فكما ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلائه عن ارادة المعنى خروجا عن القانون
المقرر في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علما لما زاد على المعنى الواحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة على نحو ما مر بيانه فلا يحمل عليه
الكلام الوارد في المحاورات نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح
وهو اذن من تصرفات المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك ايضا من التصرفات الغير الشائعة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض
بحسب اللغة كما هو محط الكلام قوله كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه اه محل الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة بعينها من غير تفاوت
والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل وفي استعمال اللفظ الكلي في مجازيه وان لم يعنونوه البحث
وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم على انه مجاز اه قد يقال ان اعتبار استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره الماخوذان في حدي الحقيقة
والمجاز لا يشترط ان لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز
لذلك فالوجه اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره ايضا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا فلم
يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا واعتبار حد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المناسب
من اخذ الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه
الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا بالاعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى
الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انك قد عرفت خروج
ذلك عن محل النزاع فكان الاختيار المذكور مبنيا على خلط في المقام قوله فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة اه قد يقال ان اعتبار القرينة المعاندة لارادة
الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية
واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقة و
انما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم مطلقا من البياني لاندراج الكناية في المجاز بعد الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين فظهر بذلك

ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقى والمجازى بالنسبة الى المجاز البيانى الاخص والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبة
اليه بل اطلق جوازه واستعماله فى الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وايضا فالظ من اطلاق المجاز فى كلامهم هو المجاز الاصولى وجواز
اجتماع الارادتين فى ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان فى الكناية بل اعتبر السكاكى فيها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول بعض اعاظم المحققين
جعل النزاع فى المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البيانى كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما اراد جواز الاجتماع فى
المجاز الاصولى الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع فى المعنى اذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع فى الكناية المندرجة فى المجاز الاصولى والقائل بالجواز
لا يجوزه فى المجاز البيانى المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضرورى غير قابل للانكار قلت الظ ان محل النزاع فى المقام هو جواز استعمال
اللفظ فيما وضع له وغيره ما وضع له على النحو المفروض فى المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا وكون الاستعمال ح حقيقة او مجازا حيث جعلوا
ذلك نزاعا ثانيا والقائل بالمنع يمنع من ذلك مط والمجوز يجوزه سواء كان ذلك مجازا او لا وما استند اليه المانع من ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة
معروف بين ارباب الاصول ايض لما يلهجون به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك فى كلام علماء البيان خاصة وان اشتهرت تلك العبارة بينهم
نعم استشهاده فى المقام بكلام البيانيين ليس فى محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين ونسبته الشاهد الى المدعى لا يقضى بتخصيص الدعوى مع انه من
الواضح دوران الامر فى المقام مدار استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له وغيره فى مقابلة استعمال المشترك فى المعنيين فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح
عند ارباب البيان فى غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم فى غيره لاشاروا اليه وبينوا انه لا منع من جهة الاستعمال فى المعنيين المفروضين وانما المنع
فى خصوص فرض مخصوص ينتفى فيه الاصطلاح وهو ما اذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور فى الاستدلال ولا كلام اذن فى المنع وايض لو كان منظور
المجيز جواز اجتماع الامرين فى الكناية لكان استنادهم فى الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها عند ارباب الاصول والبيان اولى وكان ذلك دليلا قاطعا على
جواز الاستعمال فى المعنيين وان لم يتم انه ح مجازا فى اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسب ما ذكره فى المجاز الاصولى من غير ظهور خلاف
فيه مضافا الى انه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين فى كون الاستعمال المذكور مجازا او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية فى المجاز فى الجملة بحسب اصطلاح
ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها فى
المجاز او جعلناها قسما اخر فليس فى صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال فى المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه مما
قدمناه فى الفائدة الثالثة ولتوضيح الكلام فيه فى المقام فنقول ان استعمال اللفظ فى المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع
له استقلالا من غير ان يراد معه شئ اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء
كما فى رايت اسدا يرمى فان المراد اولا من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع الا ان يكون معناه الحقيقى واسطة فى دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا ثانيهما
ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقى لا لان يقف السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور فى الكلام بل لان ينتقل منه الى المعنى المجازى الذى هو
المقصود فى المقام فليس شان ارادة المعنى الحقيقى الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصلة الى فهمه من غير ان يكون المقصود ذلك المعنى مقصودا
بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازى انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقى من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين
هو المعنى المجازى اذ هو الملحوظ المستعمل والمقصود بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقى فليس الا واسطة فى الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما
فى الوجه الثانى وقد مر بيان ذلك واشرنا هنا الى ان جملة من المجازات الجارية فى المحاورات مندرجة فى القسم الاخير ومن جملتها الكناية فى احد وجهيها ولذا
صح قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصود الحقيقة من تلك الالفاظ
الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعانى ببال السامع ليجعل واسطة فى الانتقال الى غيرها فيتعلق الاسناد
بتلك المعانى المنتقلة اليها فلا كذب فى تلك الاخبارات اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعانى الحقيقية مط فتحقق بما ذكرنا كون اللازم مرادا فى الكناية
مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم فى هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع جهة توسطه فى الانتقال
اليها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقى استقلالا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك ايض سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم او
لما يتعلق به اعنى النسبة التامة المتعلقة للحكم او لخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام او بالعكس
او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظ اندراج ذلك على جميع وجوهه فى الحقيقة باصطلاح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وبالعكس
وليس المعنى الاخر هنا مستعملا للفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقى وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثانى من الوجهين ان فى الثانى
كما عرفت ان المعنى الحقيقى غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازى والذى يتعلق به الحكم اصلا فليس يراد من اداء اللفظ الا بيان معناه المجازى بخلاف الوجه
الاخير فان المعنى الحقيقى هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم به ايض وذلك لا يقضى باستعمال اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك
على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم فى ذلك اذ ليس فيه تصرف فى اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظ ان بعض الكنايات من
هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايض بيان لازمه اعنى طول قامته ايض كما نص عليه علماء
البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما فى المجاز الاصولى والاخر فى حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال
فى موضع ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة وهو ظ فى عدم لزوم ارادتها ايض فى موضع ان المراد فى الكناية هو المعنى ولازمه جميعا اذ يمكن ان يكون مراده
بالاول هو ارادة المعنى الحقيقى اصالة وبالثانى ما يعمها والتبعية فارادة المعنيين منها فى الجملة حاصلة على التقديرين الا انه قد يكون المعنى الحقيقى هناك
مرادا بالتبع كما فى الوجه الثانى مقصودا بالاصالة ايض فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين واياما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال

غاية

اللفظ

اللفظ في كلٍّ من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملاً في معناه الحقيقي وليس في الثاني الا مستعملاً في معناه المجازي فيتبع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معناه الحقيقي والكنائي مقصوداً بالافادة استقلالاً كان اللفظ مستعملاً في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يعدّ ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداءً ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه وارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملاً فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم بثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضاً وكان بناؤه على بيانه كبيان ملزومه فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه المراد منه من اللفظ ابتداءً نظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيها كما اذا كان المقصود من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضاً اذ ليس اللفظ هناك مستعملاً الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعدّ الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدالّ على المعنى هو نفس اللفظ ابتداءً غاية الامر ان دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع وقد تكون بواسطة القرينة فالدالّ على المعنى هو اللفظ والوضع او القرينة هو الباعث على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدالّ هو اللفظ المقترن بالقرينة كما قرّر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضاً فان الدالّ عليها اولاً انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دالّ بعيد بحيث انه يدل على ما يدل عليها فتبيّن بما قرّرنا وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانها وان اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسب ما مرّت الاشارة اليه الا ان الدالّ في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي المداليل الالتزامية يكون الملزوم هو الدالّ عليها بلا واسطة واللفظ انما يدلّ عليها بتوسط دلالتها على المعنى الدالّ عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة مع ان من المعاني المجازية ما لا يحتاج انفهامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم البيّنة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولة بالدلالة الحاصلة في المجازات غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على النحو الثاني وهو غير قاض بكونها مدلولة للفظ ليكون اللفظ مستعملاً فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما ذكرناه يتّضح الوجه في دلالة المجازات في المطابقة نظراً الى تعلّق الوضع الترخيصي بها حسب ما مرّت الاشارة اليه اذا تقرّر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملاً في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم فلا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كلٍّ من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مراداً في الكناية على نحو ما يراد في المجاز مع ارادة معناه الموضوع له ايضاً فيكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوّزون قلت الاحتمال المذكور مدفوع بما قرّرناه في وجه المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علماً على كل من المعنيين المفروضين والمقصود مما بيّناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في باب الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قرّرناه وقد عرفت انه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات ثم ان ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني محل نظر اذ قد يقال ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة تعاندها الارادة الحقيقية بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايضاً كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتأخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني فان قلت ان الظاهر مما ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقاً ليمكن جعله فارقاً بين المجاز والكناية لما هو ظاهر من كون كل من المعنى الحقيقي والكنائي مراداً هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيّناه قلت ان المقصود مما ذكرنا امكان وقوع الخلاف في المقام نظراً الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه اولئك الاعلام لا تصحيح حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما تشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكناية لما عرفت مما اوضحنا فظهر ايضاً مما قررنا اندفاع ما اورده الجماعة على الدليل المذكور قوله انه ليس بين ارادة الحقيقة آه هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً اذ ليست القرينة شرطاً في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوماً لها بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلاً لم يكن ذلك غلطاً في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحاً من جهة الاغراء بالجهل لو لم يكن هناك سائغ اصلاً كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقصود عنده نعم وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة فورّى المستعمل في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصّياً من الكذب كان الاستعمال صحيحاً قطعاً ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتأخرة زماناً شرطاً في صحة الاستعمال الحاصل في زمان آخر قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطاً في صحة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوماً بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضاً اولا ويدفعه ان ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً ليس مبنياً على كون القرينة شرطاً في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام ايضاً حيث انه بعد توقف افهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقاً لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوماً للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصّلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسب ما مرّ القول فيه بل لا حاجة في المقام الى ما قررناه في المشترك نظراً الى ان ارادة المعنى المجازي من

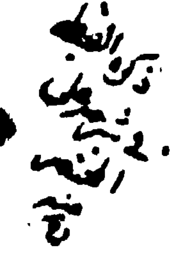
اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة
المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا حسبما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف
في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الاجتماع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة
وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما في الاستعمال واما المعنى
الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك افهام لازمه ايضا فيكون
المراد افهام اللازم لا ينافي ارادة افهام الملزوم ايضا فان اقصى الامر ان كان اللفظ مستعملا في الموضوع له اعني الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من
افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة كما اذا قام هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا بالاصطلاح
الاصولي فيصح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان افتقر الى قرينة
بها قوله وهو الان داخل يعني في المستعمل فيه وظاهر العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع
لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما
هو المفروض في محل البحث في شيء فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي او العام الاصولي
بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وحينئذ فنقول
ان كان المراد مما ذكروه في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز
ايضا لكون الحدين على نهج واحد وح فيكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا و
ان كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين فيكون
حقيقة ومجازا بالاعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبر الوحدة في حد الحقيقة المذكور في كل من الحدين دون
المجاز تم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به قوله في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر
العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطي كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي فيكون
اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من
باب اندراج الجزء تحت الكل والخاص تحت العام الاصولي على ان يكون المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسبما مر بيانه في بحث المشترك وقد
مر خروجه عن موضع النزاع هناك على كل من الوجهين المذكورين كما مرت الاشارة اليه والى وهنه واما حمل المقام على استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك
بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المصنف على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شموله
للمعنى الحقيقي هو الشمول على احد الوجهين المذكورين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما
هو لبيان عموم المجاز في الجملة وان لم يطابق ذلك العموم المجازي الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصد المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض
ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل فيه والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه
عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز ح فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز في شيء والجواب عنه ح ما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له
في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ح فيكون المستعمل فيه هو المعنى
الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكل لجزئه او العام الاصولي للخاص المندرج فيه والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا
قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بارادة منفردة وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح
فلا شك في كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ ح في كل من حدي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة
استعماله في كل منهما منفردا مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله
في الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا ايضا وهو مع منافاته لما ادعاه باطل بالاتفاق فلا يتم كلامه الا على
ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت وهنه قوله اتجه القول بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقضي بجواز الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك
فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يوجه بان مراد المصنف في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا مجال
لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقي فلو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي او الحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا
وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما التثنية والجموع المصححة فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة
وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي متعلق بالحرف الذي يلحقها يفيد تعدده ملحوظا حسبما مر القول فيه وح فتعليل
القول بالجواز بانهما مع اختلافهما في المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المص على ما ذكره في بحث المشترك يكون معناه الموضوع له في الاستعمال المفروض
على حاله من غير تصرف فيه فلا تجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معناه المجازي ايضا بناء على تسليم اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان المص
ره يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتباره الوحدة في وضع المفرد خاصة وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع مدخول حرف
علامة التثنية والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق احدى العلامتين موضوعا بوضع اخر بعيد فتامل قوله فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده

لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما ذكره المستدل وقرره المصنف انما هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو
في الاطلاق عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادته معراة عن الوحدة فتكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة للارادة المحققة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين
الامرين وغاية ما يوجد في المقام ان ما يسلمه المصنف من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك
ابطال لما ذكره المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه كيف وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله ولعل
المانع في الموضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك وقد عرفت في بحث المشترك عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك بل كيف ولو كان بناؤه
عليه لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل اذ المناقضة بين الوحدة المأخوذة في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهرة فكان عليه اثبات
اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة فعدم اثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على
ما ذكره وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و
مجازا قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس فيهما اعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك
ايضا في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايضا
جاريين على القانون اذ ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكي في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا للامر بل جمعه امور سواء كان بمعنى القول المخصوص
او الفعل اذ اوامر جمع امرة قال ان هذا شيء يذكره الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور بعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم
يذكر جمعه على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان الظاهر من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة
الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التحريفات الطارية بعيد جدا وقد يجعلان في الاصل جمعا لامرة وناهية بتأويل كلمة امرة وناهية على سبيل المجاز
من قبيل اسناد الشيء الى الالة فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون اطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة الا انه اشتهر ذلك الى ان بلغ
حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا لامور وحكاه
في الاحكام فيكون جمع الجمع وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم ويضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير جار مجرى الامور في الاستعمالات لاختصاصه بالاول
واختصاص الامور بغيره فلو كان جمعا له كان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طواري الاستعمال في المقامين ولا يخفى بعده وانه لو كان جمع جمع لما كان صادقا
على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة
الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديد معناها المقصود في المقام ثالثها في انها هل تفيد الوجوب عند الاطلاق ولا رابعها في بيان مفاد الصيغة واهم المقصد
اقتصر على الرابع اذ هو المهم بالبحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا بأس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق
على معان عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل وما امر فرعون برشيد والطلب المدلول عليه بذلك حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني
ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رأيت اليوم امرا عجيبا ومنها الشأن
تقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة نص عليه في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على
كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم منه والامدي والحاجبي والعضدي والظاهر مما عدى الامدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص
القول المخصوص بل نص عليه العضدي في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للفعل المشترك لاحتمال ان يكون القول المذكور خرقا
لما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الامدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له او مصداقا لحقيقتها
له والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور والسيد
العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكى
الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوث القول به في مقام ابطاله فيؤدي الى نقض الاجماع على خلافه كما نص
عليه العضدي ومنه القول هو مختار الامدي في الاحكام فقد نص في اخر المسألة على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكى
القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلا عن المستند وكذا الذي من تفسيره حكاية الحاجبي للقول
بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على سبيل الايراد فهو مجرد ابداء احتمال واستند في ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة
اخر كلامه واما الاحتجاج ما ذكره في مقام الايراد وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان
احتجاجه كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشأن والشيء والغرض فادرج الفعل في الشأن ولم يجعله معنى مستقلا مرادا بخصوصه وحكى عنه
في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق واختار القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاعه
الطريق الى الشأن والصفة والشأن الغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم
المعاني المذكورة ولا يبعد ان يجعل الشأن هو المعنى الشامل لها ما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج ويكون اللفظ
مشتركا بين المعنيين المذكورين لتبادر ذا الذهن بين المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة
بينه وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتنى عليه الاستعمال الشايع بل الظاهر من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة
بينه وبين القول كما هو ظاهر للمتأمل فيها ودعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية نظرا الى ان جملة ما يصدر من الانسان لما اندرج فيها القول

سمى

سمّي المجموع باسمه من باب تسمية الجملة باسم بعضها وان الافعال تشبه للموضع القول في الدلالة على ما يقصد به من اغراض الانسان كما ترى واحتمال كونه حقيقة
في القدر المشترك بعيد بعد ما عرفت من وهنه من جهة الاتفاق على خلافه بحسب ما ذكره ومخالفته لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بيّن بين
الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازائه واخذ مفهوم احد المعنيين جامعا بينهما في المقام متعلقا للوضع كما ذكره البعض كما ترى بعيد غاية البعد بل
قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع ويظهر من الاحكام جعله القدر
المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفة حيث قال ان مسمّى اسم الامر انما هو الشأن والصفة وكلما صدق عليه ذلك فهو كان او غيره يسمّى امرا
حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من خرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر من جملة ما قيل وهو ايضا بيّن
الوهن كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه ومن البيّن ايضا ان فهم
القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشأن وكان ما ادعاه في المقام مصادم للضرورة والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم
بكون الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره وهو انما يقول باشتراكه لفظا بين المعاني
حسب ما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ثم يمكن الاحتجاج على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه
بحسب المعنيين فلو كان متواطئا كما ادعاه لم يتعدد ذلك اذ لا وجه لاختلاف جمع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في سائر الالفاظ وقد
مرّت الاشارة اليه في محله بل قد يقال ان اختلاف الجمعين يؤمي الى الاشتراك حسب ما مرّ بيانه والقول بكون اوامر جمعا للامور كما حكي عن البعض في غاية
البعد كما عرفت حجة القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت
كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايضا حجة القول بكونه
للقدر المشترك قضاء الاصل بحيث يستعمل في كل من المعنيين وقضيته دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع
بينهما وقد عرفت وهنه مما قررناه سيما بملاحظة ما يرد من الاصل المذكور على الاطلاق حجة ابي الحسين ومن وافقه تردد الذهن بين المعاني المذكورة
عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلم منه ان يدل على الاعم مما ذكره وذكرناه فلا دلالة
فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام الثاني فنقول انهم ذكروا له حدودا شتى كلها مدخولة منها ما حكي عن البلخي واكثر المعتزلة من انه قول القائل
لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسلية والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة
بعنوان الهزل وما اذا كان القائل نائبا للامر عن غيره لمن هو دونه فان قوله ذلك ليس بامر مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستخفضا نفسه
بجعله مساويا للمقول له او دونه مع اندراجه اذن في الالتماس والدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا او كان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع
اندراجه في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه في الحد مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ
بها فانه اسم للكلام دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المامور والمامور به وهما مشتقان عن الامر فيدور الحد وايضا قد اخذ فيه لفظ الطاعة
ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الا بمعرفته فيدور ايضا وانه يقتضي بيان الثواب والعقاب على امتثال الامر ومخالفته قدام المامور على فعل المامور به
فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد المذكور نظرا الى ظهور لفظ المامور والمامور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه
يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول المتامل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذب عن الدور بان المراد بالمامور
والمامور به ما تعلق به ذلك وهذا القدر كاف في تصورهما في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة
بموافقة الامر والنهي ويتصور بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظة الامر الا انه يندرج فيه ايضا الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على
عدم كون المندوب مامورا به ويمكن ايضا دفع عدة من الايرادات المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء
الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به وانه يندرج
فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه ترك ونحوه مع اندراجه
في الامر ومنها ما حكي عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال ويخرج بالاولى
اللفظ الصادر عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا ذكر الملقن حاكيا وبالثالثة
ما اذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولا لزوم الدور لاخذه الامر في حد الامر وثانيا ان الامر ان كان بمعنى الصيغة فكيف
يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسر بها وقد يذب عنهما بان الامر الماخوذ في الحد غير ما هو المقصود من الحد فان المراد به في
الحد هو مدلول الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه احالة على المجهول اذ هو في
الجهالة كنفس المحدود وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال فلم يؤخذ في
الحد قصد امتثال خصوص القائل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها وقد يوجه بان صيغة
افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على وزن افعل وغيره وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم
شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكي عن بعضهم من انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة
لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ انه اخذ الامر في حده فيوجب الدور وانه يندرج فيه

الصيغة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان اعتقد المامور ذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير
الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة او القول الصادر وان امكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي
ايضا وهناك حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة منها ما حكي عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل
لا يعد امرا اذ هي اعم من الطلب حسبما اشرنا سنشير اليه وانه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغة الامر بل بالاشارة ونحوها ولان ارادة الفعل حاصلة في
الملتمس والداعي وليست بامر وانه يخرج عنه الترك ونحوه وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على
وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال
كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما حكي عن جماعة من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن
الثواب على الفعل وعن اخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح من الفساد ومنها ما حكي عن امام الحرمين في بعض
تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة كالخبر المستعمل
في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المستخفض اذا لم يكن عاليا وانه يخرج عنه الترك ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على
جهة الاستعلاء اختاره الامدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه طلب العالي مط فان الظ من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي و
مع الغض عنه بحمله على الاعم منه لظهور ان المراد في المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه ثم وانه يخرج
عنه طلب الترك بخلاف تركه مع اندراجه في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المصدري فيشمل الترك والكف المدلولين
للمادة ونحوهما وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى الامر وقد يذب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي
والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة ره في تهذيب
التهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج
فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمامور به عنده والقول بخروج ذلك بملاحظة الاستعلاء في الطلب الندبي غير متجه لما
سنشير اليه ثم ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي
فان المندوب مامور به عنده ويرد عليه ايض شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج كف نفسك عنه فانه اقتضاء الكف وقد يجاب عن الاول بما
سيجيء الاشارة اليه ثم وعن الثاني تارة بان المراد بالكف ما هو ماخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل فيه كف نفسك اذ لا يطلب فيه الكف
عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف بصيغته فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو راجع الى الاول و
ثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كسائر الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا
من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه انما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقص بغير
الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا بذاته وقد يكون مقصودا لحصول الترك به فالغرض الاصلي انما هو عدم الفعل
لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلقه بالكف وسيلة اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقص
في المقام هو الثاني وانت خبير بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان من ماخذ الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظ من الاطلاق خلافه فان
اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ماخذ الاشتقاق كان قوله غير كف حشوا لغوا وان اريد به نفس ماخذ الاشتقاق او الاعم كان ذلك الاستثناء عنه
فيخرج به ما اذا كان ماخذ الاشتقاق كفا ومنه يظهر الحال في الثاني ثم ان الظ من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا من حيث تعلقه لغيره كان
متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف الظ من الاطلاق ومع الغض عن ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد
هذا وظ هذه الحدود المأخوذ فيها الطلب او ما بمعناه جنسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما اتفقوا عليه من الاتفاق
على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد ذكر الكرماني عند الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي ان الواجب عليه ان يقيد الاقتضاء باقتضاء القول لان
حقيقة الامر لابد فيها من القول اتفاقا وبهذا يظهر ضعف ما قيل من ان الامر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب وتسمية
الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي وحيث ان الامر نوع منه



فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك ايضا ينافي ما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ايضا هو النفسي
وفيه ما لا يخفى نعم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلذا يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول امرا لفظيا والثاني
نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبنى تحديدهم له
على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بمدلوله ولا يبعد ان يق بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح
هو القول المخصوص اذ قد يراد به في العرف القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص
ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظ من اكثر تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد به التلفظ بالصيغة وايرادها
في الخارج كما هو قضية اطلاق القول يكون مصدرا ايضا كما هو الظ من استعمالاته العرفية وقضية اشتقاق سائر المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول
من الحدود المذكورة كما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالظ ثبوت المعنيين والظ انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور وان اريد
بها ذلك سواء كانت من العربية او غيرها وفي شموله لاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغة المخصوصة وغيرها كالخبر

امرا

امرتك بكذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك فحدّه على الاوّل هو القول الذي اريد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب او
علوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يورد عليهما باترك ونحوه اذ ليس
طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي
المدلول عليه بالمادة فيعم ما لو كان مدلولها تركا ونحوه بحسب ما مرّ واخرى بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق
بالمادة كما ان المراد بالترك المأخوذ في حدّ النهي هو الترك المتعلق بمادته ومن ثمّ فلا نقض بمفاد اترك هو طلب ايجاد الترك ثمّ يبقى الكلام في المقام
في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو او الاستعلاء وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء
كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين
البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم وعزي الى اكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل
الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض
الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتأخرين في ظ كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في
النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظ البيضاوي والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو و
الاستعلاء لكن لا بدّ في الاوّل من عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساويا بالمأمور او ادنى منه ويدلّ على ذلك ملاحظة العرف فانّ صدقه
مع الاستعلاء وان خلا من العلو فالظاهر صدق الامر بحسب العرف على طلب الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك
ويقال له ليس من شأنك ان تأمر من هو اعلى منك وقد نصّ عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلانّ من البيّن الظ في العرف
اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامير الى الرعية والسيد بالنسبة الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما
يتفق كثيرا او ربما يشير الى ذلك ايضا انحصار الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البيّن عدم اندراج ذلك في الاخيرين فيتعين
اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلو لظهور صدقه
مع العلم بغفلته او الشك فيها او الشك في اعتباره بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن
هو دونه كان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عدّ مجرد ذلك
استعلاء محلّ منع ومع الغضّ عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا راى السيد احدا وشكّ في كونه عبده او رجلا اجنبيا فقال
له او على طلب منه شيئا بصيغة الامر فانّ الظاهر عدّه امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في العرف
عاصيا لامر سيده وذمّه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن على اعتبار الاستعلاء واما عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساوية
مع المخاطب او ادنى فالظاهر عدّه اذن ملتمسا او داعيا في العرف كما انه يعدّ المساوي او الادنى مع استعلائه امرا ايضا والحاصل ان الطلب الحاصل
بالامر او الالتماس او الدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة علو الطالب ومساواته ودنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف
شاهد عليه والظ ان الطلب لا يكون الا على احد الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على
النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب ونفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة والطلب
فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة والطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم عاليا بحسب
الواقع نعم لا بدّ في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو على احد الوجهين حجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء
يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بانه ان كان الطلب
على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه هنا
وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الامور المذكورة بكون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها
وانخفاضها كما هو الظ مما سيجيء في دليل القائلين بكون الامر للندب والحاصل انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصحّ التعويل عليه والحق ان
الفارق بينها هو ما بيّناه كما هو الظ من العرف وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق في المقام بيّن الوهن وملاحظة العرف
اقوى شاهد على فساده اما حجة القائل باعتبار العلو انه يستقبح ان يقال امرت الامير ولا يستقبح ان يقال سألته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان
كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر وقسيميه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال
بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدلّ عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني
فان اريد بالاستقباح المدعى في ذلك كان ممنوعا اذ هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه
اصلا نعم لو كان الاستعلاء منتفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكر الا انه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد
المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهة استعلائه على الامير المخالف للتأدب معه الا ترى انه لو طلب
شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صحّ ان يقال له على جهة الانكار اتأمر الامير من غير استقباح حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر عرفا في علو
الامر اذ هو المفهوم في العرف من قولك امرنا ان نفعل كذا فاذا انضمّ الى ذلك ما يرى من عدم صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دلّ على عدم الاكتفاء في
صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا والحاصل انه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة الاطلاق

الامر على علو الآمر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهادة العرف به فالتبادر المدعى ان سلم اطلاقي كما لا يخفى وربما يحتج
له للسيد بان من وضع لفظ الامر للوجوب وهو يتوقف على علو الآمر واستعلائه اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظاهر مما بملاحظة ما
يأتي انشاء الله حجة القائل بعدم اعتبار شيء من الامرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما
فعصيتني وقول الآخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقوله رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي
موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق والجميع ظاهر الوهن لا حاجة فيه الى التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو يصحح الامر وكان المعتبر منه
ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب
السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدام مع عدم وجوب الطاعة هناك لشيء من الوجهين في شيء منها وان لزمت طاعتهم
بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي والشرعي مما لا ربط له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لزم دعوى اعتبار لزومها في العرف فما في
كلام بعض الافاضل من تفسيره العالي بمن كان له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسب ما
يأتي الاشارة اليه انشاء الله وفيه ان ما قرره في ذلك المقام غير متجه والوجوب المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي والشرعي كما سيجيء بيانه
انشاء الله فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على ان مجرد وجوب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الداني
امرا اذا التزم العالي شرعا بنذر وشبهه باجابة مسؤله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسئلة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد
الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايضا كما قد يومي اليه تعبيره عنه بالتفوق الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو العرفي المقيد بذلك
وهو كما ترى وكان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتأمل ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول
للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا اخر
مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المامور ولو كان هناك معنى اخر لا ندركه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا
يعقله الآحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء
المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه ايضا بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المامور فيكون حقيقة فيها وقضية ذلك اتحادها
مع الطلب اذ لا قائل مع القول بدلالة الامر عليها وضعا بالتغاير بينهما واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم
يرده منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تع
بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر
لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون
ارادة السبب مع العلم بسببيته ارادة لمسببه فيستحيل منه ارادة ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول
القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى عبيده
ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك ارادة للفعل
لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو محال فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين
مختلفين فلا مضادة بينهما قلت اختلاف زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء والتحول عن
الشيء وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانهما
فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم
فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو على امكانه وما يتراءى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشاء من فرض تعلق العلم به كما انه
يستحيل وقوع احد النقيضين والضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الآخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشيء ضرورة ان استحالة وقوع الشيء
على فرض لا يقضي باستحالته مطلقا كذا اجاب عنه قده في النهاية ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم حاصلا في وقته
بحسب الواقع نظرا الى حصول اسبابه الى تعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقصود اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى
تفريع المحال عليه وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ومن المعلوم
ايضا خلافه قلت ان اردت استناده اليه بحسب الواقع فمم بل استحالة وقوعه في الواقع انما هو بالنظر الى انتفاء اسبابه والعلم به تابع لذلك وان اردت
استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف
فان السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار
لا ينافي القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم تمام الداعي اليها لا تنفي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل
بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطية مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه
منه نظرا الى استحالة ارادته له وبما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة المحال و
ما ذكر في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الاخر بجعل التالي حينئذ لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل
وهو محال وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بالمحال نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بهشاشة التقرير المذكور ووهن مبناه ما عرفته

[illegible]

لان من

لان من البين ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمحال بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من
الشبهات حيث ان الماخوذ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان ودعوى الاجماع عليه فكيف يجعل الثاني لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه
من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقصود في المقام ان وقوع التكليف به مع استحالة صدوره منه انما لكونه تكليفا بالمحال على ما زعموه وجوزوه او
لعدم قضاء استحالته بعدم القدرة عليه نظرا الى ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة
ارادة الحكيم وقاصدوا المحال ولو بالغير فلو ذكر استحالة ارادته واقعا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا فائدة في ارادة الشيء من احتمال حصوله كفى في
المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على اطلاقه
فان فرض الشيء قد يجامع وقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد يكون فرضا غير واقع وغير لازم وعدم قضاء استحالة الشيء على فرض باستحالته في الواقع
انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورة وقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة ملزوم خلافه
فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار كما
ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايضا من تعلق الارادة التكليفية بايقاعه وقد بينا فرقه بان المانع من
تعلق الارادة بالمحال هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار
وفيه تامل واما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل العبد ليس بخلقه تعالى ذلك في العبد حتى يستدعي خلقه له ارادة لازمة للكفر بل يعلمه ان خلق
الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبب عنه فغايته ان يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في
اتمام المقصود اذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع
كون ارادة السبب ارادة للمسبب مطلقا اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة للمسبب واما الثاني فيمنع فيه
ذلك نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الامر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة مسببه البعيد ارادة
تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذاته التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت
من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المفروضتين بالعبد نظرا الى اختلافهما بما
ذكر وفيه ايضا تامل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المثبتة في المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل في الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل
كذا اجاب قدس سره وفيه انا نرى صحة ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص نقول اريد لاخشى من السلطان ولا اطلب منه من دون تناقض اصلا كما
هنالك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها لتكون غير خالصة وقد اجاب عنه في بعض بان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاعه الفعل من
دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقصود في المقام فان المراد بارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض فقد ظهر مما قررنا ان المقصود في المقام اتحاد الطلب مع الارادة من
حيث حصولها به لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا
فائدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله وعلى الثالث ان الاوامر الامتحانية انما هي في صورة الامر ليست باوامر على الحقيقة
فكما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب كما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعلى الرابع المنع من
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل المختار امتناعه كذا ذكره وفيه ايضا تامل كما يظهر الوجه فيه في محله انشاء الله وسنشير اليه ايضا في المقام انشاء الله هذا والذي
يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاعه الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن
البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور الزام المامور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل
محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ظاهر ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة
هو القول بوضع الامر لخصوص المعنى الاول فمعنى الموضوع له هو ارادة ايقاع المامور به من المامور بحسب الواقع وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع
اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فانه
ظاهر الانطباق على ما ذكر وانت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهته الامر في الانشاء لظهور كون ذلك امرا
قلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما في سائر الاخبارات وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور
ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية لا يستلزم المطابقة فان طابق الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقا والا كان كذبا كيف ومع البناء
على ما ذكر اي فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول فاني اريد منك كذا وانا طالب لك منك ونحو ذلك ومن الواضح المتفق
عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل
ايقاعها بصيغة الامر فيمكن القول بوضع الامر لهيئة تلك الصيغ لذلك وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء
في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيقع مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشأن في سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله
على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في المقام
وربما يشهد له التبادر من حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة

الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر ابتناء على الوجه الثانى وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة و
بعينه التى فى ساير الانشاءات من التمنى والترجى والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات
الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء كانت وافقت ما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد له فى نفسه ولا الا ترى انهم حكموا
بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبى غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك
الا لكون مفاد القبول الماخوذ فى قبلت هو انشاء القبول فى الظاهر الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفسانى ورضا قلبى
بالايجاب فى تعاطيهن صدور العقد ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول فى مطلق العقد
فمدلول الامر ايضا هو انشاء الطلب فى الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده فى الواقع اولا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها فى الطلب
على الوجه المذكور وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب فى الخارج بل فوايد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان المامور بترك
المامور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغى عدم تحقق العصيان على الوجه الاخر الا من جهة التجرى نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء
الطلب فى الخارج بل انما ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررنا قوة القول بتبعية
الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المامور
بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه لعدم استناده الى نفس
اللفظ حتى يقوم دليلا على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظيا الا انه لا يخ عن بعد ثم ان هذه المسئلة هى مبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به وظاهر الاصحاب المنع من الامرين
وسيجئ توضيح الكلام فيهما انش وعليها يبتنى ايضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمحال انما
هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هناك المنع عن التقدير المذكور ايضا على حسب ما نبينه فى محله انش ثالثها
المحكى عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة فى دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين
القول باشتراطه دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظير ما حكى من القول باشتراط
دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فانه ان اريد به توقف الدلالة على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو
غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام دليل على ارادته فهو كسابقه فى الفساد اذ المقصود من وضع الالفاظ الانتقال
الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة فى وضعها بل لزم الدور وفساده بين اذن نين بل كلام القائل باشتراط الارادة
على ما لا ينافى ذلك وقد يحمل ذلك على ان الارادة توقفت دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا ولو بالنظر الى الاطلاق من جهة قضاء الاصل ذن
بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالا عليه بل على ما دلت القرينة على ارادته وهو ايضا كما ترى اذ لا قصور فى دلالة اللفظ
على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء فى حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته على ارادة ذلك المعنى مع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجوا
به على ذلك فى المقام من انتفاء المايز بين الصيغة اذا كانت طلبا او تهديدا الا الارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى
فان الارادة المذكورة فى الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلوب كما هو الظ والارادة الماخوذة فى العنوان انما هى ارادة الطلب هذا وقد ذكر فى المقام
نزاع اخر وهو ان الامر هل يصير امرا وقد ذكروا هناك اقوالا عديدة منها ما حكى عن السيد المرتضى من انه يصير امرا بالارادة وعزى ذلك الى محققى
المعتزلة واختاره المحقق فى المعارج ومنها ما حكى عن الاشاعرة من انها تكون امرا بالوضع من غير اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امرا على ارادة
الطلب فلا يكون امرا بدونها فهو من الامور الظاهرة ولا مجال لانكاره ولا يظن ان احدا يخالف فيه كما هو الشان فى ساير الالفاظ لكون الارادة هى المخصصة
لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافيا فى حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل اخر عليها فيعود
النزاع اذن لفظيا وحمل كلام الاشاعرة على الاكتفاء فى ذلك بظاهر الوضع وان اريد توقفه على ارادة المطلوب بمعنى ان الصيغة انما تكون امرا اذا اريد
بها من المامور ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك وكان المقصود به الاشارة الى الخلاف الواقع فى اعتبار ارادة المامور به فى تحقق الامر حسب ما عرفت من زعم
الاشاعرة عدم الحاجة اليها فى تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فبنوا على اتحاد الامرين وح فلا يمكن تحقق الامر بدون
حصولها فيرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم واحتج فى المعارج وغيره بان الصيغة ترد امرا كقوله اقيموا الصلوة وغيره كقوله اعملوا ما شئتم ولا مخصص
الا الارادة فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادة المط اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف
بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها فى صدق الامر ففيه ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم فى تخصيصه بالطلب من
غير حاجة الى ارادة المطلوب وان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته اذ لا مخصص له سواها كما هو الظ من كلامه فقد عرفت انه مما لا كلام فيه وكيف كان
فالظ ان النزاع المذكور اما لفظى او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا فى ظ العنوان فعدهما بحثين واطالة الكلام فى المقام كما فى النهاية ليس على
ما ينبغى المقام الثالث فى ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا اولا وقد اختلفوا فيه على نحو ما اذا كان فى ذلك على قولين والارجح كونه حقيقة فى
الطلب والصيغة الدالة عليه على نحو ما ذكرناه فى حده فيعم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادرا من العالى
او المستعلى فيهما معا ويدل عليه انه لا فارق عرفا من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالى والمستعلى مع ان لفظ الطلب حقيقة
فى المعنى الاعم اتفاقا على ما يظهر منهم فكذا ما يمنزلته بل لو غض عن ذلك وادعى تبادره عرفا فى مطلق الطلب كان فى محله كما لا يخفى على المتدبر ويومى اليه تعميم

الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي والداني على سبيل الحتم وغيره كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظاهر كون الامر ايضا كذلك مضافا
الى انهم لم يعتبروا في حده ما يفيد الالزام وانما اخذوا فيه طلب الفعل واقتضائه او استدعائه وما يفيد معناه وذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه
وليس ذلك الا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف ولهذا الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي
كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم
ايضا بل الظاهر ان قوله اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان قولك ندبت عليك هذا الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء مما يتبع اعتبار المتكلم
سواء كان ذلك في مورد التكليف وغيره فلو قال احببت لك هذا الفعل افاد الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايضا نظرا الى ملاحظة
الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال
فما في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للالزام المنافي للندب كما ترى وما اورده على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بانه
اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي الامر من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب فيجعله اعم من الندب
وستعرف بطلانه غير وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين وما ذكره في وجهه بعد ذلك من ان طلب الشيء على سبيل الندب هداية
وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا يستلزم عدم حصوله فاي مانع اذن من اختصاص لفظ الامر بصورة
حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي بما اذا
كان حصوله على سبيل الاستعلاء على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي الامر من حيث انه مستعل
بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعليا او لا صح ما ذكره وان قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام فعدم اخذ خصوص الاستعلاء
في مفهوم الامر كاف في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلافه حسبما الزمه به في ظاهر كلامه وان امكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء
اتفق حصوله او لا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت اكتفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسبما قررنا وعليه فالكلام
المذكور ساقط من اصله فظهر بما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كذا تبادر علو الامر او استعلائه
من لفظ الامر ان سلم لا دلالة فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف
المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه ان شاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب
والظاهر في التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانصراف في المقام بالنسبة
الى سائر مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر بان يدعى تبادر المعنى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه
واخرى بان فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور به وقد يمنع من كلية الكبرى اذ قد تكون الطاعة بفعل المامور به وقد
تكون بفعل المندوب وقد يذب عنه بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه المنع بعد فهم العرف لكن الدعوى المذكورة محل خفاء
وان لم يخل عن ظهور ما بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ايضا ويؤيد ما قلناه احتجاج القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين الاتيتين
وقوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح الطلب فيه على سبيل الندب ويدفع الاول بان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا
طلب الفعل والطلب ظاهر في الوجوب ولذا ترى التبادر الحاصل منهما حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفاد
من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق
ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان الجمهور على عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون
التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فيهون الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة
ولذا لا يقول بكون الطلب والارادة حقيقة في خصوص الحتمي فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الايتين و
الرواية وما يفيد مفادها اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب وانما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه قوله صيغة افعل وما في
معناها اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واراد بها اسماء الافعال نحو صه
وحيهل والامر منهما وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان فعل ويفعل علمان
لكل ماض ومضارع مبني للمفعول ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور فانما يثبت في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته
في عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس من الاصطلاحات الشايعة الدائرة بين سائر الناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظ
الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل عليه لحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغائب
محل تامل ايضا هذا واعلم ان صيغة الامر قد استعمل في معان عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد
والالتماس والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسلية والامتنان
وانقطاع الامل والتحزن والتهكم وغيرها وليست حقيقة في جميع ذلك اتفاقا واكثر المعاني المذكورة مما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة
المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم وفي الاحكام قد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب
والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة في الطلب في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة

بالنسبة الى وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا بل في
معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فان مفاد تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور به وقد استعملت
في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل حصة صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه
من التهديد والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في فهمها كما هو الحال في سائر
المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب قد يورد في المقام امور منها ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد
صيغة الامر لدلالتها على الوجوب مثلا والحدث الذي يتصف بذلك الوجوب فكيف يق بكونها حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها ولو
اجيب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدثي مستندا الى وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له بخلاف الوضع
ففيه اولا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآت والة لوضع الالفاظ المعروضة لها فهي موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد
وثانيا ان معناها الهيئي ايض ليس مجرد الوجوب لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى الافعال اذ ليس دلالتها على ذلك الا من جهة وضعها
الهيئي فهو بتلك الملاحظة ايض بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب كما هو المعنى
المصطلح من الامور العقلية او الشرعية التابعة لملاحظة حال الامر مع المامور في وجوب طاعته واستحقاق الذم او العقاب على مخالفته فهو من اللواحق
الطارية على الفعل المامور به في بعض الاحوال واين ذلك من وضع الصيغة له بحسب اللغة ومنها ان صيغة الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعلها
فكيف يصح جعل الوجوب مدلولا لها مع انها من حيث الصدور من لواحق الامر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المامور به اعني المادة المتعلقة في
هيئة الامر وليس من لواحق المامور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح اسنادها اليه والحاصل انه ان اخذ الوجوب مدلولا لصيغة الامر فان فسر
بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الامر فينبغي ان يسند الفعل الى المتكلم دون المخاطب والغايب وان فسر بالصفة القائمة بالفعل فهو
من لواحق الحدث الذي اخذ مبدءا للامر فلا وجه لاسناده الى المخاطب وغيره ومنها ان صيغة الامر من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو
كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المامور كان محتملا للصدق والكذب لامكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة
المعنى المذكور من المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور
انما هو ايجاب الفعل على المامور والزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على الايجاب تابع له فلا يصح جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها
بازاء الايجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الاول انه ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقص كونها حقيقة فيه مع انضمام ما ينضم
اليه مما اخذ في معناه الا انه لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر
الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب ايض بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك وليس المراد وضع الهيئة بنفسها لذلك حتى
يرد ما ذكر من كون الهيئة مرآتا للوضع لا انها موضوعة للمعنى فان قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد وح فليس
لصيغ الامر بالنسبة الى ما يراد منها الا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها
والاخر بهيئتها كما قد يتراءى من ظواهر بعض الكلمات فالاشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها
واحدا كسائر المواد والهيئات الماخوذة في الجوامد وان كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصيا الا ان الفرق بينهما ان المادة والهيئة في الجوامد حتى المصادر
ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث ان ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار هيئته بازاء الوجوب
على الوجه الذي سنذكره انشاء الله وغير ذلك من المعاني الملحوظة في هيئتها فبملاحظة ذلك ينزل الوضع المذكور منزلة وضعين كان هذا هو مرادهم بما ذكروه
من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما نفصل القول فيه في محل اخر انشاء الله وح فاطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك بما اريد
به ذلك بقي الكلام فيما ذكر من تعدد معناه الهيئي ايض نظرا الى اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي
وقد يدفع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث لا يراد منه الا طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام المص والاسناد
الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل اخذها الا في النسبة الماخوذة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة فيه حسبما سنشير اليه انشاء الله وعن الثاني بان مفاد الصيغة
هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو الحاصل من العالي الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب
فتدل على ان القائل بها شخص عال وجب الفعل على المخاطب والحاصل ان الصيغة موضوعة لخصوص الامر اي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي
بناء على اعتبارهما الاستعلاء في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله فيه مجازا كذا افاده بعض الافاضل عند
تحرير محل النزاع الخلاف على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في الامر وتفسير العلو بما مر وانت خبير بان الكلام المذكور في غاية البعد
وكيف يق باختصاص مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالاته اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت ان العلو الماخوذ فيه حسبما مر
هو العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها ممن يجب طاعته عقلا او شرعا موهون جدا بل دعوى
كونها موضوعة لخصوص الامر غير ظاهر ايض بل الظ وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو والاستعلاء معتبرا في وضعها اصلا وانما يعتبر
ذلك في كونها امرا كما يعتبر خلافه في كونها التماسا او دعاء وذلك ظ بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كمال الظهور كيف ولولا ذلك لم يكن للطلب
الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات ان لم يكن اكثر من الامر
فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالامر واهماله لهما فالذي ينبغي ان يق بناء على القول بوضع الصيغة للوجوب انها

موضوعة

موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه وذلك ان صدر من العالي والمستعلي كان امرا وان صدر عن غيره كان التماسا او دعاء
مدلول الصيغة وضعا شئ واحد في الجميع وخصوصية الامر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه
واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجئ من
الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان بما طلبه المتكلم من العقل والشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصود بالوجوب في
المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح وهو وان كان خلاف مصطلحهم الا ان المقام قرينة مرشدة اليه ويتحد ذلك بالوجوب المصطلح
اذا صدرت الصيغة من الشرع ان اخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص وان اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم او العقاب فلا
يكون ذلك من مدلول اللفظ الصيغة بحسب الوضع مطلقا بل هو من المعاني المتفرعة اللازمة للطلب المذكور واذا صدرت الصيغة ممن يحرم مخالفته سواء
صدرت من الشارع او غيره وليس ذلك من خواص الامر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور
لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك لكن ليس الطلب
المذكور ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال حتى يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مستقلا ملحوظا مسندا في المقام اذ ليس
القابل للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ الة ومرآة لملاحظة نسبة
الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا منه فليس الطلب الملحوظ في المقام
الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في ساير الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام حروفا مخصوصة
فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر هو الطلب ووجوب المأتي
به على المخاطب بيانا لما هو حاصل بالامر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب
او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك طلب منك الفعل او وجب عليك الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ملحوظا
معه شرطا او شطرا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين او معنى واحدا هو الطلب خاصة ويكون الحدث قيدا فيه اذ من الواضح بعد ذلك في مفادها بحسب
العرف وملاحظة اوضاع مباديها خلافه فليس المعنى المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية
واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منها مما يؤخذ مرآة لحال الغير وليس ملحوظا بذاته ولاجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني
الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا
ايضا كذلك فمطلق الطلب والوجوب مما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو جزئيات الطلب او الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى فاعل ما من المعاني
الماخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ فيها على النحو الحاصل في ساير الاخبارات بان يفيد انتساب
الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمجرد
اسناده اليه فيقع الانشاء بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بيانا لنسبة حاصلة في الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد
لا على انه حال له في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال حالة متمناة له واسناده اليه على سبيل التمني حاصل بنفس ذلك الاسناد وكذا الحال في
مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا منه مرادا حصوله منه حسبما عرفت فارادة النسبة المذكورة في هذه المقامات
مفيدة لحصولها موجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات مما هو بملاحظة النسبة والاسناد
ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تاملت فيما قررناه عرفت ان ما قولهم ان الامر الوجوب والايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة فان المقصود
منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم الماخوذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآة لملاحظة حاله ذلك المنسوب بالنظر الى ما نسب اليه ان لوحظ بالنسبة
الى ذلك الحدث سمي وجوبا ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الامر من حيث صدوره عنه ووقوعه بايقاعه سمي ايجابا وتكليفا
بمعناه الحدثي فيصح التعبير بكل الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بنائهم على اختلاف في ذلك و
فسروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتاخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما
بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك و
قد عرفت ان المراد به في المقام غير ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المعارج وغيره ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا
لجمهور الاصوليين وقد عزي ذلك الى المحققين وعزاه في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلمين والعضدي الى
الجمهور وحكى القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتاخرين والشافعي في احدى النسبتين اليه وابو الحسين
البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احدى الحكايتين عنه وغيره قوله وقيل في الطلب هو الجامع بين الوجوب والندب وقد يجعل الاعم من الارشاد
ايضا حسبما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوما للطلب شاملا للثلثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب ما كان الرجحان فيه لاجل مصلحة
اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم ينقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلثة وقد وافقه على الفرق المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما
ذكره من التامل والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب في ذلك هو الظاهر اذ الظاهر ان المقصود من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون
اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو امر للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء الا ترى انه قد يكون ما يامره به على سبيل الارشاد مبغوضا
عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشار واحد في اكرام زيد وعمرو وهو يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام

[illegible] الايجاب [illegible] مذهب الاشاعرة [illegible] منه رحمه

زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يريد اكرامه ويبغض الاتيان
به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا الا انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون لسبب في المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه
لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان الغرض بذاء المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح
الاخروية في الغالب مع الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرعة على الفعل عائدة الى غير المامور وليس ذلك ادون من الارشاد
ما ذكر من الفرق الا ان يخصص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المامور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا
منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم وهو المختار كما ستبين الوجه فيه انشاء الله الا ان الاوامر المطلقة
مط محمول على الوجوب لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكانه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضا الا
انه ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا وسنة على الوجوب لا لدلالة الطبيعة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه واليه ذهب العلامة في النهاية بحسب وضع اللغة
وجعلها موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب قوله وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب قد تبعه فيه فضلة السيد بن زهرة وقد ذهب
الى اشتراكه لفظا بين المعنيين جماعة وهم لم يفصلوا بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب قد حكى ذلك عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وبني عليه الامدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامه بملاحظة ما سبقه هو التوقف بين الوجوب والندب
والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب ولهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا وعن البعض التوقف
بين الاخيرين وعن بعضهم التوقف بين الاحكام الخمسة هي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين ثلثة اشياء قد حكى ذلك عن جماعة
قوله وزعم قوم انه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا
لبعض الشيعة من ساير فرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الامدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف
قوله بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها وظ ما حكي من الاتفاق يدفعها قوله لنا انا نقطع ان السيد اذا هذه عمدة
ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استنادا الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس
كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم حصول المنع
من الترك عند تصور الوجوب اجمالا وذلك ظ من ملاحظة ساير المفاهيم الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس
جزء من مفهوم الوجوب لو عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما ياتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب
في العرف قيام القرائن الحالية والمقالية على ذلك وقد اشار اليه المص ره بقوله لا يقال الخ وياتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون
من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره او من جهة قضاء العرف به ففرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده قاض بذلك
بملاحظة حكم الشرع او العرف واين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها عليه وهو نظير ان الشرع او العرف مما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا
غير ذلك وايجابه في المقام متفرع على دلالة الامر ومنها ان العصيان بمعنى مخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم
فيها مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب
الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب ليس مخالفة مطلق الامر عصيانا بل لا يطلق
الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا كان مفيدا للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذام
وانما يتعلق بترك الامر اللازم او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعد ذما ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك
بعض المندوبات ظ مما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالاهمال فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة
عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه فان المامور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة
في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب عنه بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله للواقع فغاية الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم
وجوبا يتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة المدلول لما هو الواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا
الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد المدلول في الخارج فلا يصح فيه ما ذكره ره والحق في
الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه او يعاقب عليه
اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب
طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة
من العالي على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مط كما هو المدعى او يدفعه بناء على تعميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة
المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء
ساير الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه كما اذا قال لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام

يكون

فى كلامهم كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى فى ذلك مع انه من المعلوم خلافه والقول
بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له فى المقامين الا انا خرجنا من ذلك فيما ذكر نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل
مدفوع بان كون الاصل فى التبادر ان يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا بد من الاستناد
الى التبادر فى ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما او ظنا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل فى
المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررناه فلا يتم الاستناد اليه ومنها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون
ما اذا استند الى امر خارج حسب ما مر تفصيل القول فيه والظاهر ان انصراف اللفظ الى الوجوب فى المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر من اطلاقه فى
الوجوب كما عرفت فى انصراف لفظ الطلب كانه من جهة كون الوجوب هو الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب فى المندوب من جهة الرخصة الحاصلة فى تركه وقد
مرت الاشارة الى ذلك قوله معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال لا يخفى انه بعد اخذ ذلك فى الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال اذ بعد ثبوت تعليلهم
حسن الذم بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على ارادة الوجوب وعدمه اذ غاية ما يلزم من ذلك ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب
والا لم يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يؤخذ فى الاحتجاج انتفاء القرائن فى الصيغة الصادرة من السيد وتعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال او يتم الاحتجاج
باخذ واحد منهما وح فمع اخذ التعليل المذكور فى الاحتجاج وعدم اعتبار انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن فى المقام وقد يوجه
ذلك بان ظاهر ترتب حكم العقلاء على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب فما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك
الامتثال تاييد لذلك والمقص من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليفقد كل لو كانت فى الواقع
موجودة قد يورد عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها فى الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقديره عدمه لا يفيد شيئا بعد كون
الحكم بحصول الظن الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقص ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازى
او خصوص احد معنيى المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا فقد انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك على عدم استناد
الفهم الى غير اللفظ فالمقص من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شئ منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم الى مجرد اللفظ
قوله والمراد بالامر كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم فى المقام من ان اقصى ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمى والصيغة الدالة
عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر
هو نفس الصيغة المذكورة اعنى قوله اسجد ولحيث لم تقدمها قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تعالى فى ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان
اطلاق الامر عليها مبنى على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها معارضة
باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجة فيه فى المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت انه قد علل الذم والتوبيخ بنفس
الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بها
الصيغة المستعملة فى الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها اولا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا فيتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم
بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله اسجد واتضح ما ذكر ويمكن ان يوجه ذلك بان ظ سياق الحكاية
كون الطلب الصادر هو قوله اسجد وامع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه يتوقف فهم الايجاب على انضمامها اقتضى المقام بالاشارة اليها
لتوقف ما يورده من الذم عليه فعدم ذكره فى مقام الطلب الا مجرد الصيغة ثم تفريع الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر فى اطلاق الامر على الصيغة
المجردة عن القرائن وتفريع الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظ من ملاحظة العرف عد الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالى الى الدانى
الملائم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة حقيقة فى الوجوب او لا فيستفاد كونها للوجوب من الاية فبملاحظة ما قررنا
ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كما لا يخفى فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة
وما يق فى المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المتقدمة والذم على مخالفتها دال على استعمالها فى الوجوب والاصل فى الاستعمال الحقيقة ففيه اولا
انا لا نقول ان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقص هناك ايجاب السجود واما ان اللفظ مستعمل فى خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بين
الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلى على الفرد او يكون ما من غير ارادة الخصوصية من اللفظ فلا يجوز حملها على الاشارة اليه ثم وثانيا ان مبنى
الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجد واخليا عن القرائن لدلالته على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها
له لانحصار الوجه فى دلالة اللفظ على المعنى فى الوضع وانضمام القرينة والمفروض انتفاء الثانى فيتعين الاول وح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات
مجرد استعمالها هنا فى الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشفة عن حصول ما يفيده عند استعمال الصيغة من الوضع وانضمام القرينة فلا يفيد شيئا فى المقام اذ لا
يستفاد من ذلك ازيد من ما يرد على الاستعمال فى استعمال الامر فى الوجوب مما لا تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالاصل
المذكورة فى دعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجه ايضا لتعدد مستعملات اللفظ وكون الاستعمال اذن اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته كانه دفع لما قد يتوهم من ان التوبيخ والذم فى الاية الشريفة اذ ليس ما ذكر الا استفهاما عن علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجبا او مندوبا
واما الطرد والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم بل باعث على الكفر فاجاب بان الاستفهام
فى المقام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فيراد به معناه المجازى وهو فى المقام للتوبيخ والانكار ويرد عليه ان الامر لا يتعين فى كون الاستفهام انكاريا
لاحتمال ان يكون للتقرير والمقص اظهار العلة التى بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى تتم الحجة عليه فلا دلالة فى الاستفهام على ذم ونوبيخ ولا

في طرده وابعاده بعد اقرابه فيكون العلة فيه ما ذكر معلقا على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما وقع من الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرما
بل على ادم ع فمرجعه بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية لغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء
ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكباره على ادم ع باعثا على انكاره رجحان السجود
ولا شك حينئذ في تحريمه بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلثة اباؤه للسجود واستكباره على ادم ع وانكاره لرجحان السجود المأمور به من الله تعالى بل بدعوى قبحه لاشتماله
على تفضيل المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين اشارة
الى الامور الثلثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصيته باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب في المكانة وغاية العلم والمعرفة ومع الغض
عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على ادم كاف في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته من الابعاد والاهانة متفرعا على مجرد
الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على ادم ع كاف في هدم الاستدلال مضافا الى ما يظهر من قوله تعالى فما
لك ان تتكبر فيها في قصته من تحريمه بل هو الظاهر من سياق الايات ايضا وربما يظهر منها ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من
الاخبار ايضا فنقول ان هذا شيء ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مشهرا به الى انه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور
منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول ادم ع الى الارض وافادة الامر الوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا
وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع
اصطلاحية ومع اختلاف اللسان لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل واجيب ايضا بان حكاية اقوال اهل اللسان الاخرين انما يصح من الحكيم اذا ادى بما يفيد
المعنى من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وانت خبير بان اقصى ما يلزم ان يعتبر الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار التوافق
في النقل بين حقايق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرائط النقل المعنوي نعم يمكن ان يجاب بان حكاية تلك
تلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لتدل على المقصود بنفسها والا فلا تكون وافية باداء المقصود ولا موافقا لما وقع
في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة امره تعالى على الوجوب واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة وما قد يجاب عنه من ان المتبادر من التعليل هو
كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امره تعالى مدفوع بان اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على مخالفة امره من حيث
انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظاهر من اللفظ خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما لعله يقال ان غاية ما يفيده الاية لزوم حمل اوامره تعالى مع
الاطلاق على الوجوب وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قرينة عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد مخالفة الامر يدفع ذلك لاقتضائه
كون الامر بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب ايضا بما ذكر بان ثبوت كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض
بثبوته بحسب اللغة ايضا بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يتم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقصود كما اخذ ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر اخذه في
غيره ايضا وان لم يشيروا اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واما دلالة صيغة افعل عليه مطلقا كما هو المأخوذ في
العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان ما يستفاد من الاية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة
واما كون تلك الدلالة بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما انه اشار الى ذلك في لفظ الطلب الموضوع
للاعم قطعا فما يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مرت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم قولنا الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية
قد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايضا امور اشار المص الى بعضها منها انه لا دلالة في الاية الا على كون الامر للوجوب بمعنى ارادة الوجوب منها اذ لا عموم في الاية
وهو محل الكلام فيه وقد اشار اليه المص ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية بكون امره للعموم انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تعالى وانما يفيد اشتمال تلك
الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك وهو
اعم من الوضع له فما يستفاد من الاية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة ايضا على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك لقرينة عامة قائمة على
ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتاخرين مستدلا على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه
لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب
بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل
على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي
يراد منها الوجوب وان كانت ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها
على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي او المستعلي وهما مفادون مطلق صيغة
افعل كما هو الماخوذ في عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر والدلالة على الوجوب حسب ما مر الكلام فيه ومنها المنع من افادة الاية للتهديد
فانها مبنية على كون الامر للوجوب مع التمسك به في مورد الاحتجاج فقد اشار اليه المص ره ومنها المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب
وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب مترتب على ترك المأمور به على سبيل التعيين دون الاحتمال وهو غير حاصل في المقام للدوران بين الفتنة و
العذاب ولا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور مرجوحية المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصلة في الفعل لا
الندبي والعذاب الحاصل في مخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل وغيرهما ايضا لقيام احتمال
الوجوب الظاهر باحتمال ترتب العذاب على الترك فيصح الكلام المذكور وان لم يستعمل شيء من الاوامر في الوجوب ومنها انه انما وقع التهديد في مخالفة الاولى

باصابة

بإصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ان يكون ذلك على سبيل التقسيم بان يراد ان المخالفين لاوامره تع بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب وكان المراد بالفتنة الافات والمصائب الدنيوية الظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون اوامره مط للوجوب بل قضية ذلك جواز انقسام الاوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فاقصى ما يفيده ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو ما هدد عليه بالعذاب دون ذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه لا يتعين ان يراد بمخالفة امره تع ترك ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المص ره و منها انه يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما امر الله تع به كما هو الاطلاق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض و منها ان التهديد المذكور وان تعلق بمخالفة الامر لكن المهدد عليه غير مذكور في الاية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المط و منها ان المخالفة في الاية قد عديت بعن مع انها متعدية بنفسها فليس ذلك الا لتضمنها معنى الاعراض كما سيشير المص اليه وح فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الاعراض و يحتمل ان يكون وروده عليهم من جهة اعراضهم عن الامر لا لمجرد تركهم كما اخذ في الاحتجاج و منها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر و يكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق فيكون المقص بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم و منها انه لا دلالة في الاية على تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد و يكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ح ان يكون الاوامر المتعلقة بهم للوجوب واين ذلك من دلالة مطلق الامر عليه و منها ان ظ المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التصدي لخلاف ما يقتضيه الامر اذا نسب الى الامر وخلاف ما اقتضاه الامر ان نسبت اليه و ليس في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر و لا للامر نظرا الى اشتمال الامر الندبي على الاذن في الترك فان اتى بالفعل فقد اخذ بمقتضى الطلب وان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي يشتمل عليه ذلك الطلب و لو عد ذلك مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة عنه منصرف اليه و اضافة المخالفة في الاية الى الامر لا يقضي بكون كل ترك للمامور به مخالفة وانما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم ياذن فيه فيختص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك المامور به مط ليفيد كون الامر المطلق للوجوب و منها ما عرفت في الايراد على التبادر و الاية السابقة من ان اقصى ما يفيده دلالة الامر على الوجوب مع الاطلاق و هو اعم من وضعه له اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب و انصراف الطلب الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسبما مرت الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة بان قوله تع عن امره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم وقد اشار اليه المص ره وتارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم و لجري ورود التهديد على مخالفة مجرد الامر و قضية ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة امره تع من حيث انه مخالفة له و ذلك كاف في اثبات المط مع عدم ملاحظة العموم على انه مفيد للعموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة سائر اوامره المطلقة وعن الثاني ان ظ عموم الامر في المقام هو العموم الافرادي فيكون التهديد واقعا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما اذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة او لقضاء الاطلاق به و عن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب الى شيء اخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على ارادة الوجوب غير متجه اذ قضية ذلك تلبسهم بما يستحق معه الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى يصح تعلق التهديد بهم الا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضية جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد و عن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم النقل و ظهور اتحاد الوضع كافية في اتمام المقص وهي معتبرة في اتمام كل من الادلة المذكورة وقد اشار اليه المص في الحجة الاولى وكانه تركه في البواقي اتكالا على الظهور و عن الخامس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي الخالية عن القرائن الدالة على ارادة الوجوب وعدمها وقد دلت الاية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه هذا مراد من قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فانه انما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقص ان هذه الصيغة مما يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وعدمه ولا لكون لفظ الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي او الصيغة الدالة على ذلك او الاعم منه بل يكتفى بملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الاية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحة الاحتجاج اذ غاية الامر دلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم و لزومه وهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادة والصيغة مسلم الا ان الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الامر و مصداقه و عن السادس انه بضميمة اصالة عدم تعدد الاوضاع و ملاحظة استقراء سائر الالفاظ يمكن تتميم المقص وان قلنا بتعميم محل النزاع الخلاف بغير مصداق الامر ايضا فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايضا نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في سائر الالفاظ حسبما مرت الاشارة اليه و عن السابع بما مر من الاشارة اليه في كلام المص و عن الثامن بان احتمال التقسيم مدفوع على القول بعدم افادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا او معنويا لقضاء اصالة عدم الوجوب بنفسه فلا يتجه توعد ما العذاب ولو على سبيل الاحتمال و عن التاسع بانه خروج عن ظ الاية فان الظ دوران الامر فيما يصيبهم بين الامرين وهو لا يتم الا في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الاصل حسبما عرفت وقد يجاب عنه ايضا بان قضية التفصيل المذكور ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى حمل او في الاية على التقسيم فاما ان يكون حقيقة او مجازا فيه والثاني خلاف الاصل فيتعين الاول فان كان في الباقي للندب فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للاصل او مجازا وهو ايضا مخالف للاصل مع انه غير مناف للمط وانت خبير بانه ان اريد بذلك منع كون بعض الاوامر للندب للزوم الاشتراك والمجاز فهو فا

لما ملية القائلون بالوضع للوجوب وان اراد عدم اندراج الاوامر الندبية في الاية فمن الظاهر انه لا يختلف الحال في الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها
وعدمه مضافا الى ان الاصل المذكور مما لا اصل له لتعدد المستعمل فيه في المقام على ان الاستناد الى الاصل على فرض صحته خروج عن الاستناد الى الاية وقد
يجاب ايضا بان الحمل على المعنى المذكور يقضي باستعمال المشترك في معنييه لعني لفظ الامر في المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين
على فرض تسليم استفادته من الاية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم ان تكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا
اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لا يقضي بناء على حمل الاية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر في المقام
في حقيقته ومجازه وهو ظ وعن العاشر بما يأتي في كلام المص وعن الحادي عشر بان الاحتمال المذكور كما يقضي خلاف الظ جدا وعن الثاني عشر بان تعلق التهديد
على مخالفة الامر كالصريح بل صريح في كونه من اجل المخالفة كما في قولك فليحذر الذين يخالفون الامير ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعي الى اضمار الاعراض في
المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفي في تعديته بعن حصول ما في معنى الاعراض في الترك فان ترك المامور به عمدا من غير
عذر فيه معنى الميل والاعراض عنه وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى اضمار لفظ اخر او اخذ مفهوم الاعراض في المخالفة ليكون خ ظاهر اوفيها اداها
المورد ولذا عبر المص عن ذلك بقوله كانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة مضافا الى افادته للمطلوب ايضا
اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الصدق والعصيان والوضوح ان مخالفة الامر الندبي لا يقضي بذلك سيما مع عود الضمير في ان تصيبهم الى
الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر ان العبرة في المقام بظاهر اللفظ وليس في الظاهر ما يفيد ارادة المعهود فظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى العهد
فالتهديد انما وقع على مجرد مخالفتهم للامر وهو كاف في المقام اذ لا يصح ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر يقضي الاية اذان الاخبار والظ وروده هنا
في المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر واستفادة التهديد من الاية اما مبنية على كون الامر في الاية للتهديد او الانذار المقارن له كما هو الظاهر من
سياقها او على كون الحكم بالحذر في شانهم دليلا على حصول موجب العذاب وهو معنى الانذار والتهديد والثاني هو الذي قرره المصنف قوله الا تقدير
كون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الاية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب
المفيد للتهديد واما استحباب الحذر لو الامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة له على استحقاق العذاب انفا قد يكون ناشيا عن احتمال العذاب
فلا يفيد كون اوامره للوجوب فيدور الاستدلال لظهور ما قررنا ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد والا توجه المنع
اليه سيما مع البناء على كونه مجازا وانما يبتني على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه وهو الظاهر من كلام المجيب ايضا فيتوقف على
كون الامر للوجوب فالايراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لا ربط
لاحدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس داخلا في شيء من المقدمات الملحوظة في الاستدلال ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد في
المقام ليس منحصرا في ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة
على استحقاق العقوبة او اصابة الفتنة كما في قولك فليحذر الشاتم للامير ان يضربه وقد يحمل على التهكم او التعجيز فيفيد التهديد ايضا قوله اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يصح الامر به من الحكيم ففي المادة دلالة على كون الصيغة هنا للافادة الوجوب
وان لم نقل بوضعها له واورد عليه بان ما ثبت بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه او عدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا بل قد وقع مثله في الشرع كثيرا مثل
ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب تفريق الشعر للحذر عن احتمال التفريق بمنشار النار ويدفعه ان قيام احتمال المقتضي للعذاب
غير كاف في ذلك فانه ان ثبت هناك مقتضي العذاب فذاك والا فيقبح العذاب من الحكيم حسب ما تأتي الاشارة اليه في كلام المورد ان شاء الله تعالى وان
كان ما ذكره محل كلام لمجرد الاحتمال في بادي الرأي غير كاف في المقام حتى يحسن الحذر من جهته لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه قوله
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر واما الاشتراك الاقوال المذكورة في افادة الجواز ولو بضميمة الاصل وكان غايته ما يحمله ذلك اذ لا معنى لحرمة الحذر عن
العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب ان اراد ان حسن الحذر في الظاهر
متوقف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فهو ممنوع اذ احتمال القيام كاف في المقام سواء اريد بالحذر المامور به في الاية الاحتياط والتحرز عن الوقوع في
المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقريب المذكور الا قيام احتمال ارادة الوجوب
فغايته ما يفيده الاية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب واقصى ما يستفاد من ذلك ان سلم عدم كون الامر حقيقة في خصوص الندب مجازا
فيه ولعدم احتمال ارادة الوجوب حينئذ نظرا الى الحقيقة اللفظية ولا دلالة فيه اذن على دفع الاشتراك لفظيا او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد اخر على الاستدلال
على فرض كون الامر فيها للوجوب انه قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فاوجب الحذر دفعا للخوف الضرر
فمحصل الاية حينئذ الاخذ بالاصل في المقام ولزوم الاحتياط واين ذلك من دلالة الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يوجه كلامه بان المراد
قيام المقتضي للعذاب بان كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك في الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم
الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى وقد بينا فيه بان اقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب اولما
يشمله واما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم نظرا الى احتمال ارادة الوجوب القاضي
بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم انما يقضي بعدم ايقاع العذاب مع عدم اظهار المقتضي له اصلا والمفروض ابداؤه ولو على سبيل
الاحتمال الدائر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب
الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع تم ذلك الا انه في محل المنع فان قلت ان

حمل

حمل الامر المذكور على الندب والاباحة شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان الحذر عما يترتب عليه من العذاب واجبا ايضا فعدم
وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه اصلا قلت لما كان الفعل المتروك غير متحقق الوجوب لم يجب الحذر عما يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم
ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك التحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور كما ادعى والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط
في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال قيام المقتضي للعذاب اذ مع عدمه قطعا لا يكون من موارد الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط لا يقضي
بعدم رجحانه كما هو قضية الايراد فتم قوله بل المراد حمله على ما يخالف الفعل لا يخفى بعد الوجه المذكور جدا اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما اريد منه ظلا
شك في عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف بل الظ من ملاحظة الاستعمالات يؤدي الى كونه غلطا ولو امكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظ فالايراد المذكور
في غاية الوهن والاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تع به فان صدق مخالفة الامر
عليه ليس بتلك المكانة من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله تع فلا يفيد ما هو المدعى وما اجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك ايضا و
يمكن الجواب عنه ايضا بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا بانه لا دليل على تقييده بذلك فغاية الامر ان يعم ذلك والمخالفة في العمل فيصدق على كل منهما
وذلك كاف في صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو
ذمهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة قوله ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم يرد على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من
عدم دلالتها على وضع الصيغة للوجوب اذ غاية ما يستفاد منها افادتها للوجوب وهي اعم من وضعها له فلا منافاة بينها لما قررناه من ظهور الصيغة
فيه من جهة ظهور مدلولها اعني الطلب في الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليه ايضا تارة بان اقصى ما تفيده كون الامر الذي وقع الذم
على مخالفته للوجوب فلا تدل على ان كل امر للوجوب كذا يستفاد من الاحكام ويؤيده ان المامور به بالامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات
الواضحة فكون الامر المذكور ايجابيا معلوم من الخارج ويدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب
لم يصح ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظ الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم في
العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فتكون المذمة من جهته او من
جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور
به فان تحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون في تلك
الاوامر ما اريد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقه الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكررة فلا
يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب نظرا الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدامة على ترك المندوب في جواز
الذم والمؤاخذة لعدم خروجه بذلك عن دائرة الندبية وقد يورد عليه ايضا بما مر من عدم دلالته على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما
يفيده دلالته على الوجوب في الشرع كما هو مذهب من وافقه ويدفعه ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله بمنع كون الذم على ترك المامور به لمحضه
منع كون الذم المذكور على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظ العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظ
اراد بيان شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى ظ الاية الثانية وجعله بعض
الافاضل معارضة واستدلالا في مقابلة الاستدلال المذكور قال والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بما فيه لبعده
جدا عن ظ التعبير المذكور فان العبارة في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافا الى
ان المعارضة اقامة دليل يدل على خلاف مط المستدل في مقابلة الدليل الذي قام من غير ابطاله لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين
ان ما ذكر ليس من هذا القبيل لوضوح ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب
ومحصله دفع المقدمة القائلة بوقوع الذم على مخالفة الامر وليس ذلك الا منعا متعارفا وبيانا لسند لذلك المنع ولا دليله بالمعارضة بوجه ولو عد
ابطال بعض مقدمات الدليل باثبات خلافه معارضة في الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف الدليل الذي قام المستدل على اثبات تلك
المقدمة فان الحكم بثبوت تلك المقدمة ايضا دعوى من الدعاوي فاذا قام المعترض دليلا في مقابلة الدليل الذي استند اليه المستدل لاثباته كان
معارضا بالنسبة اليه لكن منع ما فيه من المناقشة الظاهرة انه غير جار في المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال
عليها فكيف يجعل ما ذكره استدلالا في مقابلة الاستدلال هذا وقد يجعل الايراد المذكور منعا ومعارضة معا فمنعا ولا من كون الذم على مجرد المخالفة
لاحتمال وقوعه على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك من الكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد المخالفة
ولما كان مجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظ الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظ اضرب في الجواب عن التعرض له واشار الى فساد المعارضة
المذكورة وهو كما ترى خروج ايضا عن ظ العبارة وعن ظ كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاول ذا ورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على جازم
المستدل اثبات ان الذم على ذلك ويكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو على سبيل المنع بابداء الاحتمال الهادم للاستدلال وليس المنع قابلا
للمنع واجيب عن ذلك بما تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكتفي في رده بابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب
في الجواب ان يقال انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل مقدمة في الاستدلال وكانت الاية الشريفة في ظ الحال
ظاهرة فيما ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل وترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا يبطل
الاستدلال بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره في السند فيكتفي في الجواب بمنع ما قرره

في بيانه لبقاء الظن المذكور على حاله الى ان يتبين المخرج عنه فمحصله ان ما جعله باعثا على الانصراف عن تلك الظنون غير حسب ما قرره في الجواب فتدبر هذا وقد
ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد عليه
بالعذاب فيكون تارك المامور به متوعدا عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الايات كقوله تعالى لا
يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كلمات العرب ايضا كقوله امرتك امرا جازما فعصيتني ونحوه قول الاخر امرتك امرا
الى تصريح جماعة بان العصيان ترك المامور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الاية و
يورد عليه تارة بالمنع من كون ترك المامور به مطلقا عصيانا بل انما يكون ترك المامور به على سبيل الوجوب عصيانا ولا دلالة في الايات المذكورة
وغيرها على الاطلاق المذكور واذا اضافة العصيان الى الامر انما تقضي بتحقق العصيان بترك المامور به في الجملة لا ان كل ترك للمامور به عصيان كما هو المدعى
ويدفعه ان ظاهر الاطلاق الايات المذكورة وغيرها تحقق العصيان بمجرد المخالفة اي امر كان لا خصوص بعض اقسامه سيما الاية الثانية وتارة بان قضية تلك
الايات وغيرها تحقق العصيان بترك المامور به دون مخالفة الصيغة ولا ملازمة بين الامرين فاقصى ما يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب
وهو غير المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي او المستعلي يسمى امرا في العرف واللغة وهو كاف في المقام وثالثا بالمنع
من كون كل عاص متوعدا بالعذاب والايات المذكورة لا دلالة فيها على ذلك لاشتمالها على التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الادلة و
ما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص في الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان
البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع المعاصي عنه سوى الكفر فالتزام التجوز اولى منه اذ هو على فرض جوازه بعيد
حتى ذهب كثير الى المنع منه مدفوع بان لا تخصيص الا باهل الايمان فالباقي اضعاف الخارج ويمكن ان يقال ان ما دل على توعد العصاة واستحقاقهم للذم
والعقوبة لا ينحصر في الاية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الايات والروايات ورابعا بانه لا دلالة فيما ذكر الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع
لاختصاص الوعيد في الاية بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغة كما هو المدعى ويدفعه بعد ورود الذم شرعا على عصيان غير الله و
رسوله ايضا ما عرفت من اصالة عدم النقل مضافا الى ان العصيان حقيقة في مخالفة ما الزمه الطالب من الفعل او الترك بحكم التبادر فصدق مخالفة الامر
عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يلزم منه الوجوب بالمصطلح الا فيمن دل الدليل العقلي او النقلي على المنع من عصيانه حسب ما مرت الاشارة اليه وربما
قرر بالمهم وجه اخر في اتمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك بالاية الاخيرة وخامسا ان ذلك انما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق
وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد يكون من جهة انصراف الاطلاق اليه كما اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة عليهم السلام
من الايات والروايات مع كون الاتيان بالمامور به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف واللغة فيكون الاتيان بالمامور به واجبا ويرد عليه ايضا ما مر من افادته
دلالة الامر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلولا دلالة
الامر على ايجاب المامور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان بما لم يوجبه
الامر الذي يجب طاعته فيحصل الاستدلال لان امتثال الامر طاعة فاذا صدر الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء في ذلك الاوامر الشرعية
او العرفية كاوامر السيد لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وايضا لا يتم ذلك مع دلالة الامر على الايجاب بل لا غير
من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الايجاب الصادر ممن يجب طاعته نعم يرد ان ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي ودون
غيره وح لا بد في تتميم المدعى من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وكون الغالب في وضع الالفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما مر
يمكن الايراد عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا وليست بواجبة فالقول بوجوب الطاعة مطلقا ممنوع وانما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع وحصوله بمجرد الامر
اول الكلام وقد يدفع بان قضية الاطلاقات الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة هو وجوب طاعتهم مطلقا ومن البين صدق الطاعة
على امتثال الاوامر المطلقة الصادرة عنهم فيجب الاتيان بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفيه انه بعد ظهور صدق الطاعة على
امتثال الاوامر الندبية لا بد من تقييد ما دل على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلق به الطلب الالزامي دون غيره فقضية مفاد تلك الادلة هو وجوب الطاعة
في خصوص ما الزموه وح فلا يفيد المدعى اذ لا ربط لذلك بدلالة الامر على الوجوب والندب والاعم منهما الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب
لم يناقض ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في
المقام في دلالة الامر على الوجوب والالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت لعائشة وقد زوجتها من
عبد فلما اعتقتها وعلمت بخيارها في نكاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك منة
فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فان نفي الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب
واورد عليه بانه قد يكون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب والاستحباب فلما اعلمها النبي بعدم ان
امره بالرجوع على سبيل الشفاعة اجابة لالتماس زوجها قالت لا حاجة لي فيه واجيب عنه بان اجابة شفاعة النبي ص مندوبة فاذا لم يكن الرجوع مامورا به مع
ذلك تعين كون الامر للوجوب واورد عليه بانه اذا كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مامور باجابتها فلا نسلم انها كانت في تلك الصورة مندوبة كذا
ذكره في الاحكام وانت خبير بان استحباب اجابة الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور وعدم ورود
الامر على جهة الندب بل على جهة الشفاعة ان جعلناها احد معاني الصيغة او جعلناها الارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة شفاعة النبي ص
لكن الظاهر ان الامر في الشفاعة لا يخرج عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي وح فظاهر قولها اتامرني يا رسول الله هو السؤال عن الطلب الحتمي فليس في كلامها

اشارة

اشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعهما اليه في اصل الشرع سواء كان على سبيل الوجوب او الندب فحمله على ذلك في غاية البعد ومتدفع بذلك المناقشة
المذكورة نعم يرد عليه انه لا دلالة فيه لذلك على مفاد الصيغة وانما غايته الدلالة على كون لفظ الامر للوجوب ومن ذلك خبر السواك المشهور الوارد من طرق
وهو قوله (ص) لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك من تواتر طلبه على سبيل الندب وقد ورد عليه في الاحكام بان قوله (ص) ان اشق قرينة على كون المراد بالامر في
قوله لامرتهم هو الامر الايجابي اذ لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الزام الفاعل باداء ولا يذهب عليك ان ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الرواية و
الزام لتقييد الاطلاق من غير قرينة عليه فانه كما يصح ان يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون شاهدا على كون الامر للوجوب كما هو ظاهر اطلاقه
وعليه مبنى الاستدلال نعم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالته على افادة الصيغة للوجوب كما هو المدعى وقد يدفع ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك
قوله (ع) لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعائه وهو في الصلوة اما سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الاية فظاهر توبيخه يعطي كون
امره للوجوب كذا احتجاجه على وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على وجوب الامر المذكور ظاهرة حيث ان فيه تعظيما لله تعالى
وللرسول (ص) ودفعا للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب واما دلالته
على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا فينتفي الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد يجاب عنه بان دعائه لم يعلم كونه بصيغة الامر ولم يعلم ايضا كون التوبيخ
الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الامر الوارد في الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب عليك ان ظاهر ذكر الاية
الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم تعيينا كون الدعاء بلفظ مخصوص فيندرج فيه ما اذا كان بصيغة الامر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان
وجوب الاجابة المستفاد من الاية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب اذ يبعد القول بوجوب الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على
الوجوب والا لم يتجه اطلاق الحكم بوجوب الاجابة ومن ذلك جملة من الاخبار الخاصة كصحيحة الفاضلين الواردة في التقصير في السفر وقد احتج الامام عليه السلام
باية التقصير فقال الا قلنا انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر ثم اجاب (ع) عنه بورود لا جناح في الكتاب في اية
السعي وقد استدلوا على وجوبه في الحج بذكره تعالى في كتابه ووصف النبي (ص) له فكذلك التقصير ففي فهمهما الوجوب من صيغة افعلوا وتقرير الامام عليه السلام
على ذلك دلالة على المطلوب ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما يستفاد منها كون الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة
فيه وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور الطلب فيه والظاهر انه على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه فلا تفيد المدعى ومنها الاجماع
المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب فقد حكاه من الخاصة السيد (ره) والشيخ والعلامة في
النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وملاحظة الطريقة الجارية في الاحتجاجات
الدائرة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المدعى ولا يذهب عليك ان ذلك ايضا اعم من المدعى فان قضية الاجماع المذكور انصراف الامر الى الوجوب وهو
كما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتكم بشيء لا يخفى ان هذه الرواية في بادي الرأي تحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلالة الامر على الندب حتى يوجه به
الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المامور به اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال فمن في قوله منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى
كل حال فما في قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدرية فيتحصل ثمانية عشر وجها في بعضها يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كله لا يترك كله
ولذا اول الوجه الاتي قد يجعل رديفا لذلك الخبر ويستدل بها على ما يستدل عليه بذلك وفي بعضها تفيد ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب اداؤه في ضمن الافراد المقدورة
وفي بعضها تفيد الامرين وفي بعضها تفيد وجوب التكرار ان حملنا الامر فيها على الوجوب فيمكن ان يحتج بها على كون الامر للتكرار او لا فادت رجحان الاتيان بالمامور
به بقدر اداء المقدار اللازم كما قد يجعل بناء على كون الامر موضوعا للطلب الطبيعي حسبما تاتي الاشارة اليه في كلام المصنف وقد يومي الى هذا الوجه ملاحظة اول الرواية
ومورد ها فتامل قوله رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا انت خبير بان المذكور في الرواية هو الرد الى الاستطاعة وهو مما لا ابطال بالرد الى المشيئة كما هو مبنى
الاستدلال وتفسير الاستطاعة بالمشيئة غريب وكان الذي ادخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه
ثم جعل الاختيار بمعنى المشيئة فان اختيار الاتيان بالشيء هو مشيئته او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار
بمعنى الترجيح ايضا وقد يوجه ايضا بان كون الفرد الماتي به بعد تعلق الامر بالطبيعة هو المقدور من افرادها امر واضح غني عن البيان فحمل العبارة على ظاهرها
قاصر بالغاية فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشيئة وقد يجعل ذلك مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الى المشيئة
ولا يخفى وهن الجميع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشيئة يشير الى الاباحة ولا اقل من كونه اعم منه ومن الندب فمن اين يصح كونه بمعنى الندب ثم انه لا
دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب اذ غاية الامر ان يكون ذلك مرادا منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان اذا من ادوات الاهمال فلا يدل الا على
رد بعض الاوامر الى المشيئة واين ذلك من اثبات العموم وقد يقال ان اذا وان كان من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها تفيد العموم بحسب الاستعمالات
العرفية على ان الاطلاق كاف في المقام لكونه من مورد البيان وارادة بعض ما بها لا فائدة فيه فيرجع الى العموم واذا دلت الرواية على حمل المطلقات
من الاوامر على الندب كان بمنزلة بيان لازم الوضع منكشف عن وضعه بازاء ذلك وهذا وان لم يدل على وضعه له بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه
يتم ذلك بملاحظة اصالة عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل وهو كما ترى في غاية الوهن قوله وهو معنى الوجوب كذا ذكره الحاجبي والعضدي
وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور فهو اعم من الوجوب والندب
ولذا اجاب الامدي عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل ما شئتم بل قال ما استطعتم
وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك انتهى وح فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب واجاب عنه العضدي بان المراد بالمعنى لازمه فالمراد بكون
الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه عينه قلت فيتجه به العبارة المذكورة حيث ان ظاهرها بين الفساد ضرورة ان الرد الى

الاستطاعة ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور وحيث ان اللازم قد يكون اعم لكنك خبير بعد التوجيه المذكور عن ان العبارة فان غاية ما يحتمله العبارة
كون ذلك من دواد فع ولوازم المساواة ويتوجه حينئذ دفع عنه ما قد يورد عليه من ان الزوال الاستطاعة ليس عين الوجوب والايراد المذكور باق على حاله و
ربما يوجه ذلك بان تعلق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا ما لا استطاعة لنا فيه فيفيد الوجوب وهو ايضا كما ترى فان المعلق
على الاستطاعة قوله فاتوا فان اريد به الوجوب صح والا فلا يتم اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة وقد يوجه ايضا بان بناء
ذلك على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب فيرجع الى الاستطاعة ح محقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رد الى المشية كما ادعاه المستدل للدلالة على عدم ما ذكره
ارادة الوجوب من الامر كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكى ابن المص نقلا عن والده في وجه النظر امرين احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب
لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظ من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت
خبير باندفاع الوجهين اما الاول فبما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس هو الوجوب المصطلح الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية
بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من اي طالب صدر وهو المعبر عنه بالايجاب في كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بالطلب
الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه وبملاحظة امر ذلك الامر به مما يذم تاركه
او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر مما يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع ولا ربط له بما وضع اللفظ له فالوجوب المدلول
عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسبما عرفت وهو انما يثبت بواسطة
العقل والشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف
المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخ عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب مط الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن
ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة
الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامران علم ح
في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبارين حسبما ذكروا يراد المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات
ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم
وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر اخر لم يكن الوجوب
الحاصل عندهم الا المعنى الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير له بالاعتبار بخلاف العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين و
حصول وجوب عقلي متبوع للامر تم او تابع له اذ لا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة حسبما عرفت فهذا هو مقصود السيد لهم حيث ذكر بعد
بيان الفرق بين الايجاب والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة لكنك خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فان الوجوب المقصود في المقام
متحد مع الايجاب على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور ليس في محله هذا وقد اورد بعضهم على ما ذكر في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار
استحقاق الذم في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالا عليه ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية
مكان مقصود المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا لا يكون
حاصلا في السؤال دون الامر فما ذكر في وجه النظر اشتباه ناش من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما ذكر من جواز تخلف
المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة التمني والترجي
والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء وان لم يمكن تخلف
مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك الة لايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب
في الخارج بل مفاده ح هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع قدرة الجاعل على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء
المذكور الا ترى انه لو صدر منا انشاء الوجوب بنحو قوله وجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب
عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والايجاد فان مفاد
الامر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجه اليه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشائه المفروض ويتفرع على انشاء الاخر ويجري نحو ذلك ايضا في غيرها
من الانشاءات كما في انشاء البيع والاجارة والنكاح ونحوها فان الانشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحة والفاسدة والانشاء في جميع المذكورات انما
يتعلق بالذات بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرائط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك والا فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور اه قد عرفت مما قررنا
اتجاه الجواب الاول ويؤيده ملاحظة استقراء سائر الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف
بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات ايضا وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدا وذلك كاف في اثبات اتحاد معنى الصيغة في المقامين حسبما مرت الاشارة
اليه فثبت تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيرا بذلك الى التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين ضعيف جدا مضافا الى انه
كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المنساق من اطلاق الامر والالتماس والسؤال ليس الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب بتركه فظهر
ان النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فتعين في المقام غيره فقوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل كانه اراد بذلك ان مع ثبوت كون القول بكونها مجازا
في الندب وفي القدر المشترك بينهما على خلاف الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فان اراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلازمه
عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاستناد الى

مجازيته

مجازيّته فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل اجمالي على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع الى الاصل فيقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج وح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعا لكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر عند المتأخرين من وضع الافعال بحسب هيئاتها لخصوص الجزئيات حيث ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانها من قبيل واحد بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات ولا يصح استعمالها في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال فان لفظة اضرب مثلا لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتأخرون على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عاما وذلك للفرق البين بين تلك كون المستعمل فيه خاصا بملاحظة كونه حصة من حصص مطلق الطلب مخصوصا وفردا من افراد الايجاب او جزئيا منه وكونه ايجابا او جزئيا من جزئيات وكونه ايجابا مخصوصا وفردا من افراد الايجاب وحصة منه فعدم ملاحظة خصوصية الوجوب والندب في الموضوع له وكونه ملحوظا لا بشرط كون الطلب ايجابيا او ندبيا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآة الملاحظة له واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا بملاحظة خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والا كان خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال في سائر الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسب ما اختاروه فان لفظة هذا مثلا انما وضعت للجزئيات المشار اليها من حيث انها مشار اليها لا من حيث كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك مما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيدا بملاحظة كونه جزئيا من المشار اليه فما اورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد على استعمالها في المعنى العام مطلقا وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب او الندب وقد عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى ملحوظا على سبيل الخصوصية من حيث كونه فردا من الطلب وملحوظا على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك نظرا الى كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا فحيث لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب او الندب فاستعماله في الخاص مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا مستعملا في غير ما وضعت له وقد نبّه المصنف ره في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل ح بوجود الكلي في ضمن الفرد او بعدم وجوده في الخارج مطلقا اذ استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره راسا واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز فاجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص ولا ظاهر ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا او كان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع الطبيعة الكلية المنافية لصلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير زائد على الموضوع له وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والا فمن الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه فكيف يتعقل اندراجه في المستعمل فيه كما قد يتراءى من ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع الفرد بنحو من الاتحاد وكذا مغايرتهما في الجملة فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي او لا اما موهن من عدم اباء ما ذكره المص عن ذلك الا انه لما كان وجه المجازية على الفرض الاول ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم الفرق بين الصورتين اراد بذلك بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره وكذا الايراد عليه بان ما ذكر في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة مندرجة فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تعرض المص لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى لان يعتبر ذلك المصداق فليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة عدمها مع عدم ما ذكره ايضا فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح الحال وقد اورد عليه ايضا بانه لا مدخل لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيحققه المص من كون الوضع في الامر وغيره من الافعال عاما والموضوع له خاصا فليس الموضوع له هناك كليا حتى يكون فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصا هو وضع الصيغة لخصوص حصص الطلب وافراده من حيث كونها افرادا من الطلب حسب ما مر بيانه وح فما تخيله من الاشكال قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي الطبيعي عين افراده كانت الحصة المفروضة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب والندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك بما قرره الا ان ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قررناه وكانه جرى في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب حيث جعل له غاية الشدة والشذوذ لبعد وقوعه نظرا الى ان الطالب الذي لم يكن غافلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب او الندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع فرض استعماله في القدر المشترك غير معقول كذا

حكى عن المصنف معقباً له بالامر بالتأمل وذكر الفاضل المدقق في وجه التأمل انه فرق بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول
والمعتبر في الاستعمال هو الثاني فهو غير لازم من البيان المذكور فالاشتباه انما نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشأ الطلب الخاص
الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب او الندب انما يكون بالصيغة المذكورة اذ مجرد الارادة النفسية لا يقضي بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين
ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالباً على احد الوجهين المذكورين الا ان يكون غافلاً حسبما قررناه فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعاً فما ذكره في الجواب
غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلاً من الوجوب والندب نوع خاص من الطلب والمنشئ للطلب انما ينشأ غالباً احد الامرين المذكورين لكن انشائه
احد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية اذ قد يكون من جهة كونه مصداقاً للطلب ينطبق عليه مطلقه
وانشائه للطلب الخاص ينطبق مطلقه وانشائه للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئياً من جزئياته لا يقتضي اخذ الخصوصية في مفهوم
اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازاً بل لو تم ما ذكره في وجه الشذوذ
لكان معظم الاستعمالات مجازاً ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت بالاكل
والشرب المنسوبين اليك وما اردت بالخبز والماء ما هو ماكولك ومشروبك فيكون مجازاً وعلى هذا القياس غير ذلك من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات و
هو بين الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيجيء ان شاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق به هذا ويمكن ارادة القدر
المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجباً والآخر مندوباً كما لو قيل اغتسل للجنابة والجمعة اذ لا يمكن ارادة الوجوب منه ولا
الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرته في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك فيكون الخصوصيتان مستفادتين
من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين قوله بانه لا شبهة في استعماله اه مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغة الامر في خصوص كل من
الوجوب والندب ان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلاً من المقدمتين المذكورتين في محل المنع اذ
قد يقال بكون الامر مستعملاً في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظاهر من اطلاقه وقد يقع على غير سبيل الالزام
ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق اللفظ على المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب واتحاده معه
كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك
كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة لا انحصار معناه
الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه فكان عليه بيان الدليل
على كونه مجازاً في سائر مستعملاته قوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء اه ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في
متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وقضية كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من
المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلاً على دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله بالنسبة الى
العرف الشرعي اه الظاهر انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة فيكون الامر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقة
في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة فيكون في تلك الاستعمالات تابعاً للعرف واللغة كما هو
الحال في سائر الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب
مطلقاً فيحمل في كلامه على الوجوب مطلقاً سواء وقع في مقام بيان الشريعة او سائر الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية اه ما ادعاه اولاً هو اجماع
الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة المأخوذة من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانياً هو اجماع الامامية على
الحكم المذكور وقد وافقه على النقل الثاني السيد ابن زهرة وانكر الاول وعلى الاول جماعة من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد يورد عليه تارة بان
الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك وحقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامة على
حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب وكونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد بنى بعض المتأخرين على الوجه المذكور
فقال ان غاية ما يقتضيه الاجماع المذكور هو الحمل على الوجوب واختار كون الصيغة لغة وشرعاً لمطلق الطلب بل جعل كثيراً من الادلة المذكورة للقول بكون
الامر للوجوب من الآيات الشريفة وغيرها شاهداً على الحمل على الوجوب من جهة قرينة عامة قائمة عليه مدعياً ان ذلك قصوى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب
حسبما ادعوه كما مرت الاشارة اليه وانت خبير ببعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك مستفاداً من القرائن الخارجية لم يستند وافيه الى مجرد الامر
ولوقع الاشارة منهم ولو تارة الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جداً سيما بعد ملاحظة
الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه وتارة بانه لا دلالة
في الاجماع المدعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف ايضاً بعد الرجوع الى
المخاطبات العرفية حسبما مر بيانه وثالثاً انه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضية اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق
الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضاً نعم لو دل دليل على الاشتراك بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق الا ان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب
اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض الدليل الدال على المجازية وقضية الاصل اذن ثبوت ذلك بحسب اللغة ايضاً لاصالة عدم اختلاف
الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع الغض عنه فلا اقل من معارضته لظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه
قوله انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ اه ظاهر كلامه يعطي تسليم ما اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده اذ من

البين

البين ان السيد لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة وقد نص قبل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل
حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا ظهر كونه حقيقة في بعض المستعملات فيقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز
فيقدم الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك انه لا يخفى ان مقصوده من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة والا فاستعمال الامر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لانكاره فلا منافاة نعم بعد بنائه على
كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القرآن او السنة فيهما اذ
كون استعماله في الندب هناك مجازا فلا فائدة في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع
خروجه عن محل الكلام وكون المقصود من ذلك افادة وضعه له في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما ترى مضافا الى بعده عن سياق العبارة المذكورة ويمكن
الجواب عنه بما مر من كون مقصوده اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عنده في كلام الشارع ايضا في الخطابات المتعلقة بغير الشريعة
فيكون المراد استعماله في القرآن والسنة في الوجوب والندب في غيرها مما يتعلق بالاحكام الشرعية ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة التي ذكرها المص وقد
يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعماله فيهما في القرآن والسنة لبيان قضاء الاصل بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة
الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فيبقى الباقي واخرى بان المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود
ان استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب والندب دل على الاشتراك فان استعماله بحسب اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما يثبت
المطلوب او بعض منه وكذا الحال في العرف بضميمة اصالة عدم النقل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنة الا انه لما كان الاستعمال الذي
يحتمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصة كذا ذكره المدقق المحشي وانت خبير ببعد الوجهين سيما الاخير
فانه مع ما فيه من التعسف الشديد لا يفي باثبات المقصود على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب او الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب
العرف والشرع لم يتجه اثبات الاشتراك بحسب اللغة ايضا لاصالة تأخر الحادث وتجدد المعنى ولا يمكن دفع ذلك باصالة عدم النقل اذ لا نقل في المقام مضافا الى
انه لم يتمسك فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشار اليه في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظ كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن يبحث ويجتهد كانه اراد بذلك دفع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون آخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المسامحة في البحث والاجتهاد
ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد يكون من جهة سبق الشبهة
على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مكمل العدد للتواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة اليه قوله لجواز
منع الحصر يحتمل ان يكون يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات الدالة على الحقيقة
فان العلم بتلك الامارات مما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بارجاع الكلام المذكور بالنسبة
الى جزئه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او احادا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات اذ المركب منه ومن غيره يكون ظنيا كالاول
في الاحكام ويدفعه جواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذاك مما يلزم لو قلنا بالاكتفاء بالنقل فيه واما مع الحاجة الى ضم العقل اليه فقد
يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والاحاد لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء
او لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الاحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فانه
ان افاد القطع فذاك الا ان افادة الادلة المذكورة له محل نظر وان افاد الظن عاد الاشكال مدفوع بانه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد
على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته له في بادي الرأي لا يقضي بما ذكر الا ان يق بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصول
القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال واخذ ما ذكر من المقدمات وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه
بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسألة غير متعرضين للنفي والاثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة
فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يق له متى يكتفى بذلك فيما نحن فيه اذ كان شرط اثباته القطع ام لا ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع
او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظ ان من يقول بحجية الظن فلا بد ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم
حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من
جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده عدم ظ
ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو احد الوجهين في الوقف وهو الذي يعد قولا في المسألة ويتوقف اثباته على اقامة
الدليل والا فعدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البيان واقامة البرهان بل اقصى ما اراده لتزييف الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ومرجعها
الى تتبع مظان اه قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق
فيستنبط به الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسب ما مر بيانه الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يق ان مراده بالامارات
الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكنك خبير بان كلا من تلك الادلة المبينة فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في
المفسدة الا ان يدعى قطعية بعضها او يق بحصول القطع من ضم بعضها او يق بحصول القطع من ضم بعضها الى البعض ويكون مبنى الجواب على منع
اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء بنقل الاحاد الا ان كلامه مبني على بناء ما هو الواقع ادلة تستند احد في المقام الى نقل الا
قوله بحيث صار من المجازات الراجحة اه المقصود بيان ان المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم ع الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل على

الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية لارادتها من اللفظ لارادة الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجية وهو مبني على اختيار التوقف عند دوران الامر
بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عزي اليه اختيار ذلك كما مرت الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة
وقد يجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة فيوافق ما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور
الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين
في المجرد عنها اذ لا غلبة هناك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات
شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء
كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثاني او الملفق منهما فكلما ازداد الشيوع قوي المجاز الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليه في صورة
الاطلاق ايضا حملا له على الاعم الاغلب وذلك امر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي
مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها اذ من الظ ان الغلبة قد تنتهي الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل تقضي
شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقي او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايضا كيف ومن البين ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي
ولو مع القرينة قاضية بقرب ذلك المجاز الى الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى عند التفطن وان كان حمله على المعنى
الحقيقي اقرب عنده فكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض فاي مانع ح من بلوغها الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال
الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك
المعنى فاذا استعمله مرة اخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير ان يقيم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكثرة ولو كانت
مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي فيشهد بذلك ان ما في الاستعمالات جار في الشهرة
المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقف في فهم المراد
مع انتفائها غير متجه نعم غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة
افتقر مقاومته للمجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة وكان الشيوع
الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة وعدمه اخرى فانه لا يتوقف التوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة
في كلام المصنف دائرة بين الوجوه الثلثة وايا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك
اندفاع الايراد المذكور وابين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل القاضي بارادة الندب بالقرينة المتصلة حيث
جعل دلالة احد الحديثين المتعارضين في الظ على كون المراد من الامر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة القائمة على ذلك في عدم البعث على
صرف اللفظ اليه او الوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل
الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي انما يكون مع القرينة المتصلة او المنفصلة اذ بدونها لا يحمل اللفظ الا على معناه
الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باي من الوجهين المذكورين لا يقضي بمساواة المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة فكيف
يحصل المجاز المشهور والنقل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستحباب من جهة ضعف الرواية وقصورها عن اثبات الوجوب للتسامح في ادلة
السنن فمما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض من مجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل هناك فهم
عرفي يقضي بذلك كما ذهب اليه البعض فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغي لوضوح خروجه عن محل الكلام اذ ليس شيء من ذلك قرينة متصلة ولا
منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المصنف شيوع استعمال الاوامر في الندب واين ذلك مما ذكر ثم انه قد وافق المصنف في الدعوى
المذكورة جماعة من اجلة المتاخرين كصاحب المدارك وجمع من المشايخ لكن لا يخفى ان الدعوى المذكورة لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة
على فرض تحققها لا يقضي بذلك وتوضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف او الصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الاطلاق
وكونه في درجة المفهوم مكافئة للمعنى الحقيقي حتى يتردد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه الحقيقي وحصول ذلك في اخبارهم عم غير ظ بل من الظ خلافه
اذ الظ ان الاوامر الواردة عنهم عم على نحو سائر الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها في العرف ويشهد له ملاحظة
الاجماع المذكور في كلام السيد وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايضا وملاحظة طريقة العلماء في حمل الاوامر على الوجوب كافية في ذلك ولم نجد
الدعوى المذكورة في كلام احد من متقدمي الاصحاب مع قرب عهدهم ووفور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام احد ممن تقدم على المصنف ولو تحققت
الغلبة المذكورة لكان اولئك اولى بمعرفتها فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى بل في بعض الاخبار الواردة عنهم عم دلالة على
خلاف ذلك حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى اعصارهم عم ليكون اللفظ مجازا مشهورا في الندب
عند اهل العرف في تلك الازمنة او بالنسبة الى خصوص الاوامر الواردة عنهم عم فيكون مجازا مشهورا في خصوص السنتهم عم دون غيرهم وعلى الثاني فاما
ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم الماثورة عنهم عم او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار
حاصلا في كلام كل منهم استقلالا فان تم الوجه الاول فلا يظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه الاول ولا يظهر حصول الاشتهار على تلك الوجه في عهد اي منهم
تفرع عليه الثمرة المذكورة في الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعها المصنف ايضا ومع ذلك فلعدم
التاريخ فيه معلوما وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدعاة لا تثمر شيئا بالنسبة الى اخبارهم اذ من البين ان ذلك لو اثر فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول

الاشتهار

الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث لا اشكال في الاوامر الواردة عمن تقدم على من حصل الاشتهار في كلامه بل وكذا بالنسبة الى من تاخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية واما الشهرة المفروضة شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة في كلام شخص خاص لا يقضي بجري حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد وان كلام اخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بما في المقام فان ذلك انما هو في بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات الاستعمالات بل وكذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا توقف ح في نفس تلك الاستعمالات التي يتحقق بها الاشتهار حسبما عرفت نعم يتم ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ تلك الغلبة وقد يسري الاشكال في جميع الاخبار الماثورة عنه مع جهالة التاريخ ايضا الا ان يقال باصالة تاخر الشهرة الى الحاق منته مع الظن بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجري التفصيل المذكور اخيرا على الوجه الرابع ايضا ودعوى الشهرة على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المص ولا من الاخبار الماثورة حسبما استند اليها فان اقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع الاخبار الماثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا يتفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه الضعيفة هذا وقد اورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو وان الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب استعماله في المعنى الاخر بحيث يندرج في الحقيقة العرفية وانى له باثباته مع انه لا يدعيه وفيه ان كلام المص ره هنا مبني على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين الحمل على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسئلة اخرى مقررة في محله فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ان ترجيح الحقيقة المرجوحة مطلقا مما لا وجه له حسبما مر تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المرام برسم مسائل يناسب ايرادها في المقام المسئلة الاولى انهم اختلفوا في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب نحو يتوضأ ويغتسل ويعيد في مقام يراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلالة الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازا وكما يصح استعمالها في انشاء الوجوب كذا يصح استعمالها في انشاء الندب ومطلق الطلب فاذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينها وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه هذا فيما يجري فيه اصل البرائة واما اذا كان ذلك في مقام جريان اصل الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والمشهور بين المتاخرين دلالتها على الوجوب لاستعمالها اذن في الطلب والطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق في الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسبما مر تفصيل القول فيه فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها في الطلب وعليه يجري الافهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسبما مر ويعضده ملاحظة فهم الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الاصل بعد التوقف بين الامرين وقد يحتج له ايضا بان الوجوب اقرب الى الثبوت الذي هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب اكد من دلالة الامر عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحمل المخاطب باكد وجه على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك الذي لا يريد تكذيبك تاتيني غدا لتحمله على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه له تكذيبك فيما ذكره حيث اثبت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ الاقربية في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ظاهر حتى يجعل مجرد تلك الاقربية باعثا على الانصراف الى الوجوب والنكتة المذكورة انما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخلو عن تامل وان كان قد يتوهم كونها انسب بالمقام الا ان التامل في تلك المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه على ما قررناه ويجري الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول بدلالة الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكي القول به عن الشيخ و المحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة حكاه جماعة عن الاكثر ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بزوال علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني في الاول والاول في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب وندب وغيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسئلة سادسها الوقف حكاه في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة ولذا لم يتوهم احد مانعا من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الاخر وهو جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب فلذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب الى ان يتبين المخرج عنه مع انها قبل الحظر كانت محرمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي ثالثها ان الامر للحايض والنفساء بالصلوة بعد حظرها عليهما ولم يحمله احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن المحبس الى المكتب بل لا يستفاد منها عرفا سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفا لا يصح

آصفهاصح
كذا في الاصل

التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذا لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى في المقام غلبة استعماله في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الاصل المذكور او قاضية بمقاومته له وفيه تامل يأتي الاشارة اليه ان شاء الله والاظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر او قاضيا بمقاومته له ويجري في جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهوره خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام الوجوب نعم وغيره اذ ارادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينة الصارفة فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة يعارضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة بانه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعية وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هناك انما يجيء لعدم امر الشارع به وانه لا ينافي الاتيان به فلا يلزم الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسبما مرت الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من المحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة المقام فانه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس اخر اذ لا يؤتى ذلك غالبا في مقام دفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل بعد المنع منه وقد يتخيل خروج امر الحائض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسبما يأتي الاشارة اليه ان شاء الله هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن المحبس من حيث انه خروج عنه والمامور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن المحبس يشمل ذلك جميع افراد الخروج التي من جملتها الخروج الى المكتب اذ كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع ويدفعه انما تعلق النهي به من حيث كونه ذهابا الى المكتب فهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمامور به انما هو الثاني دون الاول نعم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع وفهم العرف غير مساعد عليه حسبما ادعوه هناك وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب المصداق وان تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المامور به من افراد المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المامور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان حجج سائر الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف فكل يدعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات غير ان القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما بنى على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطاري فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضي بثبوته والقائل بالوقف يدعي التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا يصح الرجوع الى اصالة تقديم الحقيقة على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد يدعى استناد صرف الامر عن افادة الوجوب في المقام الى غلبة استعماله في الاباحة فيكون تلك الغلبة باعثة على فهم الاباحة فيبتنى الامر على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى اختيار القول بالوقف عند دوران الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف ولو اشتهر استعماله فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف او التوقف غير ظاهر واستناد الفهم اليه غير متجه بل وان ادعاه صاحب الاحكام في كلامه ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه التامل في المرام ان يقال ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل فيفيد دفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسبما يشهد به التامل في الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فما ذكر جهة عامة قاضية بذلك وقد يكون في المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلا بد في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولنفصل الكلام فيه ببيان الحال في عدة من المقامات فنقول ان ما يتعلق به الامر المفروض قد يكون عين ما تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين اما ان يكون ما تعلق الامر به مما يرغب المكلف فيه ويميل اليه ولا يكون كذلك بل يكون تركه ارغب للنفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الافراد والاحوال فيرد الامر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الاول وبفرد مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذي امر به ومنه النهي المتعلق بالجهاد في الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد ذلك ويمكن ان يقال بخروج الوجه الاخير عن موضع المسألة ثم اما ان يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او مما لم يصرح بحكمه في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد او على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال او الفرد الذي تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وعدمه او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او خصوص بعض الافراد مما عدا ما تعلق النهي او الامر به بعد ذلك مع

احدها على مورد الامر وعدمه وان تختلف باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الامر الا الاذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع خلاف
الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه ايضا وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفي بعضها
يتوقف عن الحكم ولا يتوقف يظهر منها احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب
انظار ارباب الاصول اذ الملحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر
بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه حجة باعثة على صرف الامر عن معناه الظاهر اولا والاظهر فيه ما عرفت فتم هذا وينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في
المقام انما هو في مفاد الامر من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات
كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاعها في الغالب على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور
فالملحوظ بالبحث في المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له على الظاهر وانه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالوقف وربما يتوهم من عنوانهم كون
البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك
فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى
ان ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام اقوى شاهد على عدم ارادته هنا نعم يظهر من السيد العميدي منعه كون الامر مطلقا موضوعا للوجوب
بل الموضوع له هو الامر المبتداء دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت وربما ينزل عبارته ايضا على ما ذكرناه الثاني ان المذكور
في كثير من كتب الاصول فرض المسئلة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع
الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر فورد في الجواب الامر به يشهد بذلك فهم العرف وقد نبه
على ذلك غير واحد من المتأخرين الثالث لو وقع الامر بالشيء بعد الكراهة فهل الحال فيه كالامر الواقع عقيب الحظر وجهان ويجري ذلك في الوارد عقيب
ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجري الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه بانه
هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب او يتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر
والنهي الوارد عقيب الايجاب فرق بان الثاني يفيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الامرين الى وجهين واهيين احدها
ان النهي انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر لاقتضاء الامر الاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم لا يجابه ما يوافق الاصل لا
يقتضي حمل الثاني على الوجوب مع ايجابه ما يخالفه والاخر ان النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع
بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفي به في صرف غير الاهم لا يلزم ان يكتفي به في صرف الاهم الثالثة انها قد عرفت ان الامر حقيقة في الطلب وان الظاهر من
الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب الظاهر من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما ظن في المشهور ونقول
انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او شرطيا مشروطا او كفائيا او
تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة
في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور مما لا اشكال للريب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر للوضوح توقف قيام فعل
الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر اطلاق اللفظ
كاف في افادته التقييد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على المطلق على وجهين
على قيام الدليل عليه وهو ان حمل على ظاهره ما يتراءى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف
له انشاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق من الاطلاق فان طلب الامر لشيء ان يكون ذلك الشيء
هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول
مطلوب آخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني ثانيهما ان الوجوب الغيري انما يدور
حصوله مدار ذلك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء الاطلاق بالاطلاق الوجوب نعم ان ظهر التقييد
من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مخالف للاصل فلا وجه للالتزام من غير قيام دليل عليه نعم ان
ثبت وجوب ذلك الغير تعين الرجوع الى الاول الاصل الاول وقد يستظهر من جملة من المتأخرين كالشهيد والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور
نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد
ره والظاهر انه لم يرد به ما الاول لظهوره وردان الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الاول لا
ترجيحه عليه وكيف كان فالظاهر وهن ما ذكر من الاشكال لحصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظاهر خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا
لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل اطلاق الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد مع عدم
من الغلبة قد تقدم في المقام اذ قد يكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها لنفسها مضافا الى اصالة عدم وجوبه على الوجهين [illegible]
على فرض تسليمها الى حد يفيد المظنة محل نظر ومجرد الاصل لا يزاحم ظاهر اللفظ نعم قد يدعى في المقام [illegible]
وقيل اذا احدث فنوضا [illegible]
ورد فيه الاطلاق [illegible] على سبيل التنهو

فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يلزم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين اتجه الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري والا اتجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا وقد تلخص مما فصلنا ظهور الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى التبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاقات كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظ من اطلاقاتهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما ان يق بكونهما اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لاتكالهم فيه على التبادر وفهم العرف ويق بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من ساير اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع والا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وظ كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السيوري في كنز العرفان والمحقق الاردبيلي والمحقق الخونساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير صريح في ذلك والمحكي عن جماعة اخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من ساير اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت ما قررناه هو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في ضمن صيغة الامر وما بمعناها كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ البناء على الوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ح ليؤخذ بمقتضاه ويرجع ح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب الا مع حصول الشرط وقد ينزل على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انش ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم المنع من الترك وقد يتامل في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا اليه والى ما يزيفه رابعها قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق النفسي العيني التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت واما اذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهناك صور عشر للدوران الثاني بينها الاول الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد يترائى ح تساوي الاحتمالين نظرا الى ان الامر المطلق كما يقتضي الاطلاق وكما ان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يق على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على سبيل ما مر تفصيل القول فيه في محله وربما يعارضه شيوع استعمال الامر ايضا في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض ويدفعه ان بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد يكافؤ التقييد غير ظاهر بل الظ خلافه كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على المش تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق والاظهر ايضا ذلك بناء على المختار اذ دلالة اطلاق الطلب على الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم العرف وهو المحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البراءة والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظ جدا بحيث يكون حمل الامر على الندب ارجح عليه او مكافئا له لزم الحمل على الندب او الوقف بين الامرين وذلك امر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل ارادة الاستحباب النفسي او الوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل ح كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب كغيره المقيد لتقييده بالغير وعدم حصوله الا من جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه اذن ما مر وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا بالذات مرادا لنفسه لا لانصراف المطلق اليه كما هو المختار ولكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المش حسب ما مرت الاشارة اليه فيان الكلام فيه من غير جهة التقييد ايضا وح فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة للظ من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظ المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ح ان يق بالوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين الاخيرين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظ للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب الغيري دفع اليد عن كيفية الوجوب الظ من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرفع اليد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره قد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجازين وزيادة الاول بلزوم التقييد معه ايضا ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان لزم معه التزام التقييد ايضا اذ لا يمنع ذلك من حمله على اقرب

المجازات

حيث عزى اليهم القول بدلالة الامر على الوجوب العيني بالدلالة اللفظية وانه دلالة على التعيين كدلالة تعليق الحكم على الوصف على نفي الحكم عن غير المنطوق ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام ودلالة العام المخصص على كون الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب العيني نظر فتامل منه

المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا يدفع بعد الرجوع
الى الخطابات العرفية ويعضده فهم الاصحاب بنائهم عليه حسبما ادعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما
يرجح الحمل على الندب ويجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب ويتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب
العيني والوجوب الكفائي والظ تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه
اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب او ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة
في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى الحمل
على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظ بل الظ خلافه فالحمل
على الندب غير متجه كالتوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد فيه ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل
الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته وبعد انه وفيه ان
الاصل لا يقاوم الظ فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظ يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك
فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما
لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران الامر بين المقيد النفسي والمقيد الغيري لانه لما لم يتوقف
تقييد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مطلقا فيحتمل اذن تقديم النفسي مطلقا لاشتراكهما في
التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايضا فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري والتوقف
بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد الماخوذ في المقيد غالب الحصول وغيره فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع
الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظ توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين بني عليه
والا توقف بينهما ويرجع في التكليف الى الاصول الفقاهية فمع انتفاء القيد المفروض يبني على اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير
بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري النفسي الكفائي او التخييري ويحتمل ان يكون الحال
فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى الاصول الفقاهية ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى ان المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران
بين الوجوب الكفائي والتخييري والظ انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن
الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وبدله لحصول اليقين بالبراءة على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فلانه لو كان تخييريا سقط بفعل البدل
والاحوط الاقتصار على فعله ان لم يقم دليل اخر على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار
الامر بين ما زيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة منها مختلفة في الزيادة والنقيصة كان كان
الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبني في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع المعادلة يرجع في
الحكم الى الاصول الفقاهية خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي وجه كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمامور به واداء الفعل الذي
تعلق ذلك الامر به من غير اعتبار امر اخر في حصوله الا ان يدل دليل على اعتبار ما زيد على ذلك الوجه فيه اذ الظ من الامر هو وجوب الاتيان بما تعلقت الصيغة به
فاذا حصل ذلك من المامور وصدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم
شيء اخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اتصافها اي فرد اتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به سواء كان الاتيان به على
وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول وحال النوم ونحوه او اشتبه عليه فاتى به على انه غير ما كلف به وسواء
غفل عن التكليف المتعلق به او لا وسواء اتى به على قصد الامتثال وغيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب وان كان متعلق مطلق الطبيعة
من غير تقييد ما بشيء بمقتضى ظ الامر لكن تعلق الطلب به انما يكون مع تفطن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة
المامور عنه وذهوله عن ذلك الفعل وح فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة
مندرجا في المامور به وكذا اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمامور به ومنها ان الظ مما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا
على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة
المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب مما يتصف بالوجوب من حيث كونه مامورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه
به انما يكون مع علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فيكون ما اتى به اداء للواجب مما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف
به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمامور به الا بعد تعلق العلم به ومنها ان القدر اللازم مع الغض
عما ذكر هو اتصاف الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب الذي هو مدلول الامر اعني مجرد كونه مطلوبا بالطلب الحتمي حسبما مر القول فيه لكن الوجوب
المصطلح وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصولي في البحث عن ذلك
فلا يثبت كذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل
بقصد موافقة الامر لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء للواجب ليحصل سقوط التكليف
به والذي يقتضيه التامل في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين فلو اتى به على سبيل السهو

والغفلة او في حالة النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب فلم يكن اداء للمأمور به وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الافاضل من ادراج ذلك في اداء المأمور به كما ترى و
كيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر
المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما ما بعد تفطنه بالتكليف ثم غفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا
مانع من اندراجه في المكلف به كما قد يستفاد من كلام الفاضل المذكور وايضا غير متجه ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه
به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هناك الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في اثناء العمل وعروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على
بقاء التكليف حين الغفلة غاية الامر هناك الاكتفاء بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر ولو من اول الامر
مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الامر حتى يتصف الفعل با
لوجوب حسبما مر مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظاهر وغاية ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر الا
بعد العلم به والمقصود اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به وتظهر الفائدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض
عدم تعلق التكليف به في ظاهر الشرع وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكليف امرا نسبيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع
وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للامر بحيث لا يجوز تركه ويبغض انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله فالفعل على كيفيته لو علمها المكلف كان عليه
الاتيان به نظرا الى حسنه في ذاته وارادة المكلف له وتركه على كيفيته لو علمها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما ثبت في بابه من الحسن والقبح وتعلق في الظاهر وهو ان يراد من المكلف الاقدام
على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع اولا فالنسبة بين التعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف
على العلم بخلاف الوجه الاول ولتحقيق الكلام في ذلك مقام اخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما ياتي في المقام اللائق به انشاء الله
تعالى ومما قررناه يظهر ان اشتباه المأمور به بغيره واداء على انه غير المأمور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصود واما ما ذكر في الايراد الرابع من
اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر ممن يقبح مخالفته و
عصيانه على غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفته وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر ممن تجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد به هو قبح العصيان والمخالفة خلاف
ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه مما لا دليل عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال او لا والحاصل ان
الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الامر ثم ان مقتضى امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال وغيره
ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاص فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى
والرسول والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل
عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار ما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل على
وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد
الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع مرجوحيته في ذاته
بعيد في عن سياق تلك الادلة فان المقصود وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به وينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام
عليه السلام في الاتيان بما يامرون به كانه مما لم يقل به احد ومن البين وروده الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد
ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى اذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون
الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من كون الاتيان بالمأمور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي الوارد عنهم
اذ حصول الفعل او الترك في محل الوجوب والحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر
تلك الاوامر فلا يقضي ذلك بتقييد المطلق في سائر الاوامر اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب
الاتيان بالمأمور به الذي هو مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم ح اثمه مع اتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال ان لا يكون اتيانا بالمأمور به كذا وجد والظاهر زيادة ان
هذه الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك مع اطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها فتحصل مما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل
على وجه الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة
خارجية قاضية بكون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده فان
القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الامر ممن يحرم عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على
سبيل الانقياد والاطاعة فمما لا دلالة في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به
ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب اخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر
به الا ان يدل دليل على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الامر كون الواجب الاتيان بما تعلق
الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المأمور
به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع
الفعل فلا اشكال في الاكتفاء حينئذ في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل ولو صدر من المأمور على سبيل
القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به

بقصد

بقصد الامتثال يكون مطيعاً ممتثلاً ومع الاتيان به على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون آتياً بالواجب من غير ان يحصل به الطاعة والامتثال ولو اتى به ساهياً ونحوه يكون مسقطاً للواجب من غير ان يكون الفعل متصفاً بالوجوب واداءً للمامور به كما لو اتى بذلك الفعل غير من كلف به فانه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا اداؤه الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية يدور بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد الامتثال او لا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل ولو وقع من غير المكلف به لكن قضية الاصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير حسبما عرفت من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه فظهر بما ذكرنا انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا يحتاج حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه عبادة فيتوقف على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف كغيرها على تعيين الفعل اذا كان متعيناً في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من الوجوب والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بايجاده كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن المذكورات الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو لم يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب عليه في حد الواجب ليس على ما ينبغي اذ ليس استحقاق ذلك الا في العبادة بالمعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف كما يقتضيه رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجهاً الى مكلف لم يكن ذلك ظاهراً في تعدد الواجب في الشريعة حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلاً على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الآخر لحصول التاسيس مع اتحاد الواجب في الشرع نظراً الى تعدد الوجوبين بالنسبة الى المكلفين فلا يقضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هنا صوراً وقع الكلام فيها في اتحاد التكليف وعدمه مع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك انه اذا ورد امران من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين او لا فهنا مسائل احديها ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلاً للتعدد والتكرار عقلاً او شرعاً او لا وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفاً على الاول او لا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكراً او معرفاً او مختلفاً وعلى كل من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف وعادة ونحوهما بالاتحاد او لا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار فهي ذلك باتحاد التكليف فيكون الثاني مؤكداً للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعدد التكليف كما اذا تعدد السبب القاضي بتعلق الامرين اذ المتجه حمل الثاني على التاسيس فيفيد تاكد الوجوب لاجتماع جهتين موجبتين للفعل بكون الفعل واجباً بملاحظة كل منهما فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد كما اذا قال اقتل زيداً لكونه مرتداً اقتل زيداً لكونه محارباً ودعوى الاتفاق على كون الامر الثاني تاكيداً للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متجهة على اطلاقه ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلاً للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفاً على الاول وكان الاول منكراً والثاني معرفاً باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين او ما بمنزلته كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين وصم صم الغد ففي اتحاد التكليف وكون الثاني تاكيداً للاول وتعدده خلاف بين الاصوليين فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي البناء على الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تغاير التكليفين وهو المحكي عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد الجبار والرازي والآمدي وعامة اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وعزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والآمدي وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة بحيث لا مجال لانكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو واضح من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجحية التاكيد في نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف في الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات قد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد حكى الشهيد الثاني الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل ويقرر رجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب الاصلي منها اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وهو انما يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عما هو المقصود الاصلي من وضع الالفاظ وتارة بان الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ في التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعاً بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح عدم كون اللفظ مستعملاً في التاكيد وانما استعمل في موضوعه الاصلي والتاكيد امر حاصل في المقام من تكرر الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد بعد كون الامر بالعكس في خصوص المقام وقد اورد السيد العميدي هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به بالامر الثاني عين ما امر به اولاً فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر الا لطلب الامر حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا لتغاير زماني الطلب قلت التحقيق في بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان الماخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه في محله فيكون كل من الامرين مستعملاً في معنى غير معنى الآخر لكون كل منهما فرداً من الطلب غير الآخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر اتحاد المطلوب فيهما

وذلك لا يقضي بحصول التأكيد بعد تغاير مفاد الصيغتين صريحا او ورد عليه من ان ذلك انما يراد مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيدا بالزمان الاول والثاني
بالثاني فهو ظاهر الفساد وان اراد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول فلا يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه صريح
فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التأكيد ولا ينفي التأكيد اللفظي راسا مع ان ذلك لا يصح في المتعاقبين اذ ليس
بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسبما قررناه في بيان مراده مضافا الى ان ما ذكره من الوجه الثاني ويدل كلامه على صحته فانه فاسد
ان اريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالته على بقاء الطلب في ذلك وعلى اتيان المامور بالمطلوب فيه اما الاول فظاهر الفساد اذ لا
يعقل دلالته على وقوع الطلب في الحال ولا دلالة فيه على حصوله في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائي انما يوجد بمجرد ايجاد
صيغة الانشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه واما الثاني فكون الدلالة عليه في الدلالة الاولى على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة
الامر على خصوص شيء من الامرين وانما يدل على طلب الفعل في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على الطلاقة على القول بكون الامر للفور ايضا وما ذكره
من عدم جريانه في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير متجه ايضا اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المشخص به هو
الاختلاف العقلي دون العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايرا للآخر لزم تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب ما بينهما لا يقضي باتحاد
الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي راسا على التقدير المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان الماخوذ في التأكيد اللفظي اتحاد
معنى اللفظين المتكررين سواء اتحدا لفظا كما في زيد زيد او تغايرا كما في قولها كذب ومينا وليس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه
بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص كل من الانشائين مغايرا للآخر سيما مع القول بكون الموضوع فيه عاما او
الموضوع له خاصا كما هو مختار المتأخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للاول فان اريد في الايراد الزام ذلك عليه في نفي
من الانشاء فهو مقصود القائل وان اريد نفي التأكيد اللفظي راسا كما هو ظاهر الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسبما عرفت هذا ويمكن الايراد على المستدل
بان الايراد الانشاء والحاصل في المقام وان كان متعددا ومعه يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني
مثبتا للتكليف جديد وكان المقصود به اداء المطلوب الاول من غير ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين ليتعدد جهتا التكليف بازائه كان الثاني تأكيدا للاول
حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من كون الثاني
مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس حيث يقول بتعدد التكليفين ويجعل المسئلة من كل منهما واجبا غير الآخر فالايراد المذكور
ساقط جدا بعد وضوح المقصود نعم قد يدعى عدم مرجوحية التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيجبر به الا
ان الظاهر فساد ذلك ايضا لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعددا غير مفيد في المقام مع
اتحاد التكليف الثابت بهما فان ذلك مما يقضي بتعدد البناء مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتأكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء
الاشارة ونحوها فان نحو هذا هذا مشيرا بهما الى شيء واحد من التأكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني
مؤكدا للاول وذلك ظاهر هذا وقد ظهر بما قررناه من وجهي القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما
فيتوقف بينهما وضعفه ظاهر بما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف
لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجح للتأكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور
خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المامور به بالامرين المفروضين معبرا بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني متجها لشيوع عطف
التفسير في الاستعمالات وورده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد اوجه اما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال ومثل
ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفا والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا فيه
على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والآمدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتأخرين و
ربما يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكي القول به عن المحقق وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وحجة
الاقوال المذكورة اوسطها الظهور اللام جدا في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة
العرف عند عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله حجة القول الاول قضاء العطف بالمغايرة و
اولوية التأسيس من التأكيد ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايضا بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية
فقد يكون المعهود غير المذكور اولا وضعف الجميع ظاهر فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهد واتحاد المطلوب في المقام
اقوى من ظهور الامرين المذكورين في التعدد جدا كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات
الشايعة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي استعمالات
اهل اللغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة راسا قائلا بان من انواع العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه ابن هشام في المغني
وهو وان كان بعيدا اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ ليس ذلك من
عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على تعادل
الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ويرجع الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله اذا لم يقم شاهد
خارجي على التعدد او الاتحاد واما مع قيام شاهد على وفق ما هو الظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاعتضاد الظاهر بذلك ولو قام الشاهد على

خلافه

خلافه فان كان الظهور المفروض باقيا فهو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد حاكما على الظهور المفروض بحيث يكون التعدد او الاتحاد بعد انضمامه الى ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم التوقف فيرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد حسبما مر ثالثها ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا منقادين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او في احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال في الحكم بتعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا كان صدورهما عن امامين نعم لو قام هناك شاهد على التعدد اتبع ذلك واما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظاهر الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال في الاوامر المتداولة في العرف لكن ظاهر الحال في اوامر الشريعة قاض بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم بالاتحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصا في الخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منها ح تاسيس وبيان للحكم بالنسبة الى المخاطب هذا المذكور هو الوجه المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب ولا فرق بين ان يكون السبب في احدهما معلوما او يكون مجهولا فيهما نعم لو قام في المقام شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالث ان يتعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معا كما لو امر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني ناسخا للاول وان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه اذ المفروض اتحادهما في الوجود ومن البين ان المامور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان فهم العرف ايضا شاهدا على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسبما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اخذا بظاهر العطف نعم لو كان الاول مقيدا منكرا والثاني مطلقا معرفا فالظاهر الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام ح في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق منكرا مقدما والمقيد معرفا باللام متاخرا كما لو كان نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظاهر انه كالصورة المتقدمة من غير اشكال واما اذا كان المقيد نحو قوله واعتق الرقبة المؤمنة فقوى الحكم بالاتحاد نظرا الى الفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر وظاهر العطف قاض بالتعدد لكن الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن تامل وجعل ذلك من قبيل المبين للاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب ومنه يظهر رجحان الاحتمال في الصورة الاولى ايضا وان كان بينهما عموم من وجه فقضية ذلك تعددهما التكليف مط الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وح فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه اما بتقييد كل من الاطلاقين بالاخر فيؤتى بمورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول فيه في محله وقد يجعل اتحاد السبب ح شاهدا على اتحاد التكليف ايضا كما في العموم والخصوص المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد اخر فتامل سابعها اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان الثابت بها تكاليف متعددة بان لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكدا للبعض فمع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل واحد ليكون الاصل في مقتضياتها التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل حتى يقوم دليل على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما ان يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعددا او متحدا او لا يكون السبب معلوما في الجميع او البعض ثم انه اما ان يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك مقصود اخر ويحتمل انضمامه اليه فههنا صور احدها ان يتعلق الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلا للتعدد والتكرار ولا ريب ح في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذا علم كون المقصود من كل من الامرين مجرد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايضا في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين اذا اتحدا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف ولا منافاة في الاخير بحد الاداء وان تعدد التكليف والمكلف به ايضا في الجملة ولا اشكال ح في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل فيحصل المطلوب بتلك الاوامر بمجرد حصول الفعل سواء قصد به امتثال جميع تلك الاوامر او امتثال بعض معين منها بل ولو لم يعين شيئا منها او لم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة او لا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها نعم لو كان المقصود من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع الغض عن الباقي او لم يلاحظ امتثال خصوص شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا لله تع في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع واما في الثانية فهو امتثال للامر الملحوظ قطعا واداء للمطلوب بالنسبة الى غيره من غير صدق الامتثال فان قلت اذا كان الفعل عبادة وكان المقصود من الامر به تحقق الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الامر او الاوامر او غيره على وجه لا يندرج في البدعة ليتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وان لم يتحقق معه امتثال خصوص ذلك الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال لخصوص شيء من تلك الاوامر وان تحقق الامتثال للامر في الجملة ولا منافاة نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايضا للكل نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها وتظهر الفائدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الاوامر او جميعها فيبر نذره بذلك على الاخير دون الاول ثم انه لو كان بعض تلك الاوامر ايجابيا وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة امر الندب من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من ادائه من جهة تعلق ذلك الامر به ولا يقضي ذلك بما ياتي به على جهة الاستحباب الا انه ح متصف بالوجوب وان لم ينو فعل المكلف من جهة وجوبه واتى به من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب

لهذا لو نوى به امتثال الامرين كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتي الوجوب والاستحباب بمعنى من جهة رجحانه المانع
من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لاقتضاء احدهما
جواز الترك بحسب الواقع واقتضاء الاخر المنع منه واذا تقررت المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق الوجهان كما اذا اتى
في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد اتى بالفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لوحظ امتثال الامر الندبي اختلف الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب
واداؤه على جهة الندب لاتيانه به بملاحظة الامر الندبي خاصة فان قلت ان الامر الايجابي المتعلق بالفعل قاض بانشاء وجوبه والندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم اجتماع الحكمين المتغايرين
عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي والندبي ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او عدمه واما وجوب الفعل بحسب الواقع وندبه
فهو مما يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره وظاهر ان الانشائين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه لوضوح ان انشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع
من النقيض لا ينافي انشاء طلبه بانشاء آخر على وجه مانع منه من جهة اخرى والذي يترائى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين
من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب طاعته عقلا او شرعا يتفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني رجحانه على نحو يذم تاركه
وعلى انشائه الثاني الندب المصطلح اعني رجحانه على نحو لا يذم تاركه فيلزم اذن توارد السلب والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشائه الطلب
الندبي عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا ينافي اقتضاءه
ما لو حصل هناك رجحان آخر للفعل بالغ الى حد المنع من الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب آخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم
اقتضاء الطلب المذكور لعدمه وح يتصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة
اما الندب فانما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع ملاحظة
الجهة النادبة ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وقيام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الامر المقتضي للندب
فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل لا من جهة نفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع من الترك والاخر جوازه لما
عرفت من ان مقتضى الجواز ليس مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي
اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضي بوجوبه كما هو المفروض في المقام فاقصى الامر حصول الجهة النادبة في الفعل المزاحم وهو غير حصول الندب بالفعل لمزاحمته الوجوب
وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهة في ذلك حسبما يجئ الاشارة اليه في محله
فيندفع بذلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما سنفصل القول فيه من بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى
حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض و
عدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى الحد المذكورين نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع
باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما
لا مجال لانكاره اذ لا يتصور مانع منه اصلا هذا واعلم ان الاوامر الغيرية المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود من كل من التكاليف المفروضة الا
ايجاد مطلق الطبيعة لاجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها فاذا اتى
تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات واتى به لخصوص الجهة
الموجبة او النادبة وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدد غاياته مع وجوب الجميع
او استحبابها واختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شيء منها اذا علم حصول الجهة المرجحة
في الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون كل واحد من تلك الجهات موجبة يتصف الفعل بالوجوب وان كان الباقي نادبة ولو اتى به
بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من جهة المرجحة له بما دون الوجوب حسبما مر بيانه ويجري ما ذكرناه في المندوب والمنذور
اذا لم نشترط في اداء المنذور ملاحظة جهة النذر كما هو قضية اطلاق المنذور فانه اذا اتى به مع الغفلة عن تعلق النذر به فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه
بل المندوبية في نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي واداء للواجب بالنسبة الى المنذور وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه ثم انهما ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم
واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصود مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق وح فهل يكون تعدد الاوامر قاضيا بتعدد التكليف فلا
بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال الامرين او الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر او لا فيكون الاتيان بها مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان في
هذه المسألة وان لم يعنونوا له بحثا في الكتب الاصولية لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في تداخل الاسباب في الغسل وما احتجوا به على التداخل و
عدمه في ذلك المقام والظاهر كون تعدد التكليف ح قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وكذا
العرف ح اقوى دليل عليه ولا فرق بين ما اذا علم اسباب تلك التكاليف ولم يعلم شيء منها او علم التسبب في بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد اسبابها
وان كان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر والاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في الاداء الا ان يدل دليل على الاكتفاء به وهذا الاصل
كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض كون المطلوب في كل منها مغايرا للمطلوب بالاخر فيفيد
بذلك اطلاق كل منها وهذا مناط في التكاليف الثابتة بالاوامر ونحوها من الالفاظ حيث ان فهم العرف حجة كافية في اثبات ذلك واما في التكاليف الثابتة بغير
اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك الحال الدليل القائم عليه فان دل على كون المكلف به في كل منها مغايرا للاخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به
فمقتضى الاصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك التحقق ان قضية الاطلاق في المقام حيث يمكن التمسك به حصول الامتثال

والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل إلا مع تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هي الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للأمر صح أداؤهما بفعل واحد وإن كان الواجب هو الطبيعة المقيدة بما يغاير أداء الواجب الآخر لم يصح الاكتفاء بفعل واحد في أدائهما وحيث إن الواجب هناك دائر بين الأمرين توقف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول بأصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الإطلاق في المقام ليتمسك في نفي التقييد بالأصل المذكور مع دوران الأمر بين تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للأصل بشيء من الوجهين إذ كما أن الأصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الأصل عدم تعلقه بالمطلق فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتأخرين في بحث تداخل الأغسال قضاء الأصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد إلا أن يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الأعلام التمسك في ذلك بأمرين أحدهما الأصل فإن تعدد المكلف به خلاف الأصل وغاية ما ثبت في المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة فإذا أمكن اتحاده كان الأصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما أن امتثال الأوامر حاصل بإيجاد الطبيعة مرة لإطلاق النص فلا حاجة إلى التكرار وتوضيح ذلك أن مواد الأوامر حسبما مر بيانه إنما تفيد الطبائع المطلقة المعراة عن التقييد بشيء من القيود وهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الإتيان به أداء للمأمور به بالنسبة إلى كل من تلك الأوامر نظراً إلى إطلاقها ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور إذ ليس المستفاد عرفاً من تلك الأوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض إلا تعدد المكلف به وكون المطلوب في كل منها مغايراً لما يراد بالأمر الآخر فمفاد تلك الأوامر وإن كانت موضوعة بإزاء الطبائع المطلقة القاضية بأداء الجميع بالإتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الأوامر في ضمنه إلا أن صريح فهم العرف يأبى عن ذلك ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده اشتر منّاً من اللحم لم يفهم منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف إلا كون المطلوب بالثاني هو المنّ المغاير للأول فإذا كان الحال كذلك في الأمرين المتعاقبين فكذا في ذلك إذ لا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هناك أيضاً بعد ملاحظة الأمرين معاً والبناء على تعدد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة قيداً في المطلوب بكل من الأمرين والأوامر المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد إنما يستفاد من تعدد الأمر والتكليف الظاهر في تعدد المكلف به حسبما بيناه فكون التقييد مخالفاً للأصل مدفوعاً بظاهر الإطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الأصل فإن الأصل لا يقاوم ظاهر اللفظ نعم لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد إلى الأصل وقد عرفت أن الحال على خلاف ذلك ويعضده ملاحظة الأوامر الواردة في الشريعة فإن معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما إذا نذر دفع درهم إلى الفقير ثم نذر دفع درهم إليه وهكذا فإنه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع قطعاً وكذا لو فاتت إحدى اليومية مرات عديدة لم يكتف في قضائها بصلاة واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء أيام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في أبواب الفقه وكلها أمور واضحة لا خفاء فيها بل لو أريد الاكتفاء بفعل واحد عن أمور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص أو إجماع وكان ذلك خروجاً عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك المقامات أقوى شاهد على ما ذكرناه فإن قلت إن مادة الأمر إنما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر مراراً فيكون مفاد كل من الأمرين والأوامر طلب الطبيعة المطلقة فمن أين يجيء فهم التقييد المذكور إذا لم ينضم إليها قرينة خارجية قلت يمكن استناد ذلك إلى ضم أحد الأمرين إلى الآخر فإن تعدد الإيجاب ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الآخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الآخر فلا يصح الخروج عن عهدة التكليف به إلا بأدائه كذلك على ما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت ومن البين أن المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام وإن استند ذلك إلى ضم أحد اللفظين إلى الآخر ولم يكن كل منهما مستقلاً في إفادته بل لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور إلى خصوص كل من الأمرين لقضاء كل منهما باستقلاله في إيجاب الطبيعة ووجوب الإتيان بها من جهته وقضية ذلك تعدد الواجب المقتضي للزوم الإتيان بهما كذلك حتى يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين وإن استند إلى تعدد الأمرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كل من الأمرين بل هو مستند إلى ما يفهم من كل من اللفظين غاية الأمر أن يكون تعدد ذلك المعنى مستنداً إلى تعدد الأمرين ثم إن الظاهر أنه إن تعلق الأمران أو الأوامر بطبيعتين مختلفتين وعلم أن كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مر في الصورة السابقة اكتفي هنا أيضاً في أداء تلك التكاليف بالإتيان بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف بأدائه ولا إشكال أيضاً في وجوب مراعاة التعدد في الأداء لو صرح بكون المطلوب الإتيان بكل من تلك الطبائع بإيجاد مستقل لا يجامع أداء الآخر إذ لا يعقل حينئذ تداخل تلك التكاليف وأما إذا أطلقت تلك الأوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا بد من التداخل في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الأسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسألة المتقدمة إذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد فاقتضاء ذلك في المقام أولى إذ تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا إجمال فيه إنما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به الأداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر وهو الظاهر من قضاء الأمرين المتعلقين بالطبيعة الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد مضافاً إلى جريان الدليل المتقدم هنا أيضاً بل الظاهر أن فهم العرف في المقام أوضح منه هناك سيما إذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام أيضاً والوجه في القول به ما مرت الإشارة إليه ودفعه أيضاً ظاهر مما قدمنا وينبغي التنبيه على أمور أحدها أنه لو تعلق التكليف بأمور وكانت تلك الأمور في صورة واحدة لم يقض مجرد ذلك بتصادقها في الفرد ليكتفي بإيجاده مرة في أدائها بناء على القول بالتداخل فإن قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندراجها في طبيعة واحدة أو العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد وأما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكاة والخمس على شيء واحد وصدق واحد منهما على سائر الصدقات وصدقه مع أداء الدين وكذا تصادق زكاة الفطرة وزكاة المال وكذا تصادق سائر الحقوق المالية كمال الإجارة وثمن المبيع ومال المصالحة وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تصادق صلاة الصبح ونافلتها وتصادق إحداهما مع صلاة الطواف وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا إشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة إليها ولذا لم يقل أحد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكره في ذلك على سبيل الاحتمال أيضاً فإنها طبائع مختلفة متباينة

او غير ثابت المصادقة وان كانت متحدة بحسب الصورة فهو اذن خارجة عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض الاعلام عاظم من ادراج ذلك في مورد التداخل بعيد
على ما ينبغي وح فالقول بالتداخل في مسئلة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبني على اثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة
ذا افراد بتعدد جهة التكليف به واما مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل
الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات او بطبايع متصادقة في بعض المصاديق او جميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة
واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما وقع
في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد
مجزيا عنهما واما اذا كان متعلق المفهوم الذي تعلق الامران به كليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا نذر دفع درهم الى فقير ثم نذر دفع ذلك
اخر وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصداق جاز اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه
فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع النذرين اليه كما لو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك
فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء درهم واحد اياه والاكتفاء عن الكل
لو كان النذور في كل من النذور المفروضة دفع درهم عليه قد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما
كما اذا قال ائتني بفقير وائتني بعالم او قال اد فقيرا واد عالما فاتفق هناك فقير عالم ففي الاجتزاء بالاتيان به مرة نظرا الى حصول الامرين بفعل واحد ولزوم تكرار
الفعل ولو بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسئلة التداخل وانما يجيء الثاني في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم
استظهاره في المقام لا بد من التكرار ايضا حسب ما فصلنا القول فيه رابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه وان
الامر بعكس ذلك وهذه المسئلة قد اشار اليها جماعة من المتأخرين وما قررناه من المسئلة المذكورة هو عين تلك المسئلة في بعض الوجوه ولنوضح الكلام فيها
حتى يتبين به حقيقة المرام فنقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا
في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرو
بعض الموانع او فقدان بعض الشرائط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث السببية والتاثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا
يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد فلا يحصل اداؤه الا بفعل واحد وان المراد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات
متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتاديتها بفعل واحد فيكون قد
اطلق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها او يكون التم في تداخلها
جهة تعدد الاسباب الموجبة لها والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقضي بتعدد المسبب في الخارج او لا
فيتم ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون المكلف
به واحدا او متعددا ايضا لكن يؤتي بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسئلة المذكورة بعينها الا ان المفروض هنا اعم من المفروض هنا
تعدد الامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك واما الاول فمحصل القول فيه انه ان كان الفعل الذي تواردت عليه الاسباب المفروضة غير
قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال في كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتأكد الحكم فيه نظرا الى تعدد
جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم
الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند
وجوب المشروط بها اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الحاصل باداء مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فالكلام ايضا
في تعدد التكاليف فيقضي ذلك اذن بتعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد
او اوامر متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبني على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اخذا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض
وما يتمسك به في مقابلة الاصل مدفوع بما سيجيء بيانه وقد ذهب بعض افاضل الاعلام ان الاصل تعدد المسببات عند تعدد الاسباب مطلقا واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق
عليه الاصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كل باب لم يخالف فيه سوى جماعة من المتأخرين وقد استند اليه الفقهاء الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا
به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه الا لدليل واضح واعتبار لايح كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الشرعيات في ابواب
العبادات والمعاملات فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب الا في قليل مستند الى ما قام عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال
بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس في شيء منها ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون
بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الظهر والعصر وقضاء الاختلاف في الثاني لاكثر لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب
فان صلوة ركعتين بعد الفجر اذا صليت صبح فانه صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت ونحوه ومثل ذلك حاصل في كل ما
يبتني فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الاسباب التي يختلف به النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع
قائم في الكل ومنها ان ظاهر الاسباب المتعددة يقتضي تعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ
اختصاص كل سبب بمسبب فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الامرين ومنها ان الثاني
من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت له المسبب لعموم ما دل على سببيته اذ الثابت بغير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تأخره عنه كما هو الشأن

في سببه

في سائر الاسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلوب بالاول ضرورة حصوله بالسبب الاول قبله فيتعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مطلقا غير واضحة بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب العديدة تكاليف متعددة ولابد لها بصدق واحد كما هو ظ من ملاحظة موارد ما ذكره من البحران عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا مع ثبوت تعدد التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فبما اشرنا اليه من ان تعدد التكليف هنا هو القاضي بتعدد المكلف به بحسب ما بيناه ويعرف ذلك من ملاحظة الامثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث مثل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل والفرائض المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع ان اندراج اكثر ما ذكره في مورد التداخل محل كلام مرت الاشارة اليه فكيف يثبت به ما نحن بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب و واما في الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الاخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المطلوب نوعا واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض افراده فاريد اداؤهما باختيار مورد الاجتماع والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الاخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض وقوع احدهما في بعض الفروض فلا يقع الاخر واما اذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكل من الامرين فذلك كان مورد البحث وح فعدم امكان التداخل في الصورة الاولى نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم فيه دليل على التباين وامكن اعتبار الامرين بظاهر الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به اعتبار مجرد الاضافة والنسبة باحد الوجهين قاض بعدم صحة ضم الاخرى معه فهو في محل المنع غاية الامر انه يتحقق به في بعض الفروض مما قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد الامرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية مع ذلك ايض والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين عن الاخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقة ومع حصولهما تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الامران من غير حاجة الى مراعات الاضافة والنسبة كما اذا قال اكرم هاشميا واكرم عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في الرابع فبان دعوى ظهور الادلة على الطلبات فيها في محل المنع نعم تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع عدم ارادة التاكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه واتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف سوى تعدده منه بمجرده محل تامل بل الظ عدمه الا ترى انه لو قيل ان البول سبب الوجوب لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين اذ احتمال ان يكون كل منهما سببا لوجوبه في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب لوجوبه وقد بينا ما في العبارة المذكورة ايض بان ظ لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبب واحد مع اجتماعهما لا يكون السببية الا لاحدهما او يكون الامر سببا بالقوة وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية الشرعية مع شانية التاثير قطعا بل مراعات التاثير غير معتبرة في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد كما هو ظ من ملاحظة مواردها ومنها المثالين المذكورين ودعوى كون اطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محل منع ايض على انه لا يجري ذلك فيما لو عبر عن السببية المفروضة بلفظ اخر فالحاصل مما ادعى من الظهور وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايض فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات وما ذكره في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني لابد ان يكون مغايرا للمطلوب الاول ضرورة تاخر المسبب عن سببه ليس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون المسبب الثاني كاشفا عن السبب الاول قبله ايض وايض قد يكون مسببه تكليفا اخر متعلقا بالفعل الاول فيتاكد جهة التكليف به من غير حاجة الى تكراره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقضي بلزوم تعدد الافعال المتفرعة عليها بل يمكن تواردها على محل واحد من غير خروج عن ظ الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد المكلف به وتعدد المكلف به قاض بتعدد الاداء حسبما مر بيانه فيما قررناه من المسئلة اما مجرد تعدد السبب مع عدم ثبوت تعدد التكليف فلا اقتضاء فيه بتعلق التكليف لا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب بعد ظهور تعدد التكليف تاييد للدلالة على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها مطلقا او على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل [illegible] او اجمالا او يحصل قهرا مع عدم نية خلافه او ولو نوى الخلاف مع نية البعض وبدونها فيه [illegible] او نوى من دون تعيين شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بين الكل وجوه والذي يقتضيه التامل في المقام ان يق ان المطلوب بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها او يختلف الحال فيه ثم ان ادائه اما ان يتوقف على قصده ونيته او انه مما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين مما يحصل باداء صورته من غير توقف له على نيته فلابد من الحكم بالتداخل فيه مطلقا من غير توقف له على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف حصول الامر على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما او غفل عن الاخر حصل اداؤه ايض مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقا من عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا ولذا قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما ياتي به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب فغاية الامر في المقام ان يق بعدم صدق الامتثال بالنسبة الى العبادة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة بجهة مصححة له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل في بادي الراي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة اذ المقصر

العبادة

العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المفروضة بل ومع القصد الى عدم ادائها والاظهر بعد التامل هو الوجه الاول حسبما
ذكرنا لوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد التقرب من الجهتين وفي الاكتفاء بالنية الاجمالية مع عدم
التفطن التفصيل وجه سيما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فانه ياتي به من جهة تعلق الامر به كائنا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصد و
نيته كما في الغسل فان صدق اسمه يتوقف على نيته والا كان غسلا محضا وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصدها لا يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان
كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف ايقاعهما على قصدهما ولو نوى احدهما وقع به ذلك دون غيره سيما اذا نوى عدم وقوعه فلا يتداخلان
بناء على القول بالتداخل لا بالنسبة هذا بالنسبة الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان كلا منها
من هذا القبيل فلا تداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظاهر الا مع قصد الكل نعم لو تم الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد
اتبع ذلك كان مخرجا له عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الاخر فان نواهما او نواهما معا وقعا معا والا وقع الاخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول
على اداء الفعل ثانيا مع القصد اليه سادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين
ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وح فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام
واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على
المباينة وعدم جواز التداخل حتى يتبين التصادق او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة مجزيا لما اتى به عن الامرين وجهان
والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم
قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ وعدم قيام مجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف
باحدهما ايض مع قصد الامرين باداءه حسبما ياتي الاشارة اليه ثم فان قلت لو كان الحال على ما ذكرتم لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل فانه
ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد كان ذلك قولا بالتداخل ولا يصح انكاره ح ممن ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل ح
على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام
بمقتضى الاصل حسبما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصح ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق
واحد والاجتزاء به عنهما وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ومع احتمالها لا مجال للحكم به للحكم بفراغة الذمة عن
التكليفين باداءه وما ذكر من ان الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل فلا مجال لانكاره موهون جدا لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد ليقوم
في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد المنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول لدعوى فهمه تقييد الطبيعة
المطلوبة بكل من الامرين بغير ما يؤدي به الامر كما في تولجنبي هاشمي وجنبي بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجزه عنهما مع حصول
الطبيعتين به قطعا لمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما يؤدي به الامر الاخر فيجزي
مصداق الاجتماع عن احد الامرين دون كليهما فان قلت لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير من
المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في
مصداق واحد كما اذا قال اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال التباين
بين الفعلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بقضاء الاطلاق فتامل الثامن انه اذا تعلق امران بالمكلف وكان المطلوب بهما متحدا في الصورة فهل يتوقف اداء المامور
به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما ياتي به الى خصوص احد الفعلين او يكفي الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والصحيح في ذلك التفصيل
حسبما نقرره انشاء الله وتفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان المطلوبين المتحدين في الصورة اما ان يكونا متفقين في الحقيقة ليكون المطلوب بالامرين فردان من طبيعة
واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون الحكم المتعلق بهما متحدا كالوجوب والندب او مختلفا فان كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فاما ان
يكون انصراف تلك الصورة الى كل منهما منوطا بالنية بحيث يكون كل منهما منوطا بقيد لا يحصل الا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة او الخمس واداء ركعتين على
انهما فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافه الى الاخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه
اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بخلاف كونه زكوة لافتقارها
الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا على ضم القيد لا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول
لابد في حصول البراءة من اي من التكليفين على انضمام نيته فلو اتى بالفعل مط بطل ولم يحتسب من شيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع
الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين ايض فاما ان يقع بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني
لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المط وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين
او احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين مفاد الامر باتيان الطبيعة مرتين او يكون احدهما مط والاخر مقيدا فعلى الاول لابد
من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب بالامر نظرا الى ان المط بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك من دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة
كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لنبت مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين لامر بين لبث اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد
عرفت في الصورة المتقدمة ودوران الامرين وجوه اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فيتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة
الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف ح الى جهة الاطلاق نظير ما مر في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما

على ملاحظة

على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به لتعيين الفعل الواقع له او يصح مع الاطلاق ايضا فيحصل امتثال الامرين باتيانه مرتين والا كان امتثالا لامر واحد
وجهان والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يكون قد
يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض ايضا حصول المامور به على حسب ما تعلق الامر به فلا بد من حصول الواجب وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا
تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجبا مستقلا في نظر الامر اذ لا شك حينئذ في حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من
غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الاخر نظرا الى حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انه لما كان
التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد صيغة الامر والمقصود بكل فعل هو امتثال ذلك الامر مضافا
الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء ما تعلق به
فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت لا عبرة في المقام بتعدد نفس التكليف والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع
تكليفا واحدا في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة واحدة او صيغتين فاذا تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضا
وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين والا كان عدم امكان التعيين قاضيا
بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوما صح ذلك بحصوله في المقام وايضا من الظاهر
كون المطلوب بالامر هو اداء المامور به وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطا
في اداء الواجب تم ما اشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعا فلا يتم ذلك بالنسبة اليهما مدفوع بما عرفت
من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره فان قلت لا شك
انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما ياتي به اولا الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما مر نظيره في
الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانيا فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض عن
ذلك فاقصى ما يتوهم في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا يتم ذلك فيما
اذا اتى باحد الفعلين كذلك ولم يتمكن من الاخر او تعمد تركه مثلا اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين فيكون اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام وهو غير متعقل
ايضا اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المتحصل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مقام التعيين فكما انه
اذا اتى هناك باحد المرتين فقد حصل احد الواجبين قطعا فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك اداء لخصوص ما امر به في كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في اداء الواجب
فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الاخر وان لم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل
الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين وقد يستشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين
المفروضين وبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمة عن خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما
على سبيل الابهام اثبات للحكم الوجودي للمبهم الواقعي وهو بين الفساد فلا بد من القول ببقاء الامرين معا فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه
لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين فيمكن الحكم بسقوط احد الواجبين
الثابتين في الذمة وثبوت الاخر فيها كذلك بعد ما حكم بثبوتهما معا وعدم صحة الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لانقلاب كيفية
الاشتغال ح فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بعد براءتها من احدهما ح فهل يتعين عليه الاتيان بالاخر ايضا على نحو الاجمال او يتخير بينه وبين
تعيينه اداء لخصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب في الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء لكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما
ياتي به ثانيا تعين له وقضى بصرف فعله الاول الى الاخر فان قلت انه لو كان احد الفعلين المفروضين واجبا والاخر مندوبا واتى بالفعل مطلقا لم يصح الحكم بسقوط
احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل
الاطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب او الندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف
خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسب ما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين
الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا وجب للسيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم اخر
اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه لا يشك اهل العرف في صدق الامتثال وحصول الاتيان
والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه ظاهر ايضا فان قضية اطلاق الامر حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة
حسب ما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين وما يتخيل من عدم انصراف شيء من الفعلين الا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعا وهو
كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف بخصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج
امرا دائرا بين الامرين فان قلت ان الوجوب صفة خارجية لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين
قلت وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف فكما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف فلا مانع
ايضا من [illegible] احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما
الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب
قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق بالفعل منوطا الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين

الخصوص الواجب
فيبقى التكليف على
حاله وبعد ضم الفرد
من انه ولو لم يعلم
بخصوص كل
من الفعلين

عند امتثاله مستقلا من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص به في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون ممكنا ونص العلامة
بان المراد بالتكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلي ما يعم العادي فيما لو بلغ الى حد يتعسر الاتيان به جدا بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد
انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحمه واجب آخر لم يمنع احدهما من اداء الاخر بل ان كان
الاهم واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا يزاحم الاتيان به كذلك وان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح و
كذا الحال في الاوامر المطلقة العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين او الاوامر مقيدا الاطلاق بالدوام المستفاد من الاخر و
في تفسير الاقوال
لو كان احد الامرين مطلقا والاخر مقيدا بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فيحملوها على المرة القول به محكي عن جمع كثير و
حكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظ الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد به المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فينحل الامر الى امر ونهي عن
طلب ايجاد الفعل مرة وطلب تركه فيما عداها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين
كان مطيعا عاصيا ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزائد فيكون فعله الثاني عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم بحصول
الامتثال بالاول مراعى بعدم الاتيان بالثاني وح فاما ان يقع بعدم امكان الامتثال اصلا فلا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك او يقع ويكون فعله الثاني مبطلا للاول
كانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلابد من الاتيان بالثالث وح ان اتى بالرابع ابطل الثالث وهكذا الحال في سائر المراتب ثانيها ان يراد به المرة بشرط لا ايضا لكن
من دون ان ينحل الامر الى امر ونهي بل بان يكون المط هي المرة المقيدة بعدم الزائد حتى انه اذا اتى بالزائد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات شرطه من دون ان يكون
مجرد الاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه وفي تحقق الامتثال ح بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها ان يكون المراد به المرة لا بشرط شيء لكن
يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يراد ترك الزائد فالمقص هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزائد او لا لكن يفيد عدم مطلوبية القدر الزائد على المرة فالمامور به هو
المرة مع عدم ارادة ما زيد عليها فيرجع في الزائد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم دلالته على عدم مطلوبية الزائد بل غاية ما يفيده الامر
مطلوبية المرة فعليها ولا عداها فلا يعم ذلك الطلب لا بمطلوبية القدر الفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل دليل على مطلوبية الزائد كان معارضا المذكور و
للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج والظ من مقالة اهل المرة
هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرة والقول بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها
يسقط التكليف فلا يبقى ذلك الطلب فلا يشمل ذلك الطلب ما عدا المرة وان صح كون الزائد عليها مطلوبا بطلب آخر كما هو الحال في القول بالمرة وقد يدفع
ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يتم شيء منها عن البحث وستشير اليه انشاء الله تعالى قوله وتوقف جماعة القول بالوقف يقرر بوجهين احدها التوقف في
تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام المص رحمه الله فهم حاكمون بدلالته على احد الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع
وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل عليه السيد كلام اصحاب الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المص هنا عليه ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه قاض
بالوقف في اصل الوضع وربما يزاد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة والتكرار على قيام الدليل عليهما حيث
لا دلالة في الصيغة على شيء منهما وربما يستفاد ذلك من العلامة في النهاية في تقرير قول السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو قد حمل
كلام الواقف على ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يدل قوله بينهما في الحجة وكيف كان فحمل كلامه على الوجه المذكور بعيد جدا اذ مع
عدم موافقته للدليل المعروف ليس من القول بالوقف في شيء ولا يتصور التوقف في مقام الحمل حسبما نقرره في بيان ثمرة الاقوال وكان ما ذكره السيد كان
مذهبا للواقف غير من حكي عنه القول والدليل المذكور ان يطلق عليه الوقف في غير هذا المقام فيكون الاقوال في المسئلة على بعض الوجوه المذكورة
ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة كلام السيد في المقام يحتمل الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في ب ويقتضيه تمسكه في المقام باصالة [illegible] لكن
اول كلامه في الذريعة كالصريح في ارادة الوضع للطبيعة فينبغي الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار
ظ على كل من وجوه القولين لوضوح الاجتزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك والقول بالاشتراك اللفظي على فرض ثبوته
في بيان الثمرة
تابع في الثمرة لاحد القولين المذكورين من المرة والتكرار في اكثر وجوهها ففي بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها ياخذ بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض وجوه
القولين لابد من التوقف حيث يقتضي الاصل حصول البراءة بشيء من الوجهين فقد يرجع الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف للتوقف فيهما
في مقام الاجتهاد والرجوع الى اصول الفقاهة في مقام العمل والثمرة بين القول بالطبيعة والقول بالتكرار ظ وكذا بينه وبين القول بالمرة على وجوهها عدا الو
الاخير حسبما مر وجعل الاشكال فيه وقد يقرر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن
الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حصول الامتثال بما زيد عليها كذا ذكره المص في جواب احتجاج القائل بالمرة حسبما يأتي الاشارة اليه
او رد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يتحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لحصول الامتثال
ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذن فيما اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال
بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن
كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هناك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي
الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد
الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين ويستخرج ذلك بالقرعة ان احتيج الى التعيين ويمكن دفعه
بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نحو واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع

ولجيا

واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه وح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع وايضا صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق الجميع بل بحققه اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولها في ضمن الابعاض كلها ثم قضية ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايضا اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايضا واجبا ولا مانع منه بل قضيته وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا ينقدح ايضا ما ذكرناه على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسئلة على تلك المسئلة فان قلنا بتعلقها بالطبايع حسب ما قررناه صح ما ذكرناه واتصف الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها بالافراد تعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المط على القول المذكور الا واحدا من الافراد ويجمعها على سبيل التخيير بينها حسب ما بين في تلك المسئلة واياما كان فقضيتها وجوب احدهما الاتي به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقص من تعلق الامر بالفرد الا مطلوبية الامر الخارجي على الطبيعة المتشخصة في الخارج سواء كان واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يصح له القول بحصول الامتثال بالجميع ايضا على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد على سبيل التخيير ولا وجه له حسب ما نشير اليه في محله انشاء الله تعالى ثم انه يرد على البيان المذكور انه اما ان يراد به وجوب البعض في ضمن الكل تبعا لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالا فان اريد الاول تم ما اريد من الحكم بوجوب الكل الا انه لا وجه لتقييد حصول الطبيعة به استقلالا فانه قاض بوجوبه استقلالا الا تبعا للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل لاداء الواجب اذن بالبعض والتزام وجوبين في المقام يتعلق احدها بالكل فيجب البعض تبعا له والاخر بالبعض فيجب استقلالا ايضا مما لا وجه له بل هو مخالف للتقرير المذكور حيث اريد به بيان حصول الواجب واداءه في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين قصده اداء الواجب بالتكرار واداءه بالمرة على القول بوضع الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بما قصده من مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار وفيه انه اذا اتى بالمرة فقد اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة باداءها وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه غاية الامر ان يسلم عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله وح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعين المنوي بعد قصده الامتثال بالمرة او التكرار مع جواز كل من الشقين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت ما فيه وح فكيف يثمر النية في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة والذي يتحصل في تحقيق المقام ان يق انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد كما انه يتخير عقلا بين احاد الافراد كذلك يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر الى التخيير بين الاقل والاكثر والتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعا بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها انه يؤل الحال فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزائد مطلوبا على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل والاكثر منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ثم لم يجز له الاقتصار على الاقل ثالثها ان يق ايضا بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل والاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى الاتيان بالاكثر وان اتى بالاكثر كان ايضا واجبا والاجتزاء بالاقل وجواز ترك الزائد لا يقضي باستحباب الزائد نظرا الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مط فلا داعي الى التزام البناء على الاستحباب في القدر الزائد مع منافاته لظاهر الامر فالحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا وان اقتصر على الاقل وترك ما زاد عليه كان كافيا ايضا لقيامه مقام الزائد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا مسقطا للتكليف للاتيان باحد فردي المخير فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطا او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب وان ضربه بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاسواط الثلثة مندوبا اذ ليس هناك الا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلثة فسقوط الاول بما يجزي لو اقتصر عليه واما لو كان في ضمن الاثنين والثلثة كان جزء من المجزي فيكون الحكم باجزائه اولا مراعى بعدم الاتيان بالثاني على حسب ما ينضبط الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزائد لما عرفت من كون الاقل اذن بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافي الوجوب ولا فرق فيما قررنا بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين او ثلثة يعد مسحا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه عن قدر الاصبع او عدا فعالا عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث ان كلا من الزايد والناقص في الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على التقديرين نظرا الى انفصال البعض عن البعض وبالتامل فيما قررنا يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث فالقول بمقتضى الامر نفس الفعل المردد بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعيين الاتيان به بل يجوز العدول عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل عنه ايضا اذ بعد الاتيان بالاقل يصدق الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل واتى به اتجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد

بالزائد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان بكل فيحصل به اداء الواجب من غير اشكال نعم لو قام دليل من الخارج
على مطلوبية الزيادة ايضا كان ذلك متعبدا به اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر وخلا عن التعليل تعليلا
لا اقتصارا على الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على
المرة وان شاء اتى بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزائد لما عرفت من كون اداء الواجب في سقوط الامر مراعى بعدم الاتيان
بالزائد فكلما اتى بفرد من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدمه منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على
فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها اتجه القول بعدم مشروعية الزائد بحسب ما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة لحصولها في الصورتين
الاخيرتين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة
بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب ح شيء واحد هو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب
افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لادراك حصولها بغيره فمع الاتيان بها مرة يحصل الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعا وح
فحصولها في ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لمراعاته في المقام نعم يتم ما ذكرنا فيما لو اتى بالفردين والافراد دفعة فانه يكون ح حصول الطبيعة
ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كادائها في ضمن المرة ويشكل ذلك بما مر من صدق حصول الطبيعة ح بالمرة ايضا فقضية حصول الطبيعة بها وجوبها
استقلالا وقضية وجود الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين وقد يدفع بان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع
من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولا واحدا لحصولها في ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها
بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس اداؤها في ضمن الجميع اداء
مغايرا لادائها في ضمن الاحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الاحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة المكلف عن ادائها وحيث ان المطلوب
بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب ولا يقضي ذلك تعدد الواجب فانما يقتضي تعدد ايجاده ولا مانع منه فان كلا
من افراده المتعاقبة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل واداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول
واحد منها حسبما قررناه في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما اذا نوى الامتثال باحدها او بها اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب
وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الافراد اذ بالاتيان بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا وبادائها يسقط الوجوب ولا فرق ح ايضا بين ما اذا نوى فيه الاداء للطبيعة
في ضمن المرة او التكرار حسبما عرفت فملخص ما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين فيما لو اتى بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسبما عرفت تفصيل القول
فيه ثم في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقتها انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب الحقيقة الفعل يثبت كون الصيغة حقيقة في طلب
ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرهما فلا دلالة فيها على خصوص شيء منها والوضوح خروج كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة لا اشكال
من غير حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقصود بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيدة بالتكرار
او المرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى ففيه ان ذلك مما لا يمكن
اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضي بخروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه
الثلثة ويمكن ان يقال انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة امرا ظاهرا الا انه لا بد من ملاحظته في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقضي
عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لم يكتف المصنف ره بظهورها بل اراد بيانها ليتضح الحال في الاستدلال فلما اثبت ان يكون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف
هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في نفس طلب الحقيقة بين بذلك كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان
ليندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من ذلك ايضاح الحال ليكون اتم في اثبات المط ويمكن ان يقرر
الاحتجاج بوجه اخر يتضح الحاجة فيها الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقصود من كون المتبادر من الامر طلب حقيقته انما هو طلب حقيقة الفعل بمعناه
الحدثي اعني المصدر كما سنشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه الحدثي من دون افادة الهيئة ما يزيد على ذلك
فيثبت بذلك عدم دلالة الامر بهيئته على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان ان مدلول ... لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه بعد
الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منها كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلول المادة هو الطبيعة المطلقة فيفيد ذلك على عدم دلالته
على شيء من الامرين بمادته وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء منهما بهيئته ومادته وثانيهما ان المقصود بالتبادر المدعى عدم دلالة الامر بالمطابقة والتضمن على شيء
من المرة والتكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان الخ بيان انتفاء
الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها ولا يندرج وجه عن المدلول انتفاء الدلالة الا انه نبه بقوله ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته
على نحو الزمان والمكان بمعنى انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن خصوص واحد منها اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منها كما هو الحال في
الزمان والمكان والدلالة فعلى هذا يكون قوله كالزمان والمكان قيدا ماخوذا في المقدمة المذكورة وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة
قد يراد من ذلك كون المرة ملحوظة على جهة اللابشرط مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعيا وذلك لا يقضي
بالفرق في نفس المدلول اذ قصور ذلك للفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول اصل الافادة على ما هو المقصود في المقام وقد يقال ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد
حصول الامتثال بالاكثر ايضا وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة بحصوله بالاكثر ايضا
وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرة وملخص عنه القائل بالمرة

قوله ثم على القائل بوضع الصيغة للطبيعة المرة والتكرار

يحصل

بخصوص المرة مندمجة في المأمور به بخلاف ما يسقط من الوجه المذكور فان قضية ما يفيد حصول المطلوب بها لا انها مطلوبة بخصوصها او مرة يتحقق بها الصدق
قوله ويتفرع على هذا الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ظ من حيث البناء على ما هو الشأن في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف في البناء على عدم دلالة
المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث انه احتج عليه في الاول بمجرد جعل الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج عليه هنا بكونه اعم من الامرين بحيث انه يصح
تقييده بكل من القيدين ولا دلالة للعام على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموصوف لا يجوز ان تقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار
دون الوحدة الملحوظة لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايضا فغاية ما يلزم من البناء المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين كما
ان الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين لكن الطبيعة المأخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء لوضوح ان اللابشرط يجامع
الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير مأخوذة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يقال ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه
حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز وصحة التقييد بالقيدين دليل على جواز ارادة الاعم وصحة الحمل عليه وهو اعم من الحقيقة فقد يكون حقيقة
في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المصنف بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على اطلاقها مع
قطع النظر عن ملاحظة شيء آخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد
بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه آخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض ويمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من
عوارض الاستعمال وما يؤخذ منها الافعال ليست جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث
هي فانها من اسامي الاجناس على انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع من اسامي
الاجناس في وضعه للطبيعة المطلقة او المأخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الايضاح على خلاف
التحقيق كون الجنس موضوعا للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المراد بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب نفس ما اراد به مطلق التصرف المبهم
الشامل للواحد والكثير لا فردا ما من التصرف اذ لا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسبما قرره قوله وما بيناه كان هذا المورد غفل عن
ان المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد المادة حسبما اخذ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار الامر مع دلالته لو وجه للتوهم
ان مقتضى التبادر وضعها الطلب للطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر منها وضعفه ايضا ظ مما قرره في الجواب
قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر الخ قد يجاب عنه ايضا بانه اذا ثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب
ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالفة للاصل مدفوعة به وح يتقرر الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك الى التبادر في اثبات وضعه الهيئة
لطلب ايجاد الهيئة او الانحصار في ذلك على ما قرره المصنف وقد يتمسك به بعض الافاضل في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في تحقيق هذه المقامات
لوضوح ان الامور التوقيفية انما تتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد احتج للقول
بوضعه للماهية بوجوه اخر منها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز ويرد عليه انه مع ابتنائه على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايضا لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القسمين وضعفه ظ مما قررناه مرة سيما
ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكر والظاهر ان التمسك بالاصل في امثال هذا المقام مما لا عبرة عليه ومنها انه يصح تقييد
الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو
غير عزيز في الاستعمالات وكذا التأكيد مما لا مانع منه فالتجوز جائز والتأكيد شائع وفيه ان جواز الامرين مما لا كلام فيه ولعل المقصود ان كلا منهما خلاف الاصل
فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وفيه ان ما ذكر لا يفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية ومجرد ذلك
لا يحصل التوقيف ولا ما يقوم مقامه ليصح اثبات الوضع به ويمكن دفعه بان المقصود انا نرى مدلول الامر حال الاطلاق قابلا بحسب العرف للتقييد بكل من الامرين من
دون لزوم تناقض في الظاهر حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلزم من جهته حصول التأكيد بل المعنى المنساق من الصيغة قابل في نفسه
لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناه هو الامر الجامع بين الامرين ويرد عليه ان غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين
المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط فمما لا ينفيه الدليل المذكور فانها ايضا قدر جامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان يقال
انا نأخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة المأخوذة على الوجه المذكور ولكن القول بعدم حصول التأكيد ح محل منع ومع الغض عن ذلك فلو تم ما ذكر فانما ينفي القول
بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على المط فتأمل ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل
على كونه للاعم وضعفه ظ اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على ان حسن الاستفهام ليس عن التكرار و
المرة الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك باثبات المقص ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا
لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين فغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية الاخرى من القرينة
ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لا مسرح لها في المقام على ان ذلك لو فرض صحته لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء
لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا يقضي ذلك ايضا ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فرق بين افعل وبين يفعل الا كون الاول انشاء و
الثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون الاول ايضا كذلك والا ثبت هناك فرق آخر بينهما وضعفه ايضا ظ لعدم ثبوت النقل المذكور
ولو فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة لا بشرط على انه قد بنا فتر في وضع المضارع للاعم مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عنه
انه لما قال له سراقة في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد قال للابد بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فادعاه ان الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج

الى زيادة التشريد ومنه يعلم ضعفه ثم لا ينهض حجة للقول بوضعه للطبيعة اذ قد يكون للمرة ولو دفع ذلك بسؤال سلمان وهو من اهل اللسان فمنه تمسك
بحسن الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما تكرر الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه قطعا
فدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه الآتى يشير الى ذلك قوله لعل التكرار الخ يريد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونه حقيقة فيه وان استند والى
القرائن المنضمة وشواهد الحال فلا وجه للاحتجاج مبنى على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفى فى صحة الاستدلال سيما مع وجود
الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القرائن وعدم استناد الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل ذلك
بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك قوله وهو امر محل وان قلنا بجوازه فى الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبتنية على
الحكم والمصالح فقد يتوصل بعد استنباط وجه الحكمة والعلة فى الحكم بثبوت الحكم فى ساير موارده واما الاوضاع اللفظية فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ
منها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون اخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع فى موارد تلك
المناسبة فلذا لا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب ولو امكن حصول الظن منه فى مباحث الاوضاع لم يبعد القول بحجيته فى المقام لما
تقرر من حجية مطلق الظن فى مباحث الالفاظ الا انه نادر جدا فلذا منع من حجيته فى مباحث الاوضاع من قال بحجية القياس فى الاحكام قوله فان النهى يقتضى انتفاء
الحقيقة الخ لا يخفى ان هذا الفارق لو قضى بالفرق فانما يقتضى عدم وضع النهى للتكرار للزوم اللغوية فى ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار
للاكتفاء فى افادته بمجرد وضعه لطلب الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك فى وضع الامر مع عدم
استفادته من اللفظ اولى فلا يصح جعل ذلك فارقا فى المقام والظاهر ان مقصود المصنف بذلك تسليم دلالة النهى على التكرار من جهة الوضع فى الجملة نظرا الى
ما يستلزمه بحسب ما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجرى ما ذكر فى الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الامر والنهى حيث يدل النهى عليه دون الامر
قوله وايضا التكرار فى الامر مانع من فعل غير المامور به اورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا فلا يكون للتكرار على نحو يمنع
من فعل غيره مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذى وضع له النهى هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله
فى الامر فلا يمكن قياس الامر عليه وملاحظة التكرار على وجه اخر حسب ما ذكر يتوقف على قيام دليل اخر عليه غير القياس على النهى ومع الغض عن ذلك فيمكن ان يق
ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهى فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه وان اريد
به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من ساير الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الامرين ولا يحتاجون الى التعبير
عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف فى نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهى يضاد الامر ويناقضه فلا وجه لقياس احد الضدين على
الاخر ولو سلم صحة القياس ح فقضيته ذلك ان يكون الامر نقيض النهى فاذا كان مقتضى النهى الدوام فينبغى قضية الامر عدمه قوله بعد تسليم كون الامر بالشئ
نهيا عن ضده الخ اراد بذلك المنع من كون الامر بالشئ نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه ورد عليه بما ذكره وقوله او تخصيصه عطف على التسليم وترديد بين
الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثانى قوله منع كون النهى الذى فى ضمن الامر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة النهى
موضوعة للدوام وليس على القول باقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده حصول صيغة النهى فى ضمن الامر حتى يق بدلالتها على الدوام والقدر المسلم من
حصول معنى النهى فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل فى الامر للدوام كان النهى عن ضده كك والا فلا ينهض الاحتجاج
الا ان يق ان قضية القول بكون الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن ضده ان مقتضى الامر حصول ما يقتضيه لفظ النهى المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية
ترك الضد على سبيل الدوام اللازم للامر على حسب ما يدعيه كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كك فاذا سلم هذا الاقتضاء تم المدعى والجواب عنه منع هذا الاقتضاء
فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على النهى عن ضده على نحو الطلب الحاصل فى الامر حسب ما ذكرنا فان قلت بتبعية النهى للامر حسب ما ذكره المص مما لا كلام فيه لوضوح
انه اذا تعلق الامر بفعل دائما قضى بكون النهى عنه كك وان كان مرة كان النهى عنه كك ولكن نقول ان قضية ذلك كون الامر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق
النهى ايضا بطبيعة ضده وقضية النهى المتعلق بالطبيعة هو الدوام والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان
بقية حجج القول بالتكرار
بتلك الطبيعة فى الجملة ولو فى ضمن المرة كان قضية النهى اللازم له هو طلب ترك ضده كك فان القدر اللازم للامر المفروض كما ان ايجاد طبيعة الفعل يتحقق بفعله
مرة فكك ترك طبيعة الفعل وانما نقول به فى النهى الصريح نظرا الى قضاء الاطلاق وللزوم اللغو فى غالب الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك فى
الجملة فلا يجرى شئ منهما فى النهى التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه الدوام الا ترى
انك لو قلت اكرم زيدا واحسن الى صديقك وتحذر من عدوك لم يفهم منها عرفا الا الدوام وهو امارة الحقيقة وضعفه ظ فان الدوام فيها انما يستفاد من المقام
ومنها انه لو لم يكن للتكرار لكان الاتيان به فى الزمان الثانى متوقفا على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو ظ سيما الاخير ومنها انه لا دلالة فى الامر على
خصوص الوقت فاما ان لا يجب فى شئ من الاوقات او يجب فى الجميع او يجب فى البعض دون البعض لا سبيل الى الاول والا لم يجب الفعل ولا الى الاخير لبطلان الترجيح
بلا مرجح فتعين الثانى وهو المط وجوابه ظ فانا نقول بوجوبه فى جميع تلك الازمان بحيث لو اتى به فى اى جزء منها كان واجبا ولا يلزم من ذلك وجوبه فى الجميع
على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح ورود النسخ واستثناء بعض الازمان منه مع وضوح جواز الامرين واجيب عنه بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على
التعميم ولا يمنعه احد والاولى ان يق ان شمول الوجوب للازمان غير التكرار كما عرفت فى الجواب السابق ومنها قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد
التكرار مدة الاستطاعة ويدفعه بعد الغض عن سنده انه على فرض دلالته فانما يفيد كون الامر مرادا به التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالته
حجج القائل بالمرة
عليه بحسب اللغة كما هو المقص ومع الغض عنه فدلالة الرواية على ارادة التكرار غير ظاهر لجواز كون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشئ فاتوا
من افراده العدد الذى تستطيعونه فلا يراد منكم ما لا تستطيعونه ولا تقدرون عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام فى بيان الرواية عند الاحتجاج

القائل

القائل بكون الامر للندب قوله ولو كان للتكرار لما عدّ ممتثلا لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره
واما ان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره من حصول الامتثال على القول به ايضا ويدفعه ان القائل بالتكرار يدعي حصول الامتثا
ل الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف باداء التكليف فمقصود المستدل من حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به ولا
يتم ذلك على القول بالتكرار مطلقا فالحق في الجواب انه ان اراد بذلك عدّه ممتثلا باداء خصوص المرة فهو مم وان اراد به عدّه ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو
انما يدفع القول بالتكرار ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه
المص قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى به لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسبما قررنا
وانما ذكره المص لتكميل الايراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد عرفت تفصيل الكلام فيما مضى
من النقض والابرام فلا حاجة الى اعادته وقد يقال ان مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان به ثانية وثالثة ولو كان للمرة لما حصل الامتثال الا
بالاول وصدق المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ ليس في عبارته تصريح في كون الثاني والثالث ايضا محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح لا مجال
لانكاره غير انه لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه في المرة واما على سائر الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول
بالمرة ايضا بوجوه موهونة منها ان الامر كسائر المشتقات من المصدر كالماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار فكذا الامر وفيه
انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فوهنه واضح وان اريد به الاستقراء ففيه ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا سبيل
الى الاستقراء فان افادة الظن في مثل المقام غير ظاهر مع حجية الاستقراء فيه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا يمكن القول بدلالته على
نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل سائر المشتقات على التكرار فلا دلالة فيها على المرة ايضا وانما يفيد مطلق الطبيعة فينبغي ان يكون الامر ايضا كذلك فهو في الحقيقة
من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كسائر الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من قولك بعت واجرت وطلقت ليس الا بيع واحد
واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظاهر والخلط في الاحتجاج بين المنشآت بالانشاء والامر المتعلق للانشاء
فان البيع والاجارة والطلاق هي الامور المنشآت بالانشاءات المذكورة وهو امر واحد كذا المنشأ بقولك اضرب طلب الضرب وليس الا طلب واحد وانما الكلام
في المطلوب ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورة هو نفس المبدأ فزعم كون
المنشأ في الامر ايضا ذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدأ وسيأتي توضيح القول في ذلك ان شاء الله ومنها انه لو امر
الزوج وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها الا مرة ولعدم الخلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت له الزيادة عليها ويدفعه ان غاية ما يلزم من ذلك عدم
القول بالتكرار دون القول بالطبيعة وانما لم يجز له الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام
عليه ونبه بالتأمل يظهر من ملاحظة ما قدمنا في بيان ثمرة الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرة لغوا لما عرفت الفائدة وكان قولك صل مرة واحدة
تناقضا وهو ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فهو اوفق بالقول بوضعه لطلب الطبيعة ومنها انه
لو كان للتكرار لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه اذا كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعاب الاوقات كالاول ويدفعه
بعد ما عرفت من عدم دفعه للقول بالطبيعة ان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلي والشرعي وانه ادى الى وجوب واجب اخر انما يكرر ان علم
وجه الانزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق او يكون الامر بكل منهما مناقضا للامر بالاخرى
وهو مندفع بما عرفت فلا حاجة الى اعادته تتمة اختلف القائلون بعدم افادة الامر التكرار في الامر المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط او الصفة
او لا على قولين احدهما القول بافادته ذلك مط حكي القول به عن جماعة ثانيهما عدم افادته التكرار كذلك وعزي القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد
لاطلاقه القول ولا ينفي فيه تنصيصا للتكرار الا انه نص في اثناء الكلام في الادلة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان علة لا من حيث انه كان
شرطا ويعزى الى الامدي مع حكايته الاتفاق والاجماع على افادته التكرار في العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على
التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر والعضدي مع حكايته للاتفاق فيها ايضا ذكر احتجاج المنكرين
للتكرار في العلة فظهر بذلك ان هناك جماعة ينكرون افادته التكرار في المعلق على العلة ايضا ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار في الاول من
جهة العلية دون غيره وحكي القول به من جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيد والديلمي والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والامدي و
الحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع في المقام اما في وضع الصيغة حتى يكون بحصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط والصفة
او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما لقضاء وضعها التركيبي بذلك ولكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الانامة بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما
المختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يقال انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جائك زيد فاكرمه فلا اشكال في افادته التكرار
قال بعض الافاضل انه مما لم يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من انكر وضع لفظة للعموم ربما ينكر ذلك هذا اذا كان عموما استغراقيا واما لو كان مهملا كما في قولك
اي وقت جائك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالته على التكرار محل نظر ومنه متى كان في قولك متى جائك زيد فاكرمه ويظهر من بعض ائمة اللغة انكار
دلالته على التكرار لوقوعه موقع ان وهي لا تقتضيه لكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار
نحو متى ما جائك فاكرمه واورد عليه ان ما الزائدة لا يفيد غير التوكيد ويرده ملاحظة العرف فان المنساق منه عرفا هو العموم وكذا مع الخلوص عن ما الزائدة نعم
هو مع ما اظهر في ذلك جدا وان خلا من اداة العموم فان كان المعلق عليه علة في ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق منه عرفا وكون العلل الشرعية
معرفات لا يمنع منه فان المتبع فهم العرف وفهم التكرار اما من جهة السببية حيث ان تكرار السبب قاض بتكرار المسبب او من جهة التعليق والسببية معا وكان الثاني

هل الامر المعلق على شرط او الصفة يفيد التكرار او لا

هو الاظهر

هو الاظهر وهو الذي يناسب المقام اذ دلالة السببية على تكرر المسبب بتكرره امر لا ربط له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافي ذلك دلالة ما دل على السببية على
التكرار فان الدلالة تتقوى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التامل في الاستعمالات كيف كان فدلالته على التكرار مما لا اجمال للتامل فيه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام
جماعة من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي بالنسبة اليه ايضا والمراد
بالعلة في المقام ما يكون مناطا للثبوت للحكم باعتبار حصوله لا مجرد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة ونحوه فان غالب التعليقات مبنية
عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة من غير دلالة على التكرار وحصول
الدلالة في المقام اما لوضع جديد يتعلق بالامر او بالهيئة التركيبية الخاصة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا
فرع الفهم منه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد لعبده او المالك لوكيله ان جائك زيد فاعطه درهما
لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطاه لكل مجيء درهما كان له ان يعاقب العبد على ذلك كان للمالك ان لا يحتسب مع الوكيل بغير ما لذلك كما هو المتعارف المستفاد
منه بل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان المنشأ منه بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه فابلاء للحجة القول بافادته التكرار
امور احدها ان الغالب في التعليق على الشروط هو افادة التسبيب وكون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى ان قولك ان جائك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه
وان قاتلك فاقتله وان عاداك فاعده وان داراك فدره الى غير ذلك من الامثلة مما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه نص المنطقيون بان وضع المقدم
ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول يستلزم ارتفاع علته من دون العكس في المقامين اذ قد يخلف العلة علة
اخرى فاذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع للهيئة لكون الهيئة المفروضة حقيقة
في ذلك للدعوى انه المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الاطلاق
فكان الثاني اوضح في المقام اذ دعوى الوضع في المقام لا يخ عن البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق
فالمفهوم منه انما هو التسبيب في الجملة بمعنى ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضية ذلك ان تحقق الشرط اولا قاض بتفرع الجزاء عليه فخصوص المرة علة
لحصول الجزاء ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصولاته علة لحصوله مط فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه
فهم العرف قطعا حسب ما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في الاخبار الواردة في
ثواب الاعمال والعقوبات المتفرعة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين مما ارادوا به ما ذكرناه من دون ان يدل على افادته كون الاول
علة للثاني مط كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد كلية ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مط لافاد ذلك قطعا وانما
قالوا به مع وجود اداة العموم في التعليق كقولك كلما جائك زيد فاكرمه ولا كلام ح في افادة ذلك كما مر ثانيها انه لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكان المستفاد منه
هو الاتيان به عند حصول الشرط اول مرة لكان الاتيان به مع الثاني والثالث اذا تركه عند حصوله اولا قضاء لفوات محله من الاتيان به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب
الاتيان به الا بامر جديد بناء على ما هو التحقيق في القضاء وهو فاسد فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقضي بتوقيت الوجوب بحصول
الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل نقول ان قضية وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه
المكلف نظرا الى اطلاق الامر وقضاء الامر ان لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط لا انه ينتهي الامر به بحصوله الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كان ذلك الوقت
صح القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به ثالثها ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا عليه وهذا واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما
رابعها ان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان فصمه فكذا ما بمنزلته من التكرار فيقترن الجزاء بكل حصول من حصولاته كما يقترن
حصوله بحصوله المستدام وضعفه ظاهر ايضا لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام الا ترى انه لو قيل ان كان زيد في البلد فاعطه درهما او ان كان حيا فتصدق
من مالي دينارا ونحو ذلك من الامثلة لم يفد الا حصوله للمرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر اخر لا كلام فيه
ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كذلك قوله ذهب الشيخ ره وجماعة اه اختلفوا في دلالة الامر على الفور والتراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من
نفى دلالته على التكرار واما كل من يقول بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه للفور حسب ما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بزعمهم حيث ان اول
ازمنة الامكان مما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام الكلام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا يخ عن بعد مضافا الى انه لو كان الفور مدلولا اخر
للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما يتخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام ح بالنسبة الى مصداق الفور لا الى اخر ازمنة الامكان ولا يقول به القائل بكونه
للدوام فالاظهر ح عدم كون الفورية مدلولا اخر للصيغة بل ليس مفاد الصيغة عنده الا الطلب للفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسب ما قررناه وفيه
وفيه تامل سيظهر الوجه فيه وقد يقال انه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايضا بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في اول الازمنة كذا
يقول بوجوبه في اخرها فيتساوى نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظاهر من القول بالفور والتراخي فانه يراد به
حصول تمام المطلوب بادائه على الفور او التراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع الصيغة ودلالتها على الفور والتراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة
الفور والتراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق ودلالة الظاهر من غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك ومن انصراف الاوامر المطلقة اليه
ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه حسب ما يشير اليه المص في الفائدة الاتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر
فان القرائن العامة انما يتوقف بنصب الشارع اياها في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يتوهم جريانه منها مط لما يأتي الاشارة اليه ثم ان لهم في المسألة
اقوال عديدة احدها القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ منا والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره
ايضا جماعة من المتاخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول الامكان او وقت الامكان والفورية العرفية فلا ينافيه تخلل تنفس وشرب ماء ونحو ذلك

تحقيق الحال في [illegible] على [illegible]

اوّل الكلام في تحقيق محلّ الكلام في الصيغة

فيما يراد بالفور

في ان القول بالفور يختلف باختلاف الافعال على ما يساعده العرف ... وغير ذلك

او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية القريبة او البلاد البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الاسباب او المراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظاهر ان احدا لا يقول بجواز التاخير الى الحد المذكور ان افاد التاخير ذلك وذلك مما لا ربط له بدلالة الصيغة بل للمنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر اليه لم يسقط منه التكليف على الفور المذكور وان قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور وانما هو بيان الحد التاخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى الصيغة اذ لا اشعار في نفس الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتاخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول ازمنة الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان ظاهر القائل بالفورية تعينه وعن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثاني الحال ثم ان الظاهر من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الاتية دلالته عليه بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه و مدلوله بحسب الوضع هو مطلق طلب الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة قيام القرائن العامة عليه وهل يكون الفور ح واجبا او لا فاذا اخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على اطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصي بالتاخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايض فيعصي بالتاخير الى الثالث و منه الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتاخير عن الاول كما سيشير اليه المص فهذه اقوال تسعة في القول بالفور ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض

القول الثاني

ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكى القول به عن الجبائيين والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفورية حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود بجواز التراخي بان يكون مفاد الصيغة جواز التاخير دون وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايض عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه جدا حيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت الانتساب الى احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب وجود القائل به ويرفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم الامام والامدي والعلامة ره الى غلاة الواقفية من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايض لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير فاذا جاز التوهم المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه ايض بل في ما ذكر اشعار بوجود القائل به اذ لو اتفقت الكلمة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص في الاحكام والنهاية بان المتوقف المذكور خالف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المامور به على وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور ينحل الى قولين ويقوم فيه وجوه عديدة حسب ما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التاخير حسبما نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظ التقابل بين الاقوال والا فعلى القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد الجواز التراخي ايض من جهة الاطلاق وبضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها انه حقيقة لغة في طلب مطلق الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد العميدي واطبق عليه المتاخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والامدي والحاجبي والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف الاطلاق اليه من غير وضع له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدري انه للفور او لا ذهب اليه جماعة من العامة وعزي في النهاية الى السيد وكلامه في الذريعة يابى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التاخير وخروجه عن عهدة التكليف وهو الذي اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المقتصدين في الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة ايض وهم الغلاة في الوقف خامسها القول بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي ذلك الى المص وغيره الى السيد لاحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظ الاستعمال في الحقيقة ليشير اليه الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان الطلب ترك الطبيعة على سبيل الفور او التراخي يكون من الطلب على القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيوافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما فالمقصود بيان اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسب ما ذكرنا لا انها اذا استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم ولا مفهوم من كلامه فلا يكون ما ذهب اليه قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور لحملها على الوجوب نص عليه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعا في خصوص الفور فيكون اذن مذهبا اخر الا انه يندرج اذن في جملة اقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسئلة الى خمسة عشر قولا وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير بقي الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول ان قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور ح بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظ وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضا ان ثبت القول به واما الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد يقرر بانه اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجأة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترخيص على اذن الامر وعلى القول بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمدا وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الاخر فان ذلك انما يثمر مع اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور

في بيان ثمرة الاقوال

بره نفسه وجوبه ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي واختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بان جواز التأ
خير وان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق حكم الشرع ايضا فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ اقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع
في الاول بجواز التأخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيام دليل على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضا والفرق بين التجويزين مما لا
له وقد يفرق الثمرة بين القولين بوجه اخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التأخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز التأخير مع ظن
التمكن من ادائه في الاخر واما مع الشك فيه فلا اذ المفروض ايجاب الطبيعة فاذا شك المكلف في تفريغ ذمته مع التأخير لم يجز الاقدام عليه اذ قضية حصول
الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان بحصوله فلا يجوز له الاشتغال به الا في حكم العقل بجواز التأخير مع الظن باداء الواجب معه وفيه
تأمل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتصار ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار
حسبما اشرنا اليه وعلى الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى قول اهل الغلو فالثمرة ايضا ظاهرة على ما مر ومما ذكرنا
يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف والاشتراك وبين قولي الوقف وبين
كل منهما والقول بالاشتراك كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه قوله وايهما حصل كان مجزيا يعني من دون عصيان للامر المذكور نظرا الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك
حصول العصيان بالتأخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل له ظن الفوات فاخر ثم اخطأ الظن قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار
مامر من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعا لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي
لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلثة وقد جعلوه مائزا بين الاسماء والافعال فكيف يتوجه خروج الزمان عن مدلوله على نحو ما كان
حسبما ذكره المص وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة الى اصل وضع الافعال والا فقد يكون الفعل
منسلخا عن الدلالة على الزمان كما هو الحال في الافعال المنسلخة عن الزمان فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضا من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرره
اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل مطلقا من غير دلالة على زمان ايقاع المطلوب كما انه والنهي وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل
بعدم دلالتهما على الزمان لكان اشتهارهما بالانسلاخ اولى من سائر الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وقد يحكى
عليه اجماع اهل العربية ففي ذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث ان فيه منافاة لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال
بل نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوى من هنا اشكال اخر وهو ان اتفاق
اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام ان شاء الله ثانيها
ان المقصود مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين
ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتم به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص
الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافا الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال وهو فاسد
ثالثها ان القول بنفي دلالة الامر على الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان اصلا وما ذكره المص من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص
الفور والتراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكانه اختار الجواب الاول لزعمه المنافاة بين كون الامر لطلب الطبيعة و
دلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا ربط له باصل المدعى وكيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل
ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن
ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الان وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الافعال اذ ليس الحد المشترك المذكور زمانا
وانما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين وثانيهما الحال العرفي وهو اواخر زمان الماضي واوائل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي اذ لو خلا
عنه لتمحض للماضي او المستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الاخرى كقولك زيد يضرب اذا اريد به الحال انما يراد به الزمان المذكور والملفق من الامور المذكورة
واما لو اريد به اوائل زمان المستقبل بعد زمان ايقاع الصيغة لم يعد حالا ولا ملفقا من الحال والاستقبال بل كان استقبالا خالصا كما لا يخفى بعد ملاحظة
الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور
والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد به ثاني زمان الصيغة وما تأخر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اوائل الاستقبال
وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التأخير الى ما بعده من الازمنة فعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان فمدلول الصيغة
هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ايقاعه في اوائله اعني الفور او مع تجويز تأخيره الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي
فالمدعى عدم لزوم دلالته على خصوصية الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وقد بان انه لا يوافق ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو
الحال والاغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما سنقرره ما نشير رابعها وهو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال
حسبما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شأن الزمان المأخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان
الزمان المأخوذ في الافعال معنى حرفي يؤخذ ظرفا للنسبة الحرفية المأخوذة في الافعال الاخبارية فان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معنى الحدث
والاخر ناقص حرفي وهو معنى الهيئة وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها
فيفيد في المثال نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كما ان يضرب يفيد كذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال وللنسبة المذكورة جهتان
احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وثانيتهما جهة كونها حكاية عن نسبة واقعية وارتباطها بين

بحث القائل بالطبيعة

[illegible] الفور [illegible] المعروف عند النحاة من [illegible] على احد [illegible] الفعل ويختص بالحال [illegible]

خصوص

تحقيق المقام الرابع من الاجوبة وهو المختار

ذلك

وبين الحدث والفاعل الخاص وبملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية مناط كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا فيكون صدقا او كذبا واما من الجهة الاولى فغير قابل للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقع والنسبة الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر حاصل في الواقع ليتصور فيه مطابقة ولا مطابقة حسبما فصل القول فيه في محله وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم الآن في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا يكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يؤخذ من حيث صدوره عن المتكلم اذ ليست فيه حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يؤخذ فيها الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه يحصل الحال فيه في الحال فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلثة قلت فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا لوضوح ان الامور الملحوظة في الحدث معنى تام ينسب كالحدث المقيد به الى الفاعل وليس الزمان المأخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معنى المادة لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظة قيد الحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا وان قيل باخذ الزمان فيه من جهة اطراد الحال في الافعال فهو جار فيه ايضا مع انه يؤيد ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرر في سائر الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين لك ان الزمان المأخوذ في الامر انما هو زمان الحال على الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب اذ قد عرفت ان الطلب المأخوذ في الامر معنى حرفي نسبي انه لملاحظة نسبة معنى الحدث الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة المأخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما زمان صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقضي عدم دلالته عليه نقصا في معنى الفعل بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الواضع لذلك ولشيء من خصوصياته من الفور والتراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه لالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات المذكورة من اصلها كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسألة المتقدمة واجرائها في المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها هنا في النهاية قوله انما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود القرينة على فرض تسليمه انما يفيد الاستدلال اذ كان فهم ذلك من الصيغة موقوفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يثبت ذلك كما يتبادر الفور من سائر الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو امر المكلف دائما بشهادة العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وعاتبوه على التاني حتى ولذا لا يفهم من شيء من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب مطلق الفعل ولو في مدة عمر المأمور وقد يضعف تقريب بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد تارك المبادرة الى امتثال امر المولى نعم لا يبعد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور ببعض الوجوه المذكورة ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد وانما ينصرف الامر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في المقام فالامر بسقي الماء ينصرف الى التعجيل نظرا الى قضاء العادة به والامر بشراء اللحم ينصرف الى شرائه في وقت يمكن الطبخ للوقت المعهود وكذا الحال في غيرهما من المطالب فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف المقامات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف في الصيغة نعم لو اخر الى حيث يصدق التهاون في الامتثال دل العرف على المنع من تلك الجهة وقد عرفت ان ذلك ليس من الفور في شيء وانما هو تحديد لجواز التاخير على القول بالطبيعة او التراخي وليس ذلك اذن قيدا في الامر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب بفوات الفور ليقال بسقوطه ... على احد الوجهين بل لا ريب في بقاء الامر وانما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى مما اوجب الاتيان به ووجوب الفعل على حاله نعم لو كان هناك قرينة على ارادة الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث ايضا قوله ان الذم باعتبار يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الآية المذكورة على الذم فانه انما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه في ذلك لجواز حمله على ارادة التقرير حيث انه وقع الترك منه على جهة الاستكبار والانكار فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره به عليه واعترافه به ليقوم عليه الحجة في الطرد والابعاد فلا دلالة فيها على حصول الذم اصلا حتى يكون دالا على الفور وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التقييد ... كان الوجه فيه ان اذا للتوقيت فتقييد الجزاء لابد من حصوله في ذلك الوقت وان الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ويشكل الاول انه لا دليل على كون اذا للتوقيت بل لا يبعد حملها على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها اظهر والثاني ان يكون الفاء في قوله فقعوا الجزائية ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك مفاد الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على النحو المذكور بغير هذه الآية مما دل على ترتب الذم والعقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كآية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون لانه لولا ان الامر للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم استحقاق الذم حينئذ الا عند الفوات وفيه ان تأخير الفعل الى حد التهاون مستتبع مع العزم على ترك الفعل رأسا يصحح ترتب الذم عليه وان كان فعله اخيرا يبرئ الذمة وقد عرفت ان ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التأخير ... يمكن تقرير الاستدلال المذكور بعبارة اخرى وهو انه لو لم يكن الامر المطلق يفيد الفور لجاز التأخير والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بطلان التالي فلانه لو جاز التأخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة ويجوز التأخير ثم ابطلوا الوجوه الثلثة بالجملة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التأخير لا مع غاية ...

الوجوه المذكورة و يدل على بطلان الاول انه لا شاهد في المقام اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت و لا من الخارج ما يفيد ذلك و لو كان دليل على
التعيين لخرج عن محل الكلام و الثاني يستلزم التكليف بالمحال اذ مفاده المنع من تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف و الثالث فاسد بخروج الواجب عن كونه واجبا
لجواز تركه اذن في كل زمان و ما يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعا و بتقرير آخر لو جاز التأخير فاما ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني العزم على الفعل
فيما بعده او يجوز من دونه و الثاني بقسميه باطل اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شأن الواجبات التخييرية و ليس كذلك
اجماعا و اما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل و يرد على الاول انه ان اريد بالغاية المعينة و المجهولة بالنسبة الى المخاطب او الواقع فان اريد الاول اخترنا الثاني و
ان اريد الثاني اخترنا الاول لانا نقول بعدم جواز التأخير عن غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا و هو آخر ازمنة الامكان و لا يلزم فيه تكليف بالمحال و انما يلزم
ذلك لو وجب التأخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المص في الجواب عن الاستدلال و سيجيء الكلام فيه و على الثاني جواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فبكون
العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل و اما الثاني فبانه لا وجوب لخصوصية ايقاعه في خصوص شيء من الازمنة و انما الواجب نفس الطبيعة و لا يجوز تركها
و ان جاز الترك مقيدا بالزمان الخاص و لا منافاة قوله فلانه لولا ملكان الى آخر ازمنة الامكان كان الاولى ان يقول و الا لجاز التأخير الى وقت معين ثم يرتب
عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير الى آخر ازمنة الامكان ان اراد جواز التأخير اليه بحسب الواقع مع قطع النظر
عن تعيينه و لو بحسب الظن فهو مم و المفسدة المذكورة او غيرها مترتبة عليه و ان كان المقصود كون الغاية آخر ازمنة الامكان على حسب الظن به فمسلم و لا يترتب
عليه تلك المفسدة و لا غيرها لعلم المكلف بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة يتضيق به و قد نص جماعة بتضيق الواجبات المطلقة
كالنذر المطلق و نحوه بظن الوفاة بل الفوات و لو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يذم
تاركه على بعض الوجوه فهو يحيث لو ظن فواته بالتأخير عنه تضيق فعله و تعين الاتيان به قوله و لا عليه دليل يمكن ان يقال ان التأخير الى حد يفيد التهاون في
امر المولى مما لا يجوز في الشرع و لا في العرف حسبما اشرنا اليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت و الدليل عليه قائم و ليس ذلك من التوقيت في شيء و يندفع به الاحتجاج
المذكور قوله ما صرح بجواز التأخير ان اريد به التصريح بجواز التأخير على الاطلاق فهو مم اذ هو يفضي الى ترك الواجب و ان اريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة
فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض قوله و اما اذا كان جائزا فلا ضرورة كون الواجب نفس الفعل من اتى به من تقديم او تأخير فلا تكليف بالمحال من جهة
تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة و تجويز التأخير ليس تكليفا ليلزم التكليف بالمحال من جهته نعم ان توهم مفسدة في المقام
فهو لزوم خروج الواجب عن الوجوب لا لزوم التكليف بالمحال اذ مع تجويز التأخير لو اتفق له الموت لم يكن عاصيا التجويزه له ذلك و هو ايضا مدفوع بما مر من ان عدم ترتب
العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب و ما ذكره من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق في بعض الفروض و الا ففي كثير من الاحيان يحصل
الظن بالفوات مع التأخير و ح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت و قد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة
الى الامتثال في الفور فلا يجوز في جملة انه يحصل البراءة الذمة بجواز التأخير مشروط بمعرفة لا يتمكن منها المكلف فيحصل الامتثال في الفور و به يحصل مراد المستدل
بذلك يصح القول في ابتداء تمكنه من الفعل ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال و ليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه
المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور و لا وجه له فان عدم العلم باخر ازمنة الامكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطا بالعلم بعدم
كون ما اخر الى زمنه لكفاية الظن في مثله بل الشك ايضا في وجه نظرا الى اصالة البقاء قوله لانها فعل الله سبحانه اراد بذلك ان المسارع انما يسارع الى فعل يباشره
بيده دون فعل غيره اذ لا يعقل مسارعة اليه انما يسارع اليه الذي ياتي به فلا بد من ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب
مقام المسبب لكنه غير بين ان مجرد كون المكلف للمغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله
كما تقول سارعوا الى ضيافة السلطان و الى كرامته و الى انعامه و نحوها نعم يمنع المسارعة الى اداء فعل الغير و لا قاضي بارادته في المقام و ح يكون المسارعة
اليه حاصلة بالمسارعة الى اسباب شموله من ان يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور بالواسطة مقدور للمكلف فظهر بذلك ان هذا الوجه يشارك
الوجه المذكور فيما هو المدعى من غير التزام التجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المامور به سببا للمغفرة و انما هو باعث على
ترتب الثواب و الباعث على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فما
الامر يفيد الاية كونها مطلوبة على سبيل الفور و اين ذلك عن المدعى و القول بكون مجرد فعل المامور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الحبط
و التكفير و لا نقول به و يمكن دفعه بانه قد ورد سقوطها الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة و الحج و نحوهما فلا اختصاص لها بالتوبة و نحوها و ح
يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل و فيه ان مفاد الاية ح هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته و هو امر لا بملاحظة العقل ايضا و الظن
انه مما لا كلام فيه و ح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب و غيره كما ترى و يمكن القول بحصول التكفير بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من قوله
تع ان الحسنات يذهبن السيئات و يشير اليه بعض الاخبار فيصح القول بارادة مطلق المامور به من المغفرة و ذلك ايضا غير مقالة القائلين بالحبط و التكفير فانهم
يقولون بموازنة الحسنات و السيئات في الدنيا و يثبت للعامل ما عليه التفضيل بينهما فعلى هذا يكون ميزان الاعمال في الدنيا قبل الاخرة و هذا ليس كذلك
و سببية الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب مع الغض عن ذلك ففي قوله تع و جنة عرضها كعرض السماء و الارض كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة
الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال و الطاعات الموصلة اليها و ذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المامور به باعثا على الغفران
كلما او جزئيا و يندفع به ايضا ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعصاة لتكون مكفرة للذنوب و لا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن
هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكر اذ يعم العباد جميع ذلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل لو تم
القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه ليس في الاية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى فغاية الامر ان يفيد وجوب

الفور

قد يبعض فيمكن تنزيله على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه مع وضوح المنافاة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد تكون من فعل غيره سبحانه ان ارادة العموم في المقام يخل بالمقصود اذ كما يكون الواجبات سببا للمغفرة كذا الحال في المندوبات لشمول الاية المذكورة للواجبات والمستحبات وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه مما ورد من حبط السيئات وغفران الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها ومع حمل الاية على العموم يلزم حمل الامر بالمسارعة على الاعم من الوجوب والندب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول بحمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب والاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس بعيد في فهم العرف من التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستدلا بهاتين الايتين وغيرهما كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشرع ولو كانت مسوقة لذلك لكان تاكيدا لما يفيده اللفظ والتاسيس اولى منه قوله تعالى فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور ومنها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى اخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض للاخر في اداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل المراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا بد من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور واحدا قطعا فيصير ذلك قرينة بحمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان وقد يؤخذ الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما للمفهوم فيمكن تاخير الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التاخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وجعل ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص الزمان ماخوذا فيه فيتساوى نسبته الى الازمنة وما لا يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها وان وجب الاقدام على الفعل ولم يجز التاخير عنه في الصورتين الاولتين منها بل لم يصح مع التاخير في الاولى منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه اذا اداه وقت حلوله مع مطالبة الدائن بل يقال انه سارع الى اداء الصلوة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضيقها كما في صلوة الكسوف مع كون زمان الاية بقدر زمان الفعل فما قرره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكور بين الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان العرف قاض قد عرفت ان تحكم العرف انما هو في الصورة الاولى كما قررنا واما في غيرها فمن الظاهر بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق من غير اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان المتراخي ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يتم لو قلنا بدلالة نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور من الايتين المذكورتين فاي منافاة بين مفاد الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تاخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه المادة هو جواز تاخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافاة المدعاة لو سلمت فانما تتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التاخير مطلقا في صدق المسارعة ممنوع بل فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله فيه اشارة الى ايراد وجواب اما الاول فبان ما ذكر انما يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من ارادة الوجوب من الصيغة فكما يندفع المنافاة بما ذكر كذا يندفع بما ذكرنا واما الثاني فبان ذلك غير مصحح للاستدلال اذ دوران الامر بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم وجوب الفور كذا يستفاد من الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكر تامل قوله يحتج القائل بالتراخي الاستدلال هو التمسك بالاستقراء فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشايع الاغلب وانت خبير بانه ان اراد بكون كل خبر وانشاء غير الامر للحال ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر غني عن البيان وكذا الامر فان الطلب مما يقع في الحال وكلام لاحد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية والانشائية منها للحال فهو ممنوع كيف ونحو يضرب عمرو ويضرب من الاخبار ليس للحال وقولك فلان حر بعد موتي انشاء ولا حرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار وفعلت كذا على مذهب من يصحح الطلاق به وكذا الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمنى والمترجى والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايضا قوله قياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايضا تارة بحمل الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت فكما ان معاني تلك تقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر

قوله

قوله وبطلانه بخصوصه الخ اى عدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب اليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر في محله وانما ذلك لعدم
حصول الظن منه في المقام والا فبعد حصول الظن منه فالظاهر حجيته في الاحكام لابتناء الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام
الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الاحكام وعدم قيام دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فما الفرق بينهما محصل
ثبات لنبات المذكور وان المنشئ بانشاء الامر يعني الطلب للحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما يتعلق به الاخبار وساير الانشاءات
اذ يمكن تعلقه بالحال فاذا كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها الا انه مبني على
كون مراد المستدل ان ما تعلق به الاخبار او شيء تعلق به المنشئ بذلك الانشاء للحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بغير الحال ايضا وبه يبطل الاستدلال من اصله
حسبما قررناه قوله بان الامر قد يرد في القرآن ظاهر الاحتجاج المذكور افادة الاشتراك اللفظي كما هو ظاهره في كلام السيد لكن عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على
اثبات الاشتراك المعنوي بجعل استعماله في الامرين على الاطلاق على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وظاهر الاطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة
استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة اطلاقه عليهما والاول وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيد ومن
وافقه الا ان الظاهر ان الثاني مرضي عند السيد وغيره فحمل كلامه هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة او كلامه حسبما اشرنا اليه ينطبق عليه دليله الثاني ايضا قوله
ان الذي يتبادر من اطلاق الامر كانه اراد بذلك ان قضية الاستعمال انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل
على كونه حقيقة في المعنى الاعم اعني طلب الفعل مجازا في غيره اعني كلا من الخصوصيتين نظرا الى تبادر الاول وعدم تبادر شيء من الخصوصيتين لتوقف فهمها
على قيام القرينة وان اراد بذلك منع استعمال الامر في الخصوصيتين وانما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين انما يفهم
من القرينة الخارجية وهذا الوجه هو الذي سنظهره في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله الثاني وجواب المص مبني على
ما فهمه من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله ولهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان جوابه بالتخيير بين الامرين جواب بارادة التراخي فان المراد به كما عرفت هو
التراخي فليس ذلك معنى اخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا للكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما زعمه نعم لو قال بانه
بين وجوب الفور ووجوب التراخي امكن الايراد عليه بذلك وليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكي الاول من ابي بكر الرازي وابي الحسين البصري تفريعا
على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكي الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يمكن ان يق
ان ما ذكره مناف لما اختاره من دلالته على الفور اذ القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على الاطلاق ويمكن ان يق ان
القائل المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث سند الفعل اليه من الجهة المذكورة حسبما مر توضيح
القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني ايضا مدلولا ابتدائيا للامر او قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب
المفهوم في الفور فمقتضى الامر الفعل الامرين المذكورين فلا بد اولا من الجمع بين مقتضييه فان عصى فخالف الاول بقي الثاني والمص اختصر لبيان
المذكور والمذكور في النهاية يقارب ما قررناه حيث قال في بيان الحجة المذكورة ان لفظة افعل يقتضي كون المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور
ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع
بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعل اوجبنا في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام ان
الفور اما ان يلحظ قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على وجه الفور وان يكون على وجه التراخي او يلحظ قيدا للمط والوجهان اعتباران لحقيقة واحدة
او ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فيصح ان يلحظ قيدا للطلب وقيدا للمط والظ الاول اذ الفورية انما تستفاد من الهيئة ووضعها من قبيل وضع الحروف
فان الهيئات موضوعة للمعاني الناقصة الآلية الرابطية فكما ان الوجوب الذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسبما مر بيانه فكذا الفور على القول به فيكون
قيدا ملحوظا في الطلب بجعل معه مرآة لملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب اليه فالحدث انما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المفروض
المستفاد من هيئة الامر ان طلب للفعل وطلب للفور فالفورية بالملاحظة الاولى من حيث دلالة الهيئة عليه ملحوظة له ومرآة لا انه بالملاحظة الثانية ملحوظة
استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المط ايضا ولو لحظت اولا قيد المط كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من اول الامر كما هو الحال في
المطلوب المتقيد به ويلزم ذلك من تعلق الطلب بها ايضا الا ان ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فاما ان ينحل ذلك الى طلبين ومطلوبين
او يكون هناك طلب ومطلوب واحد متقيد بذلك من غير ان ينحل ذلك الى طلبين او مطلوبين فلا بقاء لطلب مطلوب الفعل مع انتفاء ذلك القيد والظ ان ذلك
مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة موجود او تبعا لطلب الفور بطلب الفعل نظرا الى ان المنساق من الامر في المقام هو كون الفعل مطلوبا مطلقا ثم الامر ان يقيد
الامر وجوب الفور ايضا وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند اخرين تقييده لكون الطلب والمط هناك شيئا واحدا حتى انه لو قيد به لفظا عد مجموع القيد والمقيد
شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق والاوضح في المقام هو الوجه الاول وان كان المنساق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء
القيد نظرا الى ان ما ذكر هو المفهوم من الامر عرفا لو قلنا بدلالة الامر على الفور فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المط الى امرين من مطلق الفعل وخصوص
الفور ولذا مع عدم امتثاله للفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالمفهوم منه عرفا كون مطلق الفعل مطلوبا للامر على كل حال وان كانت الفورية ايضا
مطلوبة سيما اذا فسرنا الفور بالتعجيل في حصول المامور به مط بان يفيد مطلوبية الفور متدرجا ولو بالنسبة الى الازمنة المتاخرة اذ ح يتعين فيه الوجه المذكور
من غير مجال للاحتمال الاخر وما ذكره في الحجة المذكورة من ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يعني ان مفاد الامر بحسب العرف هو كون الفعل مطلوبا من
المامور به مط مرادا منه ايقاعه سواء اتى به فورا ام لا يحصل به مطلوبية التراخي عن الفور او اتى به متراخيا فطلبه للامر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر
من ذلك انحلال الطلب المذكور الى امرين وعدم كون المط شيئا واحدا ليفوت بفوات القيد حسبما هو الظ فيما اذا ذكر القيد كما في الموقت فكان الوجه فيهما

اشرنا اليه من كون الفور في المقام معنى حرفيا غير ملحوظ قيدا على نحو قولك صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة وكيف كان فالمتبع
فهم العرف وهو الفارق بين المقامين فظهر ان ما ذكره المصنف من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات الفور على القول بدلالة الصيغة على
الفور ليس على ما ينبغي وقد عرفت شهادة العرف بخلافه قوله افعل في الان الثاني من الامر ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقب للامر متصلا كما مرت الاشارة
اليه وما ذكره من جريان الامر المطلق مجرى التصريح بذلك ممنوع بعد ظهور الاختلاف منهما في فهم العرف مضافا الى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما
قوله وبنى العلامة ره الخلاف ما ذكره راجع الى ما ذكره يرجع الى ما ذكرناه من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب مراتبها فيجعل الامر المطلق
المتعلق بالفعل الى ما ذكره من التفصيل والا فلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور مما وضعت الصيغة بازائه فمقصوده بذلك بناء المسئلة
على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع الى الاستصحاب او غيره ولذا فرع على ذلك قوله فالمسئلة
لغوية قوله وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اراد بذلك ان ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لا غبار عليه لكن لا ثمرة في ذلك اذ المقصود
في المقام تعيين احد الوجهين والا فتحصيل مفهومين ملزومين لطرفي الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبني على نحو خفاء الاصل
واورد عليه المدقق المحشي بان ما سلمه من صحة البناء ممنوع واستلزام المعنى الاول لما بني عليه ان كان ظاهرا الا ان تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر لاحتمال
ان يقول بالاول بناء على الوجه الثاني ايضا حسب ما قيل في الموقت من عدم توقف القضاء على الامر الجديد اذ احتمال القول الاول على الوجه الثاني بطل ما
ذكر من المبنى اذ لا يبتني القول الاول على الوجه الاول ولا يستلزم الوجه الثاني ويمكن دفعه بان مقصود العلامة ره كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة
بحسب اللغة انها هل تفيد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور او انها لا تفيد الا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا
قال ان المسئلة لغوية وح فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور مما لا ربط له بمدلول الصيغة حسب ما جعله محل
الكلام وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما اورده المص عليه من قلة الجدوى فان مقصود العلامة بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبنيا على تعيين
معناه اللغوي من الوجهين المذكورين ثم يرجع في التعيين الى العرف واللغة كما نص بقوله فالمسئلة لغوية مريدا بذلك بيان كون المرجع فيه العرف واللغة دون غيرهما
من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام ليرد عليه انه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لا بد من بيان مدرك الوجهين ليتضح بذلك الوجه
فيما هو الحق في المقام قوله ليس على القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة
فهم العرف فان وجوب الفعل في الفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد احدهما بالآخر سيما بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا ملحوظا تبعا وخصوصا
اذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مط فانه يلزم بقاء طلب الفعل فيكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة ان يقول
عليك الشيء الفلاني في اول اوقات الامكان محل منع كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية
في بقية المدة وهو خلاف المعروف بين هؤلاء في ظاهر كلامهم وانما حكى ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي من انه لا شك ان
الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل اذ لا يرتكب احد ان مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما عين الامر فكان معنى الصيغة ح انا افعل الفعل
في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فما يترتب على التوقيت يحل ظاهر فيه ولا مانع
من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالته عليه على وجه لا يتقيد به ذلك مما يتبع وضع الواضع
فاذا كان فهم العرف مساعدا عليه فاي مانع منه وقياسه على الامر فاسد لا وجه له وثانيا ان ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل في
اول ازمنة الامكان حتى انه لو فات الفعل في اول ازمنة سقط فات الفورية واما ان قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الامكان فيتدرج الفور
على حسب مراتب التاخير فلا يعقل كون تقييد المط به قاضيا بسقوط الواجب لفوات الفعل في اول ازمنة الامكان بل هو قاض بخلافه فما ذكره المص
من المبنى غير ظاهر فالتحقيق فيه ما ذكره العلامة كما اشرنا اليه وحيث ان المسئلة لغوية فلا بد من ترجيح احد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع الى اللغة
او فهم اهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوي حسب ما قررنا قوله ولا ريب في فواته بفوات وقته يريد بذلك بيان الحق في المسئلة دائرا على
المذكور بقيد التوقيت مع افادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته بناء على ما هو الحق في تلك المسئلة ولمن خالف فيه من خالف فانه يجري وجوه الخلاف
في المسئلة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها مجهولة فتبين بذلك انه على القول بدلالة صيغة الامر على الفور يكون الصحيح هو القول بفوات الوجوب عند فوات
الفور ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقت بفوات وقته وكونه محلا للخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تم
ذلك وليس بصدده بل هو فاسد قطعا فان الاجماع يكون ذلك معركة للآراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول فمجرد كون الفور مدلول الصيغة
لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى اذ ليس مقصد المص تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة ذلك بل بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما
تقرر عنده واتضح من فوات الموقت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه قوله فيجب بحصول المكلف بما [illegible] ورد عليه بان طلب الفور والسرعة
ان لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعين لم يكن قاضيا به في الصورة الاولى ايضا وان اقتضى التقييد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدال عليه خارجا كما اذا
دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول على توقيته فلا فرق
في ذلك بين الصورتين حسب ما قرره مضعفه اذ ليس مبنى كلام المص الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس الصيغة على ارادة ايقاعه في الزمان
الاول كان ذلك لا محالة مقيدا للطلب المذكور وحيث ان الطلب واحد يلزم منه التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت الا طلب الفعل في الوقت واما لو دل الخارج
على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول حتى يكون المط مقيدا بالوقت المفروض اذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المط بل الظ
من اطلاق الدليلين تعدد المط فيقتضي الفعل على اطلاقه مط والمسارعة اليه مط ايضا فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو بان الدليل

الخارج على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الموقت الذي ثبت التوقيت فيه من الخارج كان الامر على ما ذكره لان ما دل على وجوب المسارعة والاستباق
من الاخبار لا دلالة فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر بالمسارعة والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق
قاض بخلافه قوله والذي يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح في ذلك فان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاها على ما هو الحال في دلالته على
على الوجوب فالترديد الذي ذكره المصنف في المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتاخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ وليس
التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشيء هذه المسألة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب فلا اختصاص
لها بالاوامر اذ هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون ذلك قاضيا
بدلالته على ما يفيد ثبوت الاول على الثاني وانه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة واذا كان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه فهو من الاحكام المرتبطة
بالمبادي الاحكامية بل هو الصق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائي ويمكن ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل
بالملازمة بين الامرين فكما ان العقل قد يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن ورودها في الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد
حكم الشرع بثبوت حكم آخر لاستقلاله بالملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلي صرف وثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليهما ثبوت اللازم فاثبات
الملازمة بين الامرين كما هو محط البحث في المقام مما يستقل به العقل وان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم وملفقا من العقل
والنقل ولذا ادرجها بعضهم في الادلة العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسألة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة او ما
يستحق تاركه العقوبة كذلك ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان للترك كل منها دخلا في الاستحقاق المفروض ولا
الموسع ولو فرض موت المكلف فجأة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاق الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المأمور بها داسا في تمام الوقت المضروب وقلنا بوروده عليه
وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها كما سيجيء بيانه انشاء الله واما استحقاق الذم والعقاب على
ترك ذيها ويمكن الجواب بان المأخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يعم ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركه او ترك غيره وذلك حاصل
في المقدمة وبيانه انه لو بني على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام لشمول الحد حينئذ للمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذا جامع ترك احدها ترك الواجب
اذ يصدق على كل منها انه ما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه بل على ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المنساق
مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون تركه سببا للذم وعقابه لا ما اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من
دون مدخلية تركه فيه وهو ظاهر ويمكن دفع ذلك بان تارك المقدمة مستحق للذم والعقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها بعث على استحقاق
الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء الى ترك غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم وانما يكون مجامعا للترك فعل آخر يستحق
الذم او العقوبة على ترك ذلك الفعل فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل للذم او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون
ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى
ترك فعل آخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتب ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور تبعا للترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه
وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور لوضوح انه لا يعرف ان الواجب ما يذم
تاركه بمعنى اذا جامع ترك بعض الواجبات وان صح الحكم المذكور في لسان العقل لانه خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخيران فالظاهر
اندراجهما في الحد والوجوب في احدهما نفسيا وفي الآخر غيريا فالواجب الغيري ايضا مما يستحق تاركه الذم والعقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى ترك
غيره فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه له لا لاجل ترك الذهاب من حيث ذاته بل من حيث ادائه
الى ترك الحج فهو عاص بمخالفة الامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة كما سيجيء بيانه انشاء الله
تعالى ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيء زمانه اذ حقيقة العصيان مخالفة الامر وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان
المضروب له كذا يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعين لاداء الفعل اذا تعلق الوجوب به عند ترك مقدمته فيكون
عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لابد في تحقق المخالفة بحسب الواقع من حصول سائر شرائط التكليف بالنسبة اليه في وقت الاداء واما
اذا حصل هناك مانع آخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان عاصيا من جهة التجري وهو امر آخر ثانيها ان
الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه
عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين
ان الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدمته اذ المفروض توقف وجوبه على وجوده ولذا لا تأمل لاحد في عدم وجوب مقدمته ولا يتعلق الوجوب بذيها قبل
حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب بها وقد ظهر مما بيناه ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها
الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها وان كان مشروطا لوضوح ان الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى
جميعها وقد ظهر بذلك ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض به حد المشروط جمعا والمطلق منعا
وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول فجعلوه من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه
ثم لا حاجة الى تقييد الامر والواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء في ذلك بظاهر الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون اطلاق الواجب عليه على

والعقوبة فلا يكون باعثا على استحقاق دون

سبيل

في بيان اقسام الواجب الى الاصلي والتبعي والنفسي والغيري

سبيل الحقيقة ايضا ولا يذهب عليك ان اطلاق الواجب عليه ح ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال تلبسه به فيراد كونه واجبا عند حصول شرايطه وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم تكن تلك الشرايط حاصلة عند الاطلاق كما تقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة الاسلام فان المقصود بذلك وجوبهما عند وجود شرائط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق فاذا تعلق الامر بالواجب المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الامر حال اطلاقه في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كذلك لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر اطلاق الامر في المطلق اطلاقي حاصل من ظهور الاطلاق لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في ساير الاطلاقات ومن البين ان تقييد ساير الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل التجوز وان امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرائط لا يزيد على تقييد المامور به لذلك ومع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان لفظ الواجب قد تحرر بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكر القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المص وجماعة ثم انهم قسموا الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظاهر ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في المدلول اللفظي وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا لنفسه والغيري ما يكون مطلوبا لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا يرد في المقام كون الواجبات المامور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الاخروية والدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر وسيلة الى ما هو مطلوب في نفسه كسائر الاسباب الموصلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه والواجب الغيري هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخرين فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين كل منهما مع كل من الاخرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات وقد يحصل من ذلك وجوب العزم بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع لوجوب الغير وان من قبله وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس فيه الا استحقاق عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا نسب الى الواجب المفروض كان استحقاقه من جهة ادائه الى ترك الامر بل الظاهر ان هناك عصيانا واحدا بالنسبة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا ترك الواجب واتى بالمقدمة او تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى الواجب والاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة للعصيان وهي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون استناد العصيان الى سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر بالكل او اصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائه الى اداء الكل فلا عصيان اصالة الا في ترك الكل ولو فرض تعدد المعصية فلا ريب في كون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المقتضية لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع على ترك نفس الواجب فاتى شرائطها وكثير من اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما تخيله بعضهم من بعض ترتب استحقاق عقوبة مستقلة على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية والشرعية لها فانها اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل شرعا على استحقاق العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب للامر سواء كان ذلك مطلوبا بالنفس ولغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا كان الخطاب به تبعا لاشتراكه مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصا بالتفصيل بين الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق بين ما يتعلق به الخطاب اصالة او تبعا اذ الفرق بين الوجهين انما هو في مدرك الحكم دون الحكم نفسه فان الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب اصالة وفي التبعي مدلوله بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا في ذاته لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان لا ينفك عن الواجب ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه التبعية والمجاز ولذا لا يقتضي اطلاق الامر ح بجواز ترك اللازم نظرا الى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه ووجوب الفعل على الوجه المذكور ليس من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج

في بيان ان الواجب الغيري لا يمكن ان يترتب على تركه استحقاق الذم بملاحظة ذاته

في بيان اقسام الفعل ... بعضها ... وبعضها [illegible]

x

الفعل

الفعل من جهته في الواجب لا على سبيل التوسع فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب بالغير و ذاك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وقد ظهر بما ذكرناه ان عد الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب وجعل الواجب على ذلك الوجه واجبا على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق رابعها ان المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة للوجوب وقد تكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في شرائط العقل بالنسبة الى العبادات وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد تكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه على القول بخروج الفرد الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر واضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فان تحصيل العلم باداء الواجب واجب ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك وهو ظ وايض ينقسم المقدمة الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا المقدمة قد تكون سببا وقد تكون شرطا وقد تكون مانعا وقد تكون معدا والاولان مأخوذان في حصول الواجب بوجودها والثالث عدما والرابع وجودا وعدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من وجوده وعدمه في الوجود فيؤخذ كل من مفهومي الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود وقد يخلف السبب سبب اخر فلا يلزم من عدمه العدم وقد زاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته ليحترز من ذلك وانت خبير بان اقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل من وجود المانع واما ما يكون بفقد الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايض فالتحرز به عن قيام سبب مقام اخر غير ظاهر ايضا اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حين يكون قيام السبب الاخر مقامه خارجا عن مقتضى ذلك السبب لوضوح ان اللازم قد يكون اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة للمقتضي والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ما اصطلح ارباب المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظ في عدم اندراج احدهما في الاخر وقد اورد ايض على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست مقتضية حقيقة لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في الحد المذكور الظاهر في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فان السببية ح انما تكون بين العلم باحدهما والعلم بالاخر دون نفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للاخر لا يستدعي كون احدهما علة للاخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة ومعلولا او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الاخر فهو معرف لوجوده مع انتفاء العلية بينهما ويرد على تعريف الشرط بان كثيرا من الشروط مما يخلفه شرط اخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايض فالشرط الواقع جزء اخر العلة التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هناك انما هو احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بان الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزمه الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الاخر فلا يلزمه الوجود فلا يندرج في الحد المذكور نعم قد يورد عليه بصدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظ انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع تارة بخروج ما مر من بعض الموانع مما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزء اخيرا للعلة التامة ويدفعه ما عرفت واخرى بان الضد من الموانع وقد يكون ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقصود من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه الوجود وان اتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في حد المانع يقتضي البناء عليه في حد الشرط ايض وهو مما يقطع بفساده والاولى ان يكون الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها انه لا اشكال في اطلاق الواجب بالنسبة الى اسبابها اذ لا يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرائط ونحوها فالذي نص عليه غير واحد من المتأخرين ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وفي كلام السيد ره لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق او التقييد فعلى هذا اذا لم يثبت احد الامرين اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان ثبوت وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة اللفظية او غيرها من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مطلقا او مجملا فهذه وجوه ثلثة احدها ان يكون الوجوب ثابتا من غير الدليل اللفظي وح فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظ التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام العبد انتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا دلالة للعام على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل اخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحتمل الانصراف اليه بين الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض مقدماته ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتى يقع بعدم انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفته من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بيناه ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر الثابت من الاجماع او العقل هو ما يعم الامرين سواء كان ذلك وجوبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود الاطلاق في المقام اذ الاصل المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظ الاطلاق اللفظي الى ان يثبت التقييد واما عدم وجود الاطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان اقصى ما يفيده الدليل

المفروض

المفروض وحصول الوجوب مع وجود ذلك القيد اما مع انتفائه فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف فالاصل عدمه وذلك ظ ولا فرق بين
ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما لم يحصل من اول الامر والقول بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد لما عرفت ان الامر المستصحب هو ما يقبل البقا
وبين ما لا يقبله ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصّل في محله وثانيهما ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا اوضح
فان كان ما يشك في كونه شرطا للوجوب مما يشك في كونه شرطا للوجوب ايض فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل الاطلاق الوجوب حسبما سيجيء في
الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا باليقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فقضية الاصل البنا على فراغ الذمة لعدم ثبوت
الاشتغال مع انتفائه وكذا لو فرض التمكن منه اولا ثم انتفى عدمه واستصحاب الاشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ومن ذلك
ظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجودها او تعين وجوبها وثالثهما ان يكون اللفظ مط وح فلا اشكال في كون الوجوب المتعلق به
مط ايض اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية اطلاق اللفظ اطلاق الوجوب وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منهما ولا
اظن ان احدا يتأمل فيه نعم قد يتراءى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما
بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ يتوقف على قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشيء
من الظواهر وح فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق الامر لوضوح قضاء اطلاقه باطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد
انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى الحق وان حملها جماعة على ظ ما يتراءى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق
المامور به وعدم اجماله اما ان لا يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى
الاول لا اشكال في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظ اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسبما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين
بخصوصه فلا اشكال ايض في الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين المذكورين من دون
علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دارت المقدمة بين كونها للوجوب او الوجود فهل هناك اصل
يقتضي البناء على احد الوجهين او لا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظ القواعد هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى
مقدمة الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف
التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل
على الوجوب لما عرفت فينتفي بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر قاض بتقييد المامور به ايض بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق
بين ورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد والمرجوح بملاحظة ظ اللفظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل
عليه لا نرى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا اخر وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر
ذلك فنقول تنزيل كلام السيد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الامر في المقدمة
بين الوجهين المذكورين لا بد من التوقف بالنسبة الى غير السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من رد استدلال المعتزلة فان اقامة الحدود مما يعتبر فيه اذن الامام
في الجملة لكن لم يقم دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم باحد
الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمات فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي
بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مقسوم لمفهوم الموضوع لا انه حكم من احكامه ويصح لذلك اسناد الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم
يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في لوازم الوجود فالظ انه لا كلام ايض في وجوبها على الوجه المذكور
فما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا الى عدم امكان انفكاك الواجب عنها الا من جهة ادائها الى اداء الواجب وتوقف وجود الواجب
عليها فلذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكل هو عين القول بعدم وجوبها مط اذ وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يتوهم
من كلام المنكر لوجوبها انكاره ذلك اصلا اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة في شيء كما عرفت مما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على حقيقته
وان المنكر لوجوبها مط ينكر ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايض في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها
على سبيل الاستقلال كوجوب بها لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا يحوم حوله
ريب وشبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ليدل عليه مع غاية وضوح ان ذلك هو المستفاد مما ورد من الادلة على الوجوب فيكون ذلك
هو مقصد القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب وعدمه على القول الاخر وفرع عليه ايض
استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وايد ما اسند اليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء
على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمته ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان
فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره غير متجه فان اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد
انما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لماهية العبادة وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب ولا نعم هناك
فرق بين النهيين من جهة اخرى لا يترتب من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيأتي بيانه انش تع وايض لو سلم ذلك فكون
المستدل المذكور قائلا به لذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مط ويجري في الدعوى المذكورة على فرض تسليمه لا

البعض

ومنها هل [illegible] ... العلاج كغيرها مطلقة ... [illegible]

يقضي بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايضا مضافا الى ان ما ذكره لو تم لقضى بكون النهي المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب عقاب مستقل
على ترك الواجبات الغيرية ومن الغريب نص الفاضل المذكور بكون النزاع في المقام في الوجوب الاصلي التبعي حيث قال واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان
يقول بوجوبها غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة
في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب به اصليا ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرة
التي ذكرها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري التبعي فليس عدم ترتبها عليه بديهيا ولو سلم ظهوره فليس باوضح من فساد القول بوجوبها
النفسي الاصلي فان فساد ذلك ينبغي ان يكون ضروريا فالايراد عليهم بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على
هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلا عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكر من ان ترتب العقاب عليه مما يتفرع على كون الخطاب
به اصليا قد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب مما يترتب على ترك الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كذلك كما مرت الاشارة اليه واما
الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت الحال فيه فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع
الحرام على كون الوجوب نفسيا حسبما يجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب
نفسيا عقليا لازما للامر بذي المقدمة بان يكون هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر والاخر بلسان رسول الباطن قال والى
هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب المقدمة وهذا ايضا في الوهن كسابقه وما ذكر من ان استدلالهم الآتي ناظر الى ذلك كانه اراد به الاستناد
الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يوهم ذلك ولا دلالة فيه على ما ذكره اصلا كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى وكيف يعقل تعميم النزاع فيما ادعاه
مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى
الضرورة يبعد حمل كلامهم على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع
منه لو اتى بها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما مر بيانه بل لا يبعد القول بتفرعه عليه حتى على القول بعدم
الوجوب ايضا نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل يصح قصد التقرب من اجلها وليس ذلك قولا باستحباب المقدمة مطلقا بل اذا اوقعها على الجهة الخاصة كما ان المباحات
بل المكروهات ايضا تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على فعلها حاكيا له
عن الغزالي انه لا طائل فيه لان القول بالاستحباب ففيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب عمل فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه
فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كذلك لانه لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدمة ولا حاجة الى التمسك
بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مطلقا فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد الى ما ذكره ضعيف جدا ثم الظاهر انه لا اشكال ايضا في عدم
كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزئه ولا خارجا لازما بحيث يفهم من مجرد اللفظ
الدال على وجوب شيء وجوب مقدمته حتى يندرج في الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز الانفكاك بينهما بحسب الجهل بالترتب فيه فالظاهر ان القائلين
بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده ليس في شيء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقولة في المسألة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من
دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسألة في خصوص الوجوب الاصلي الا بان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على
وجوب مقدمته ليكون الخطاب بها خطابا بها اصالة لكنه قد عرفت فساد ذلك ايضا لا ينبغي ان يكون ضروريا فتنزيل كلماتهم على ارادة ذلك كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله
بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا يترتب على
على تركها عقوبة مستقلة حسبما عرفت وتعلق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا
يخفى فالحق في تحرير محل النزاع في المسألة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل الى
ذيها ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى
اللابدية الماخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مطلقا وهو المختار واليه ذهب المعظم من العامة والخاصة
بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المصنف وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من
المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسي ايضا وقد حكى الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم
وجوبها كذا حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولا وحكي عن المنهاج ايضا حكايته لكنه لم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المصنف على جهالة القائل
ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه في النهاية عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كذلك كما بينه المصنف بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب
المطلق مطلقا كما لا يخفى على من لاحظه وهو من الامور الواضحة حيث لم يجعل موردا للتأمل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والعضدي
وفي كلامه ويحتمل ضم السبب الى الشرط الشرعي ان ثبت الاجماع على وجوب الاسباب او كان القائل ذاهبا اليه والحاصل انه يدور الامر في التفصيل المذكور بين الامرين
خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول غير معروف في اقوال المسألة الا ان ظاهر العلامة في النهاية حكايته عن جماعة هذا وقد يتخيل
لثمرة النزاع في المسألة امور منها انها تثمر في النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول
بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد يشكل ذلك بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب
في النذور وغيرها الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير ثم لو صرح بارادة الاعم صح ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسألة

الامور

الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسئلة في عداد مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء
على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا اصليا وقد مر ان دعوى وجوبها كذلك موهونة جدا
بل لا يعرف قائل به اصلا او وجوبها الغيري كما هو مذهب القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث انه تركها نعم يترتب
الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص كما مر ولا يتفاوت الحال بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة
بحيث يقضي بصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايضا بخلاف ما لو
قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات
على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هي غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان الحاصل
من جهة ترك الفعل المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به من حيث
ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات
المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر منزل على
غير المعاصي الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة
بها على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع حينئذ من تعلق الاجارة بها فيصح العقد و
الاجرة المعينة بازائها نعم لو حصلت له الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات
واتى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول لا عن غيره لما عرفت من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون
الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير فان المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها
موصلة الى الواجب والحاصل ان اقصى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل ولعل الاظهر الوجه فيه بملاحظة خصوص
ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات ثم ان الثمرات المذكورة على فرض ترتبها على المسئلة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة ليكون من ثمرات
المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الثمرة الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهي
بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء حينئذ باداءها في ضمن الحرام وفيه ان المقدمة ان كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها
مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدمة اعني التوصل الى الواجب ضرورة
ان حصول التوصل امر عقلي وعادي حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة ومحرمة ومع حصول التوصل بها يصح الاتيان بذي المقدمة من غير حاجة الى اعادتها
لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغني عن الواجبة فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة المذكورة بين القول بوجوب المقدمة
وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في اداء ما هو المقصود من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا
قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة ايضا كما هو المختار واما على ما ذهب اليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا اشكال اصلا ومنها لزوم كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول الضد الاخر لوجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن
البين ان رفع المانع من جملة المقدمات فلو كان المامور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذ لا يجتمع
بحال تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه فلا يتعلق التكليف بفعله لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وبقضاء النهي في العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة
بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده كما سيجيء بيانه في كلام المصنف ره فيسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررناه و
سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعم والتحقيق ان يقال ان النهي المتعلق بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضي بالفساد حسبما سنقرر الوجه فيه انشاء الله تعم ولا مانع من
من اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية في بعض الوجوه كما سنفصل القول فيه انشاء الله تعم نعم لا يبعد البناء على فساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هي الباعثة
على ترك الضد الواجب كما يأتي بيانه انشاء الله فيتم جعل ذلك ثمرة للخلاف في المسئلة ومنها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها امر
اصلي يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغاية توقفت صحة الاتيان بها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة قضى الامر بالغاية
بالامر بمقدماتها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القرآن فان اقصى
ما يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب باحد اسبابه الموجبة له فلا دليل يتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا
بوجوبها صح الاتيان بالطهارة لاجلها لرجحانها اذن كذلك نظرا الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق بين الغاية المذكورة وسائر الغايات
التي تعلق الامر بالطهارة لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وههنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك
وجه الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان
في الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لا بد من الاتيان بها لسائر الغايات التي ثبت رجحان الطهارة لاجلها حتى يصح الطهارة ما لو اوقعه
ويجوز له الاتيان بتلك الغاية وفيه ان الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة مرجحة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمة الواجب كما مرت
الاشارة اليه ولذا قلنا بترتب الثواب عليه اذا اتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا وذلك كاف في رجحان الاتيان بالمقدمة
للغاية المفروضة نعم يتم ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه قوله مع كونه مقدورا له قد يتوهم
ان قوله مطلقا يقضي بخروج الواجب المشروط عن محل النزاع مطلقا ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالنسبة الى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدماته فلا

يكون

يكون الامر بالشئ مع عدم القدرة على مقدمته مطلقا لا يحتاج في اخراجها الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مطلقا ليس لاخراج الواجب المشروط بل المقصد منه بيان تعميم اعتبارات الامر ومقابلاته بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا للمفاد الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدوريته المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها او فيه مع ما فيه من التكلف انه يلزم ح اندراج غير المقدورة من مقدمات الواجب المشروط في العنوان مع خروجها عن محل النزاع والواجب بان اطلاق الامر بالشئ انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه ففيه ان ذلك انما يجري بالنسبة اليها فلا حاجة الى التقييد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وساير مقدمات الواجب المشروط وقد يق ان المراد بالاطلاق في المقام هو اطلاق الوجوب بحسب ظ اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدمته وحيث ان تقييد الواجب عقلا منحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب بحسب المصطلح لاطلاقه اذن بحسب العقل والنقل وهو كما ترى موهون من وجوه شتى وقد يوجه ايضا بان مقدمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة فالتقييد بالمقدورية من جهة الاحتراز عن تلك المقدمة اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يق مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مطلقا لا دائما وانت خبير بما فيه من التكلف كيف ولو لم يكن اعتبار اطلاق الامر به كافيا في الدلالة على اعتبار بقاء الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقائها لصدق كونها مقدورة في الجملة بعد تعلق القدرة بها فالاولى ان يق ان التقييد المذكور لاخراج الافراد والانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غيرها مقدورا عليه لاطلاق الامر بالفعل ح فلا يقضي اعتبار اطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالفعل ح فلا يقضي بالشئ على وجه الاطلاق لا يقضي بوجوبها فالامر بالشئ مطلقا على القول بوجوب المقدمة انما يقضي بايجاب النوع او الفرد المقدور من دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مطلقا وان اكتفي بها في اداء الواجب على فرض حصولها فظهر بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح في ذهابه الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سواء كانت شرطا او سببا وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي وظ كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظ منه ارادة الوجوب بالمعنى الذي بيناه لا مجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شئ حسب ما مر بيانه فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب عليه عقاب مستقل على ترك الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان يمنع مانع ظ كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العادية مما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير خرق للعادة كما اذا قارنه عدم الشرط او وجود المانع الذي يمكن حصوله على النحو المعتاد قوله وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب مطلقا وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران الامر عنده بين كون الواجب مطلقا بالنسبة اليها او مقيدا وذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت اطلاقه بالنسبة اليها كما هو محل النزاع في المقام قوله وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظ ما يتراءى من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان الامر المتعلق بالفعل مطلقا وما احتج به من تعلق الامر بالشئ تارة مطلقا واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شئ من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو تم ما ذكره لجرى بالنسبة الى غير المقدمة ايضا اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمين فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشئ على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على اطلاقه ولم يقيد بوجود مقدمته فاما ان يق بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان قضية الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا الاصل عدم وجوب المقدمة الى ان يثبت وجوبها وضعفه ايضا ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين تقديم حال الاطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ تلك من الاصول الفقاهتية واصالة عدم التقييد من الاصول اللفظية كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شئ من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت فيما مر امكان توجيه كلام السيد بما لا ينافي المش وكانه الاظهر فان ما يتراءى من ظ كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجري عليه في شئ من المطالب الفقهية والالتفات اليه في المسائل المتداولة قوله انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل الاصول فجعله حجة في المقام غير متجه سيما على طريقة المصنف ره قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عندنا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضا فالاستناد فيه الى الاجماع محصلا او منقولا غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد قوي في المقام وقد يستدل عليه ايضا بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب وليس التوصل بالشرط واجبا لما دل على عدم وجوبه كما سيجئ فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وهنط اذ المسلم من وجوب التوصل الى الواجب هو تحصيله والاتيان به في الخارج واما فعل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط ايضا وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب المقدمة ان تم جرى في السبب ايضا فيزاحم الدليل المذكور الا ان يق ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبرا في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما في السبب او لا كما في الشرط وقد يراد به ما يتحقق به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب ح فاذا خص الدعوى بالثاني كما هو الظ من العبارة لم يجر في الشرط الا انه لا حاجة ح الى التمسك بما دل على عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يق بجريانه بالنسبة الى الشرط ايضا اذا وقع جزءا اخيرا للعلة لايصاله اذن الى الفعل ح فيفتقر التمسك به لوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظ تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلق

القدرة

القدرة بها نظرا الى اعتبار القدرة فى التكليف كانه للاشارة الى عجز ذلك عن قوله مع المسببات لا بملاحظة الى عدم اقترانها بالقدرة بها بملاحظة نفسها فلا حصول
القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو لوحظ عدم حصول القدرة على المسببات مط كما يتراى لاحد من ظاهر الاطلاق لم يتجه التمسك بالاستبعاد لوضوح
امتناع التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز تعلق التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز بها مط لا وحدها على ان ذلك بعينه
هو الوجه الثانى فلا وجه لتكراره هنا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك فى كون المسببات مما يتعلق القدرة بها ولو بتوسط الاسباب و
القدرة المعتبرة فى تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة للمكلف بالذات او بواسطة الغير فاى استبعاد اذن فى تعلق الامر
بها وحدها بمعنى من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام فى المقام واما ايجادها وحدها اى بشرط ان لا يكون معها اسبابها فلا شك
فى استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاى حجية فى مجرد استبعاد العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر
بالاسباب مع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان القدرة على المشروط غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد ايضا تعلق التكليف
به وحده فيكون الدليل المذكور على تقدير صحته قاضيا بوجوب المقدمة مط لا خصوص السبب كما هو الملحوظ فى المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها هذا الوجه
كما ذكره جماعة عمدة ما احتجوا به على وجوب الاسباب وهو كما ترى بعينه نفى المقدمة السببية وانما خصها مقدمة الواجب فى غيرها اذ مع عدم تعلق الامر بالمسببات
لا تكون واجبة حتى يظهر الحال فى مقدماتها وارتباطها ما ذكروه بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ظاهر الامر المتعلق بالمسببات
مكان ايجاب المسببات فى الظاهر قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور موهون جدا من وجوه شتى اما اولا فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق
الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهى السلسلة الى الواجب تعالى واما ثانيا فلان اقصى ما ذكر انها مع انتفاء اسبابها تكون
ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة وذلك لا ينافى تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالاختيار
لا ينافى الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف ولو صح ما ذكر لقضى بعدم
جواز تعلق التكليف بشئ من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببه القريب
نفس الارادة والاختيار وما لا يكون كذلك غير ظاهر فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا كان خارجا عن محل البحث لوضوح كون الاختيار
من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاى فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح حصول الفعل فى الصورتين عن اختيار المكلف كان
الوجوب او الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار فى الصورة الاولى فكذا فى الثانية واما ثالثا فباختيار تعلق التكليف بها فى حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع
وجودها بشرط انتفاء اسبابها لا فى حال عدمها لجواز الاتيان بها فيقصد بذلك على الاتيان بمسبباتها حسب ما ذكروه من جواز تكليف الكافر بالفروع فى حال
الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المصنف بقوله لان المسبب وان كان القدرة لا يتعلق بها ابتداء اه وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق
القدرة بالمسبب بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل معترف بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين
ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف فى جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر فى جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها الخ
لا يخفى ان قضية ما ذكره وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب الى مسبباتها فى التكليف والقول بتعلق التكليف بالامرين يندفع الاستبعاد المدعى
فى تعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسب ما ذكره فى الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان المقصود
من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات فى التكليف فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات فى تعلق
التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة مط وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب فى التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات
الى الامر باسبابها حسب ما نسبناه الى القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسب ما اخذ فى الوجه الاول
ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من ظاهر ان الاستبعاد فى تعلق التكليف بالمسببات
مط فقال انه لا استبعاد فى تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد فى حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه كما
لم يقم دليل قطعى على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظنى ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين اه لوضوح ان دفع الاستبعاد
من تعلق الامر بالاسباب معا لا دخل له بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد يتكلف فى تصحيحه بجعله اشارة الى ما ذكر ولا من دفع الدليل القطعى على عدم تعلق
المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعى على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى
ويمكن توجيه العبارة بارجاعها الى دفع ما ادعى اولا من الاستبعاد بان يقال ان مقصوده من ضم الاسباب الى المسببات ضمها اليها فى التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق
التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب هى المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها ان يتعلق التكليف
بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها فى التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب
مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا هو مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذى يقتضيه الاستبعاد
المزبور عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثانى فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها بملاحظتها على الوجه
المذكور وذلك لا يستدعى تعلق الامر باسبابها ايضا لامكان وقوع الامر بها على الوجه الثالث بان يكون المسببات مامورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها
من غير ان يكون الاسباب مامورا بها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضى ازيد من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها وقد يستدل على
تعلق التكاليف بالاسباب دون المسببات بوجوه اخر منها ان كل ما يتعلق به التكاليف من افعال المكلفين ولا شئ من المسببات بفعل للمكلف وانما هى امور تابعة
للفعل الصادر منه من الحركات الارادية الحاصلة بتحريك العضلات حاصلة عند حصولها من غير ان يباشر النفس ايجادها فلا يكون شئ متعلقا للتكليف

ومنها ان المكلف به بالتكاليف المتعلقة بالافعال ليس الا ايجادها في الخارج لا وجودها في نفسها اذ ليس الوجود من حيث هو هو فعلا للمكلف بل التكليف به يرجع في التحقيق الى
ان ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب او يكون ينتسب الايجاد الى السبب ينتسب اولا وبالذات والى المسبب ينتسب ثانيا وبالعرض او ايجاد اخر غير ايجاد السبب
لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هنا الا تاثير اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعين الاول فيكون الامر بالمسبب عين الامر بسببه
لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض يكون متعلق التكليف
في الحقيقة هو السبب ومنها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به وانما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل او في الان الذي بعده واما
قبل حصول ما كلف به فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح نقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المامور به اما ان ينقطع التكليف بالمسبب
او لا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب واجبا ولو بالنظر الى العادة فلا يكون قابلا لتعلق التكليف
به اذ من شرائط التكليف كون المكلف به جائز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعين الاول وذلك قاض بكون المامور به في الحقيقة هو ما اوجد من
السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق التكليف من فعل المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة
فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهتها المدح والذم فان اريد بفعل المكلف المأخوذ وسطا في الصغرى
الاول فكلية الصغرى مم ومعه لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى مم وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التاثير ان الايجاد الحاصل
من المكلف ابتداء تاثير واحد فمسلم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تاثير اخر اما من نفس السبب تاما بكونه علة فاعلية لحصول
المسبب ومن المبدأ الفياض وعلى ان قلنا بكون الاسباب العادية علل اعدادية وعلى التقديرين يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه
وان لم يكن مفيضا لوجوده ابتداء او مطلقا اذ لا يعتبر في جواز التكليف ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة بل يكفي فيه كونه
فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا له كما مر وان اريد به وحدة التاثير في المقام مط فهو بين الفساد فانه ان فلابد يكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى
انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق موجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة و
ان قيل بعدم تعلق الايجاد به منفردا بل به وبسببه معا فهو ابين في الفساد كما يقال من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج
مباينا له ومن المستبين في اوائل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتاثير واحد شخصي متعلق بهما لتوقف كل من فعلين مختلفين
كل على تاثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق بجزء الرقبة مثلا غير التاثير
المتعلق بزهوق الروح فكيف يتحقق حصول الامرين بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التاثير المتعلق بالاخر ومنوطا
به في العادة وان حصل التاثير الثاني من مؤثر اخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين المذكورين وفي الجواب عنهما
ثم مع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكاليف يمكن ان
يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا وح فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف حقيقة دون الاخر
نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسببات وحدها مع اسبابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعى من اتحادهما في الايجاد فيكون الامر بايجاد المسبب
امرا بايجاد سببه ايض لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايض فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق
الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفاته الى حصول الاخر معه فمطلوبية الايجاد من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى
فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الامر بحسب الواقع وكان المط نفس ذلك الايجاد صح بملاحظة ذلك اسناد التكليف
الى ذلك الامر الاخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب على النحو المذكور ونظيره ما مرت الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد
عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث اولا انه لا دليل على توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به بل لو قيل بحصول الامتثال لو اتى بسببه المستلزم له في
العادة نظرا الى ادائه الى اداء المط لم يكن بعيدا اذا لم يحصل هناك ما يقضي بتخلفه عن المسبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من
حيث ادائه اليه وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزل على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع
من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب في ما ذكر من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون الاستدامي
اذ لا مانع من القول ببقائه الى صدور الفعل منه لعدم صدق الامتثال قبله فتم قوله لان تعلق الامر بالمسبب نادر ولما كان مراد القائل بتعلق الامر
بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظ كلامه اراد المص بيان قلة
الثمرة في المسئلة فليس هناك فرق يعتد به بين القول باختصاص الوجوب بالاسباب او المسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون الاوامر الشرعية متعلقة
في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصلوة والصوم ونحوها وتعلق الامر بفعل توليدي للمكلف على فرض ثبوته
نادر قوله واثر الشك في وجوبه هين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة الملزمة فان ذلك هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر
متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهمه من اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار
بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر كما كان مختار المص ملفقا
من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي الملازمة عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة واثبات الثاني بقوله ولا يمتنع
تصريح الامر فجعل كل من الوجهين دليلا مستقلا على المط كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل في سياقها ما ينبئ
عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ اقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي
الدلالة

الدلالة

اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة بين ايجاب الشيء لايجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل اه فلو كان هناك ملازمة عقلية
بين الامرين لامتنع عند العقل تصريح الامر بعدم وجوبها لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه اولا انه لو تم فانما يتم في دفع اللزوم البين ولو كان
بمعناه الاعم واما اللزوم الغير البين المفتقر الى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل للانفكاك بينهما وتجويزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد
جوازه بحسب الواقع وتوضيح المرام انه ان اريد بجواز التصريح بجواز تركها ادراك العقل لجوازه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ثم كيف وهو اول
الدعوى وعين محل النزاع وان اريد به تجويز العقل في بادي الرأي تصريحه بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب الواقع وان اريد به امتناع التصريح بعد ملاحظة نظر العقل فالملازمة ثم
لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبنيا على جهله بالحال وثانيا بالمنع من جواز تصريح الامر بجواز تركها كيف
كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها ومعلوم ان المانع من ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فلا يخلو تصريح المص بذلك بتصحيح
الشارع بل بعموم غيره فبين كلاميه تدافع بين والتحقيق ان يقال انه ان اريد بجواز تصريح الامر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى اذ
اقصى الامر ان يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وان اريد بجواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فهو ثم بل من
البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة اذ جواز تصريح الامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الاطلاق كما
ان افادة الظواهر ثبوت مدلولها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنية اللفظية وغيرها عليه وبالجملة ان استلزام ايجاب الشيء وجوب مقدمته ظنا
فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنيا لم ينهض حجة في المقام لعدم اندراجه في الدلالة
اللفظية التي يكتفى فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية ثم ان الدليل المذكور هو حجة القائل
بعدم وجوب المقدمة مط وكان المص يفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب
في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه اخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يحكم به بالنسبة الى المسبب فلا
يحكم به بالنظر الى غيره ايض لاتحاد المناط فيهما هذا وللمانعين من وجوب المقدمة مط حجج اخرى موهونة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها الاصل بعد
تضعيف حجج الموجبين مضافا الى ان المسئلة مما تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به و
عدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج اليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وانت خبير بان قضاء الاصل بعدم وجوب المقدمة اذ مط
لا سترة فيه لكن الشان في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال فيه ومنه يظهر فساد التاييد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الاخبار
غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الذي بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر وتعلق الطلب
به ومن البين ان ايجاب الامر لشيء يتوقف على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الامر بالشيء مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على تصوره لايجابه
ضرورة ان صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الامر بذي المقدمة لوضوح انه
يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه
انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه بمعنى حصوله بحصول ايجاب متبوعه فهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة
بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا بها فانك اذا اكرمت زيدا ولزم من اكرامك له اهانة عمرو لا يلزم منك تصور
الاهانة المفروضة ولا القصد اليه قطعا وهو امر واضح لا يستريب فيه عاقل وقد يقرر ذلك بوجه اخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة
لا يتوقف على ايجاب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما يتوقف على ايجاب الامر لذيها فان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان
يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان من قبله ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب ذي المقدمة
ايجاب اصلي لها فوجوبها ايض وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا فوجوبه الحاصل تبعي ايض فان شئت قلت اذ كان المقص مما ذكر في المقدمة
الاولى من ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لا بد ان يكون وجوبه بايجاب مستقل متعلق به فهو ثم فان ذلك انما يتم لو كان
وجوبها اصليا واما الوجوب التبعي فلا يفتقر الى ذلك وان كان المقص ان وجوبه يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثانية ثم اذ ايجاب
الشيء تبعا لا يتوقف على تصوره حسبما قررناه ثانيها منع امكان الامر بالشيء والذهول عن مقدمته بالمرة وانما الممكن جواز الذهول عن التفصيل و
المانع من تعلق الايجاب انما هو الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته مط من اي مر صدر بل المقص
انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما لارادة المقدمة والامر بها كما هو الحال في اوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور
فيه لوجهين احدهما مخالفته لما سيجيء من الادلة الدالة على وجوب المقدمة فانها ان تمت افادت الملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدمته من اي مر صدر
حكيما كان او لا شاعرا بالمقدمة او لا وثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته
على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمة بل او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة معتقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشيء مستلزما
لايجابه لمقدمته ولا يتم ذلك في الاوامر الشرعية الا بعد اثبات الملازمة المذكورة وهو دور ظ ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشيء مستلزما
للامر بمقدمته اذا كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مسبوق بالشبهة القاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لازما
لوجوب ذيها لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب
مقدمته ولا يرى وجوبها على المامور ويدفعه انه انما ينكر حصول وجوب المقدمة بايجابه لذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب
الواقع وغفلته عنه وتصريحه بعدمه ايجابه للمقدمة بناء على ذلك وان كان غافلا عن مناقضته له ومنها ان كل واجب متعلق للخطاب فان الوجوب قسم

من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فينعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا فنقول
ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة ليست واجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان
الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا للخطاب وجوابه ظاهر مما مر فانه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي
فالكلية ممنوعة ومادكر في بيانه انما يفيد عدم تعلق الحكم
فالكلية ثم وما ذكر في حد الحكم انما اريد به الاعم من الاصلي والتبعي وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة ثم وما ذكر في بيانه انما يفيد عدم تعلق الخطاب
الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق العصيان بتركها والتالي باطل لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان
بتركها الذاتها فالملازمة ممنوعة والسند له مما مر في ان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث
ادائها الى ترك غيرها فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح وفساد التالي ظاهر اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم
الواجب الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبي غير متوقف على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول بوجوبها ايضا
كما سيجيء الكلام فيها انشاء الله ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب فيها النية لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي باطل بالاجماع
وهذه واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل والعبادة المتكررة لاجل تحصيل العلم بالواجب كالصلوة في الثوبين المشتبهين فلا اشكال
في وجوب النية فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهرة الفساد لعدم وجوب النية في غير العبادة اذ ليس المقصود منه الا حصول
الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر ان لا
يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا للعقوبة واحدة واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا للعقوبة
متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه والجواب عنه بملاحظة ما مر من عدم استحقاق العقوبة على ترك
المقدمة وانما يكون ترك الواجب في الاول اشنع من جهة سهولة وتركه مع سهولة ادائه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون عقوبة التارك للوضوء
على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة
المترتبة على كل منهما وموازنة احدهما بالاخر تكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ
النهر مماثلا للثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة
ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله للمشاق في تلك المقدمات لاجل ايصالها الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان
كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب الثواب على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيصح قصد
الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى مطلوب الشارع فيصير راجحة عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لمقاصد راجحة كما مرت اليه الاشارة
قوله لو لم يقتض الوجوب الخ هذه الحجة ذكرها العلامة في النهاية والتهذيب وقد حكيت عن الرازي في المحصول قيل كانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله
وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا الخ يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جواز تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه
فاذا اقدم عليه يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل من ان المفسدة المذكورة
انما يتفرع على وقوع الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد عليه ايضا بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت
على الاقدام على ترك المقدمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايضا فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه
وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصود من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يتم بانتفائه
ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع حسبما ادعاه المستدل على ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع وتفريع المحال
المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايضا فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرعة على جواز
الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة اذا ترتبت على امر ناشئ عن حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك خصوص امتناع التالي اذ قد يكون متفرعة على الاول
فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يكن استناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال
وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك امتناعه الا ان ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه
ايضا فانه اذا ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة او لا الى اخر ما ذكر فلا مدخلية لجواز ترك المقدمة وعدمه في خروج ذيها من
الوجوب وعدمه فما يجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا استحالة في الالتزام لامكان القول با
كل من الوجهين المذكورين اما الاول فانه لو قيل بسقوط الواجب بذلك يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر وسقوطه
من دون عصيان الامر اذ من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجبا فكذا في المقام فان من ترك
المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا للامر لا ان المتعصيان الاول بالثاني بخلاف ما لو
بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة ولا اداء فيلزم سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا وقد يقال انه كما يمكن
القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم
وجوبها ايضا فان مخالفة الامر كما يحصل بتركه كذا يحصل بالاقدام بعد توجه الامر اليه على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل وانت خبير بانه ان كان
الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند الامر كما هو ظاهر الفرض المذكور كان ذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي
فرضناه

في حجج القائلين بالنفي المقدمة وهي امور الدليل الاول

قررناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا منه من الجهة المذكورة ايضا فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف
وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال
فيمن دخل متعمدا الى المكان المغصوب فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا لسوء اختياره في الاقدام على الدخول
فظهر بذلك الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الثاني لجواز ذلك
له بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقرر بان الاستحالة في المقام انما نشأ ايضا من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك
مقدمة يعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك تلك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهة اقدامه
على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على ترك ذلك الواجب من غير ان
يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الاول وقد عرفت ان مقتضاه كون الاختيار المذكور
باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو عين مفاد الوجوب الغيري ولذا يقبح عند العقل تجويز الامر لاختياره ذلك من حيث ادائه الى
ترك الواجب كيف ولو جوز له ذلك ولو من الحيثية المذكورة قبح منه العقاب بعد ذلك ففيه خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي
استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يتحقق عصيانه
واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك
المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا استحقاق عقاب اصلا ولو
من جهة ادائه الى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من
استحقاق العقاب مما لا وجه له بل الحق عصيان الامر عند ترك مقدمته من حيث ادائه الى ترك الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول
الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسب ما قررناه والا منع ترك المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا وان اريد
انه لما كان ترك المقدمة ناشئا عن اختياره كان ذلك مصححا لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث نشأ الامتناع عن اختياره كما هو ظ
الفاضل المذكور وقد نص ايضا بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الا قبح ارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم
الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان
يكون مظنونا او معلوما الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على
العقول القاصرة والاحلام الضعيفة انتهى ففيه انه اذا لم يتعلق منع من الامر بترك المقدمة ولو من جهة ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختيار الترك للمقدمة الزامه
باداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور وتفسير حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما
هو المشهور بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما مر تفصيل القول فيه وبه يتضح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان
من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالمحال مط لكنه لا يثمر في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يتعقل حصول التكليف
بعد عروض الامتناع ولا يصحح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه نعم لو كان ذلك الترك
متفرعا على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك وليس ورود ذلك عليه ح من قبل الامر فينتفي التفرقة بين الوجهين حسب ما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد ترى الفقهاء
ينفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتصافها بما لا ينفك عنها بالوجوب وح فالاقدام على تركها مع وجوبها كاف في انتفاء القبح عن
بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولا بوجوبها حقيقة ولو لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسب ما
مر تفصيل القول فيه فلا يثمر شيئا في المقام اذ لا يتحقق بسببه سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته الزامه بالمحال مضافا الى عدم اشتماله على ما يحصل غاية التكليف
من الابتلاء والاختبار اذ لا يعقل حصوله بعد علم الامر بان المأمور بامتناع الفعل فيكون التكليف عبثا خاليا عن الفائدة قوله وايضا فان العقلاء لا يرتابون في
ادراك ذلك ترتب استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها والا لكان وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى فالمقص ترتب الذم على
تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها وورود الذم عليه على الوجه المذكور مما لا مجال للريب فيه ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما تعلق به صريح الامر من
الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضا انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مر الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق
الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان فعل المقدمة متقدما على الزمان الذي يصح فيه الفعل كما
في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه اذ بترك المقدمة
ح يحصل الاداء الى ترك الواجب ومنه يستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يجيء هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب ومنه استحقاق الذم لترك المقدمة
من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فينسب الى ترك المقدمة من جهة الاداء والى ترك الواجب الى ترك نفس الواجب اصالة فليفهم
بما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعي استحقاق الذم
على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك وكذا ما يتوهم في المقام من
ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع المقدمة عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه
في احوال المتقارنين في الوجود فيثبت حال احدهما للاخر ولذا يتخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة واردا على ترك مقدمته وذلك للقطع بصحة ورود
الذم على ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقص كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على
ترك

ترك المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل كثيرا ما لا التفات بينهما في الخارج الا ترى ان ترك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند
العقلاء بل يحكم به بنفسه مع انه لم يتحقق منه الا ترك المقدمة وقد يورد انه لو تم الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب
المقدمة او لا يكون قائلا بوجوبها نظرا الى الخلاف او لا التفات في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها وبعضها يمكن الحال في وجوب المقدمة
لا يزيد على سائر الواجبات فاذا لم يكن الغفلة عن سائر الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة وان كان عذرا بالخصوص للغافل في تركها فكذا في
المقام على انه قد يورد بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن كونها مقدمة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان عالما
بوجوب المقدمة او لا غافلا عن وجوبها او لا غافلا عن وجوبها او لا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير فبأدائه تركها الى ترك ذلك
الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلا تمنع الغفلة المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور او نقول ان العلم بالمقدمة
والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها اجمالا غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا
عن حصوله فتأمل قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا اه يريد انا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف
عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال قلنا هذا فاسد اذ الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكر في عنوان البحث فح فلا يعقل ان يكون المقدور
ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة المقدورة مع كونها مقدورة
محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا ايضا
اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه آخر كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن اين يجيء
التكليف بالمحال كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها والتأثير ايضا
في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل ح من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد
قد يقرر الجواب المذكور بوجه آخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من انه يريد ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا
ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على
كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة
ح قاض بامتناعها ويتفرع عليه ح امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا
فمسلم وليس الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرئه الامتناع فهو واضح الفساد قوله وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تأثير ايجاب المقدمة في
القدرة عليها ليكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تأثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول ويجري الوجهان في
قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشير به قوله والبحث انما هو في المقدور ولما قيد به عنوان البحث ولما ادعى
المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبنية على استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها
فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه
فان البحث في المقام انما هو في المقدور واذ لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسبما مر من تقريره وجعله بعضهم جوابا آخر
على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما مر الكلام فيه وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه
هنا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها
تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر آخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مط فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظ اما اولا فلان المقصود في
المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة وح فمع انتفاء قيام دليل من الخارج على وجوبها عن
المفروض خروج في المقام واما ثانيا فلانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز تركه بالنظر
اليه فهو واضح الفساد وان اريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر آخر فهو كذلك الا انه لا [illegible] مرتبة الاحتجاج فان المقصود منه تفرع التالي
المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها [illegible] المكلف ان يترك ذلك [illegible] بحاله كان تكليفا بما لا يطاق
او غير ما ذكر [illegible] وجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على الاطلاق باوامر مستقلة اقصى الامر انه لا ينهض الدليل
بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج ونهوضه بالنسبة الى البعض كاف في اثبات المقصود واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب الشيء مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع الى آخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى
كون ايجاب ذي المقدمة سببا لايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوب الآخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الاول
ايضا او لا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راسه وتقرير الملازمة بوجهين احدهما ان كل فعل لم يصل الى حد الوجوب و
الامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسب
ما ذكر في الدليل على الامكان المنفي في الصورتين والقول باتصافه بالامكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يثمر في المقام اذ المعتبر من الامكان
المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل او تركه لا ما كان متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث وجد في زمان او لم يوجد فلزوم وجوده في ذلك
الزمان او امتناعه [illegible] حاصل في الاول لما تقرر من استناد الممكنات الى الواجب وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما وجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله
في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الامر عدم علمنا باسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض

في المقام فان ترك المقدمة سبب لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول

اسباب امتناعه مع عدم الاتيان به بالفعل لحصول اسباب وجوبه مع الاتيان به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار

بقاء الوجوب لزوم التكليف بما لا يطاق قوله اذ ليس التكليف باي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف

ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقرر ان الامتناع بالاختيار لا

ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المصنف ره على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب والامتناع ان كان لا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف

واما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فان من شرائطه قدرة المكلف ووجوب الفعل وامتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه

وبذلك يندفع ما قيل من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل والترك

هو الموجب لوجوده او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لو لا وجوبه او امتناعه بذلك لما كان اختياريا ما حاصله

الاختيار حسب ما ذكروا اما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر يعد لحصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا عن اختيار

المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول القدرة المتقدمة السابقة

على اختيار الاتيان بذلك المعد واما بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار بناء على عدم جواز التكليف بما لا يطاق مطلقا هو

ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فان من اجنب متعمدا مع عدم الماء او اتلف الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم

تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى قدرته السابقة واقدامه على ايجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده

استطاعة الحج فاتلف المال عمدا قبل مضي الرفقة ان يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا

بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال

التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق

القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا يلزم مما قلناه ان لا يكون الافعال التوليدية متعلقة للقدرة مطلقا ولا عدم جواز التكليف بها راسا فانه لا شك

في جواز التكليف بها قبل الاتيان بالاسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب لوضوح انه مع القدرة على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا

ان ذلك لا يقضي بحصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع

القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عن استدامته لاتحاد جهة المنع فكما انه مع الاتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف

فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل ح وتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على سببه من حيث ايصاله اليه ولذا لو تاب المكلف

عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وان لم يات زمان اداء الواجب ولا يحصل منه معصية في زمان ايقاع الفعل كما

اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا ولا فاسقا ايام اداء الحج ونحو ذلك وح فنقول ان تعلق التكليف باسبابها من

حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا اشكال واما ان تعلق التكليف بها ح وحدها من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها

اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها ح من جهة الاقتدار على اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان اذا ترك الاسباب

المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه لا مانع عند الامر من ترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا

عصيان بترك تلك الاسباب لا بملاحظة ذاتها ولا من جهة ادائها الى ترك مسبباتها وتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له لما عرفت

من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحو الكلام بالنسبة الى ترك الشروط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد زمان

الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة

والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى تركه ولذا لو صرح الامر بعدم وجوب شيء من مقدماتها اصلا وتساوي جهتي فعلها وتركها في

نظره مطلقا ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو منافي

لحكمه بكونه واجبا وبجعله كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتامل

وما يرى من ان العرف والعادة شاهدة على صحة الذم ح الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون

له لو اخترت الجلوس في بلدتك في هذا الحال على طواف بيت الله تع واداء المناسك المقربة الى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره

بعدم تمكنه من ذلك ح لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امرا ضروريا بالاداء المناسك وقد كنت متمكنا

من ذلك وارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه قد لا يخطر ذلك بالبال بين الاندفاع للفرق البين

بين ذمه على عدم اتيانه في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الاتين بها

في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من

جهة ترك ذلك وان كان قبل وقت ادائها بعد تركه المقدمة الموصلة اليها اذ الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ذلك فالذم المذكور

انما يرد بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة وللذم الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق حسب ما ذكر لكن لا دلالة فيه

على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقرير اخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك بان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم

عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كانت المقدمة بحيث

لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك
الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل
صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف
بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير اليه عمدا
الى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك ذلك الفعل فيه واخذ يعتذر بذلك العمل معتذرا بعدم صدور قبح من العبد يستحق
به العقوبة الى ذلك الزمان اصلا وانما تجدد منه صدور القبح حين تعذر ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد
رايه كيف ولو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر او محبوسا بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان
ايضا لقبح تكليف النائم والمحجور عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل وغيره فليس استحقاقه
للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة وهو مفاد الوجوب الغيري وانت بعد التامل فيما قررنا تعرف ما يمكن ايراده على المتوهم
المذكور وما يندفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك اه ليس ذلك من تتمة الجواب وانما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزي ايراده الى ابي الحسين البصري
حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركه جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وقد اجاب عنه
المص بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي بمعنى ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما لم يكن الامر بذي
المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل اخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل
عليه فاذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزمه الحكم بجواز تركه فحكم العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز
وانما لم يحكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا
ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركه عبثا بل منافيا للغرض اذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في المقام
اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب في الشريعة فيشبه الحكم بجواز الاتيان بالممتنعات كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم
الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل الجواب ان جواز حكم الشرع
بجواز الترك انما يتم اذا تفرع فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال
وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب به عبث وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر
في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبني على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم
العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي ايضا في حكم الشرع مما يجوز تركه لكن المقصود
عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسبما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشرع بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام عنه
منعه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل اللغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب
المقدمة واتحاد الواجب لا يتوهم هناك وجوب مرتين كيف ولو كان ذلك لغوا لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف فيها واقامة الحجج من الفريقين على كل
من الجانبين والنقض والابرام الواقع في البين من الطرفين اعظم لغوا فما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك
عنه لم تكن المسئلة محلا للخلاف فلا اقل من ظهور الحق لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان ينهض الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان
يق لو لم تكن المقدمة واجبة شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها اما الملازمة فلجواز حكم الشارع
بما هو الواقع بل من شانه بيان حكمه في الواقع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المص به وقد يشكل الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدمة
امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب ذيها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق
الحكم بجواز تركها وصح الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم
المص ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب فقوله لو لم يكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد به وجوبها بالذات على ان
يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد به الاعم من
وجوبها بالذات وبالغير على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير ويتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة
مسلمة ولا يثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم اللابدية المسلمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف
ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا
يفيد الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يق انه لا شك بعد مراجعة الوجدان
في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب
حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يق انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا
الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول يجوز لكم ترك قطع المسافة الى
مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد ذلك الا تجويزه لترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري اذ لولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم
بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان لم يجز من جهة اخرى فتامل قوله منع كون الذم على ترك المقدمة ان اريد منع كون الذم على ترك المقدمة بنفسها فلا ربط له بالمدعى اذ الغير

الملحوظ

المأخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور والا لكان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذيها
فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه ثم ان هناك حججا اخر للقول بوجوب المقدمة قد اشار اليها غير
واحد من الاجلة بعضها متينة وبعضها مزيفة ولا بأس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل او الترك من المكلف نقل اتفاقا من الكل ذهب
العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه وعليها مدار الاطاعة والعصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام
المكلف الذي هو من شرائط التكليف ولذا قد لا يكون اعلامه لفظا بل شيئا آخر من دلالة العقل وغيره من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة
واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعد رجوعه الى وجدانه عند امره بالشيء امرا زائدا على الارادة المذكورة يصلح لان يكون مدلولا بالوجه الكسائي للمعاني
الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يتعقل هناك معنى زائدا على ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى
الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هناك معنى آخر لا يدركه الا الاوحدي من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك ومن المقرر ان الالفاظ
الظاهرة الشائعة الدائرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب
امر زائد على الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر سخيف غير معقول مبني على فاسد اختراعهم
الكلام النفسي وليس بيان ذلك حريا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة فمن البين ان الارادة المذكورة
لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها ودليلا عليها فهو متأخر عنها في الوجود دال على حصولها في
النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرنا هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل فاذا صدر ذلك منا متعلقا
بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل آخر وكانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول على جهة الاطلاق فبالضرورة الوجدانية
يحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المطلوب وادائه اليه بحيث لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري
الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيئا وراء الارادة المذكورة ولا يذهب عليك ان ما ذكر من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة
التي هي من الامور القائمة بذات الآمر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة فاسد حسبما مر تفصيل القول فيه ولنشرح المقام الى ما فيه من وجوه الفساد منها انه
لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب ممن يعلم الآمر عدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل منه ح مستحيل ولو بالغير ومن الواضح عدم امكان تعلق الارادة
بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من
العبد على نحو ما يريد الآمر منا صدور الفعل عمن يأمره لعدم امكان تخلف ارادة الله عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء على حصول الارادة من
قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه وقد لا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب في ذلك مع انه لا يقول به احد مخالفا لما ينسبقا
من الامر وسائر الانشاءات فان الجمل الانشائية كما نصوا عليه يستفاد منها بحسب العرف اثباتها لثبوت معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة تامة ما
باستعمال الجملة الانشائية في معناها كما ان الجمل الخبرية انما تفي باحضار النسبة التامة ببال السامع وح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاء اذ
ليس النسبة التي يشتمل عليها الا الحاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حكاية عن امر واقعي والانشاء ايجاد للنسبة الخارجية فيجعل الطلب المدلول بالامر عبارة
عن الارادة بالمعنى المذكور مما لا وجه له اصلا والتحقيق ان يقال حسبما بيناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء الفعل منه في الخارج الذي يعبر عنه
في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش داشتن والارادة على الوجه الثاني مما لا يمكن
تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تعالى ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاول ويعبر عنها بالارادة التشريعية ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف
من كل منهما بين عن الآخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب والارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة بينهما
كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا
كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استدلوا به عليه فهو متجه ومما بيناه يقوم احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق
في المسئلة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد الطلب والارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى
الذي هو محل النزاع نعم يمكن ان يقرر بان اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسبما قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله ولقضاء العقل
بعد تصور وجوب ذي المقدمة ومعنى المقدمة ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة يقطع بلزوم الثاني للاول وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى
الوسط فهو لازم بين له بالمعنى الاعم وهو امر ظاهر بعد امعان النظر في تصور الاطراف وكان هذا هو مقصود بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب
المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها انه قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وسائر احكامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد فاذا كانت المصلحة الداعية
الى الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب على الشارع امره به وكذا الحال في المصلحة الداعية الى تركه ومن البين ان المصالح الداعية الى الفعل او
الترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل او الترك وقد تكون مترتبة على فعل شيء آخر او تركه فيتعلق الطلب به من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه
ذلك فان من الواضح ان ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل او الترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات
على نحو تكليفه باداء نفس الواجبات نظرا الى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقضي
به وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال او الزامه بالفعل والترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل والترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او يلحقه ضرر تلك المفسدة
وذلك حاصل بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك بانه ان كان ترتب المصلحة او المفسدة
على الفعل كذلك قاضيا بحسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن قاضيا به فلا يجوز وقوع الطلب والالزام من الشارع على

الوجه المذكور والثاني بالحل قطعا لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات التوصلية المامور بها في الشريعة دخل الافعال
الى واجبات اخر غير عزيزة في الشريعة فلا بد دون من حصول التكاليف على حسب المصالح المترتبة على الافعال بالواسطة ايضا كيف وحصول التكليف على الوجه المذكور
ومراعات العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان فان من تامل في القواعد العملية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري
احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب على مراعاته فيه قد يكون مما يترتب عليه المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى
ان من اراد تدبير عسكر او بلد كان له ان يامرهم بالامور المفيدة لهم وينهى عن الامور المضادة بحالهم كذا يامرهم بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه
ضررهم وذلك ظاهر بعد ملاحظة طريقة العقلاء لا مرية فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا قاطعا على مراعاته ذلك فيما لم
يتعلق به صريح الامر فتامل ومنها انه قد تقرر ان تحريم المسبب قاض بتحريم السبب المؤدي اليه فح فنقول ان ترك كل من الشرائط والمقدمات سبب لترك مشروطها
وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب المشروط والمتوقف قاض بالمنع من تركه فيكون الشرائط والمقدمات ايضا ممنوعا من تركها لافضائها الى الحرام فاذا
كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ قد ينكره من ينكر وجوب المقدمة
مط ان سبب الحرام انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شانه ذلك فاذا لم يستند اليه حصول المحرم وانما كان نحو
من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه اصلا ومن البين ان انتفاء الواجب مما يتفرع على انتفاء الداعي اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب لحصوله دون ترك
ساير المقدمات وان كان لترك كل منها شانية السببية فغاية ما يقتضيه الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي
الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه مناقشة ظاهرة والاولى ان يق ان مفاد ذلك حرمة خصوص تلك ترك المقدمة
التي يستند ترك الواجب الى تركها لا مطلقا ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى ترك بعضها ويكون ترك البواقي محرما مقارنا لترك الواجب من غير
ان يكون لها باعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك ساير المقدمات مما يثبت لها شانية التسبيب الا ان يتم ذلك ح
بعدم القول بالفصل وفي اثباته في المقام تامل ومنها انه لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معين واتم الحجة عليهما في التكليف
فقعد ترك المسير الى البلد المذكور عند تحقق تضيق الوقت الذي يسع المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل
وبقى الاخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا يستحقا العقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت
او بالعكس والاخير واضح الفساد وكذا الثاني والثالث فاسد ايضا لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا اتفاق موت احدهما وبقاء الاخر وليس
ذلك من الافعال الاختيارية ليكون دخيلا في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تع واذا بطل الوجوه الثلثة تعين
الاول وبه يتم المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس المتروك بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة الواجب فيه ولا انه لو تم ما
ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الثاني عاصيا الاول ايض عاصيا به لاستوائهما
في الافعال الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والا لم يفد ذلك وجوب المقدمة كيف
من المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من جهته وثانيا بالمنع من كونهما عاصيين
اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانا بالنسبة اليه من جهة تركه ذلك الفعل ولا من جهة ترك مقدمته لوضوح عدم وجوبها
فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما او
كونها من شرائط التكليف قطعا نعم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد الامر لو بحسب ظ الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه
فانه يجب عليه ح اداء الفعل في الوقت الذي عينه لادائه ويكون بقاء ذلك التكليف ح مشروطا ببقاء العبد فح يعقل القول بوجوب مقدمته قبل
سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطا للاداء الفعل لا الوجوب كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله
الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة اليها وثالثا بان ذلك لو تم لدل
على استحقاقه العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه ما بنائه كلامه على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة
لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يق باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد
الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى تركه واما الاخر فلا يستحق العقوبة
على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب حيث انه اعتقد بقائه الى حين الفعل
مع ذلك تصدى لما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما هو من جهة ترك نفس الواجب اما او من
جهة التجري عليه في ذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو تشبث بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدمة وان كان لادائه الى تركه نفيا
وهو كاف في افادة المقصود كان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها
انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزامه المشقة على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب المثوبة
على المقدمة ايضا اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها ولا بدية المكلف من فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب
باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها واللازم من ذلك كما عرفت تعين العوض بازائها وبتفرع على ترتب الثواب عليها رجحانها ومن البين ان مطلق
الرجحان لا يتقوم بنفسه فلا بد من انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحبابها المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فيكون واجبة وانت خبير بما فيه
اما اولا فلان القدر الثابت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكر هو الالزام التبعي الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها والعوض في هذا النحو من الالزام انما

الحجة الثالثة

الحجة الرابعة

يقضي

يقضى بترتب الثواب على ذى المقدمة لا على المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض من جهة الالزام بما يتوقف عليها يكون ترتب الثواب عليها كذلك ايض الا ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب ليس هناك استحقاق ثواب على كل من الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايض بالعرض فكذا الحال فى المقدمات واما ثانيا فلان ايجاب الشىء انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل من جهة امر الامر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضية ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع ايقاعها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايض بترتب الثواب عليها اذا اتى بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما هو الحال فى المباحات اذا اتى بها لوجوه مرجحة لفعلها كما مرت الاشارة اليه وح فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتد ومنها انه اذا كان حصول الشىء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالامر الطالب لذلك الشىء العالم بحاله اما ان يريد حصوله على جميع تلك التقادير او على التقدير الذى يمكن فيه حصول ذلك الشىء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بالمح فتعين الثانى اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل العقاب اصلا وبطلان التالى ظ اما الملازمة فلانه اما ان يريد الاتيان بذى المقدمة على كل من تقديرى وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثانى وح يكون وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شىء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها وهذا الاستدلال موهون جدا اما اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وهو مع كونه فاسدا قطعا ومخالفا لما هو المفروض فى المقام من اختصاص البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقص اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ غاية الامر ح استحقاقه العقوبة على ترك المقدمة ولا يقضى ذلك باستحقاقه العقوبة على ترك ذى المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما يقضى وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايض واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذى المقدمة على كل من تقديرى وجود المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من قبيل الطلب للشىء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشىء فى حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او فى حال امكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مط مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال ح بالنسبة الى المقدمات التى لا يتمكن منها بعد تركها قبل انقضاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما فى قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج فى زمانه المخصوص مط سواء تمكن من قطع المسافة او لا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمح والثانى قاض بسقوط الحج والعقاب عن تارك المسافة والحج اما سقوط الحج فظ واما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثمة قلت اما سقوط العقاب بمجرد سقوط الواجب فمم الا ترى انه يسقط الواجب بتعمد تركه فى وقته او بعد تضيق وقت التمكن من فعله ولا ريب فى تحقق العصيان مع سقوطه فنقول بمثله فى المقام فيلزم سقوط الحج مع ارتفاع التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لامر الحج وعصيانه له فانه لما وجب عليه الحج فى حال التمكن من قطع المسافة وكان قطع المسافة مما لا بد منه فى اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدى الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لا على ترك القطع اذ يصدق ح تعمده لترك الواجب وانت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقص من القول بوجوب المقدمة فانه اذا تحقق مخالفة الامر بتركه لقطع المسافة كان ترك القطع عصيانا له من حيث ادائه الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقص من الوجوب الغيرى اللازم فى المقام للوجوب النفسى وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يقال ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب او لا والاول هو المدعى والثانى قاض بعدم استحقاق العقوبة فى الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذى المقدمة مع التمكن من مقدمته وعدمه او فى خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد يجاب عنه تارة بانا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به فى الجملة وح فلو خرج ح ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار واخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل فى الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المامور به نظرا الى تعلق التكليف به حال التمكن من المقدمة فان الامر اذا اراد ايجاد المامور والشىء فى الزمان اللاحق وكان ذلك الشىء متوقفا على مقدمة سابقة عليه فى الوجود وكان المكلف قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشىء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول الفعل وصدوره من المامور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة فقد عرض للعصيان اللازم حين مجىء زمان الفعل وان ارتفع الامر بانقطاع تمكنه من اداء الفعل فهو عاص ح للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه اذ لا دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها ما ذكره جماعة منهم الغزالى والامدى والحاجبى من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون بتعاطى ما يتوقف عليه وقضية ذلك وجوب ما يتوقف عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشىء بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان به فالاجماع على وجوبه مسلم ودلالته على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه اول الدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات وان تحصيل المسببات انما يكون بايجاد الاسباب واما بالنسبة الى غير السبب فلا نم ذلك ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك الواجب فيكون قبيحا فكان فعلها واجبا وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه ظ بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك المقدمة على الوجه المقبح اشتماله بنفسه على ذلك فهو مم فان كون المؤدى الى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه اول الدعوى وان اريد اشتماله لما يفضى اليه اعنى ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا يقضى ذلك بقبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها فيمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هى بنفسها مشتملة على جهة مقبحة

وانا نرى

وانما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف المستفادة من العقل وجرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح والا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك ومن الظاهر انه والحاصل ان الشارع كما يلاحظ في المنع من الشئ جهة القبح الحاصلة فيه فكذا يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشئ والعلة المذكورة حاصلة في المقام فلا وجه لتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب واما اذا استند ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا لتركها من غير ان يكون مستندا اليه فلا يتم ذلك واقصى ما يلزم ح ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحه فعلا مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضمه ومنها انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الا ترى انه حكم بمنع نكاح زوجة المشتبهة بالاجنبية ولبس احد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الانائين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فاذا لم يمنع من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك ولتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم ولا حجة في مطلق الظن بالنسبة الى الفروع فكيف بالاصول على انه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بايجاب الطلب منك الشئ الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بمقدمته المتوقفة عليه الذي لابد منه في الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل وادائه اليه بل انت بالخيار عندي في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى ما هو مطلوبي كيف ومن المعلوم بالضرورة ان المنع من الشئ وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه بعد عزمه من الهدى بان الوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان والقول بالواسطة بين المنع من الشئ والاذن فيه من الغافل المتفطن لعالم بحقيقة الامر حتى يق في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان به بالنسبة الى من لا يعقل في شانه التردد في الامر ولو سلم ذلك فهو في حكم العقل ح اما ان يكون ممنوعا منه اولا والاول يثبت المدعى والثاني قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد حسبما مر ومع تكليف يتعقل جواز ترك المقدمة مع المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب ومن جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بل بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق بلازمه عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم امكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب ما كان ملزوما وليس وجوبه كلتا نسبة الى الوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه في الخارج هو وجوب ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسبما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل والشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركها انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه المفروض المنع منه فغاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مطلقا فظهر بما ذكرناه ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة ومقدمته القاضي بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق والمصحح الحكم بجواز ترك المقدمة بملاحظة ذاتها من غير لما فصلناه وقد عرفت ان المقصود من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولواحقه قول بانكار وجوب المقدمة مط فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا وهو من لوازم الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب على القول به حقيقي فالوجوب ح حال من احوالها وان كان غيرها حسبما عرفت فلا يستفاد من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة لصح الاتيان بالفعل من دونها والتالي في صح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه اما الملازمة فلان ما لا يجب الاتيان به يجوز تركه وجواز ترك شئ عند الامر الموجب لايجاد شئ قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشئ مع عدم جواز ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لابد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك فعل فالامر المتعلق بذلك الفعل القاضي بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الجزء وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظ فان اقصى ما يستفاد منها هو وجوب المقدمة بالعرض والمجاز تبعا الوجوب بها على الوجه الذي قررناه نظرا الى عدم امكان انفكاكه عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا هذا ويمكن الاستدلال في وجوب المقدمة الى وجه اخر بان يق ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البينة بالمعنى الاخص من غير ان يتوقف ثباته على الاستدلال وقد ينبه على ذلك العلامة الدواني وعدمها يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصود بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه بعض الاعلام اذ ليس ذلك اتصافا لها بالوجوب على الحقيقة وقضية ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على سبيل وجه الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيرها لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل غيرها بينا بين لوازم الواجب ولواحقه من الامور الثابتة لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب لا يمكن حصوله بدونه والوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما لا يخفى على المتامل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني لما استقر الاكتفاء في وجوبها على مجرد الواجب فان وجوبها ح انما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس لان النسبة اليها الى المقدمة السببية وفي غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشئ عن الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن الشئ المتوقف عليه فاللازم للاول هو وجوب ذلك الشئ بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر ظاهر بعد التامل فيما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فبما توضيحه انه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لخرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم

حجة اخرى لوجوب المقدمة

وجوبه

وجوبه بجوز للمكلف تركه ح اذ لو تركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به او ببعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط
عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان
به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد مر الكلام فيها وفيما يرد عليها ويرد
على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة
العقل والعادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط اذ لا ملازمة بين عدم
وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها غاية
الامر ان يكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم
امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط
شرعيا وايضا على ما هو المختار عندنا العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعا الى العقل غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول
الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته
ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد
حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية
معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد
وجوب الشرائط الشرعية من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح عد ما ذكر
من القول تفصيلا في المسألة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ربط له بكون الامر بالمشروط
امرا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما
يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع
وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المخصوص المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها
الا بايجاد سببها وكان التكليف بالصلوة المخصوصة المذكورة تكليفا باسبابها وسببها الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مذهبه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد
الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا
لحصول الفعل بل ولا لاقتران الفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشروط
ليست باعظم من الاجزاء وسيجيء ان حكم الجزء حكم ساير المقدمات فيكون الحكم بوجوبه مبنيا على وجوب المقدمة فلا يكون نفس الاجزاء واجبة بناء على القول بعدم
وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب
مع وضوح كونها اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في النهاية للقائل بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير بانه ان خص ذلك بالشروط
الشرعية ليكون اشارة الى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مط كما هو قضية الملازمة وان اراد به مطلق الشرط لم يتم ما ذكره من الملازمة ولا يجري
ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى وتتميم الكلام في المرام يبين امور احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء
الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فح يجب الاتيان بها لاجل اداء الكل بناء على القول بوجوب المقدمة ولا
يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة يتوصلي ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها
بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه على سبيل التضمن لاندراجها فيه دون المقدمات
الخارجة لانه لا يعقل افادته لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد وعن بعض الافاضل ان محل الخلاف هو الامور الخارجة عن
ماهية المامور به لما تناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل هو ايجادها كلها وليس ايجاد الكل
امرا اخر غير ايجاد اجزائها انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الاتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا ومن جميع ذلك
يظهر ان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للتأمل فيها كيف وقد عد دلالة التضمن من المنطوق الصريح بخلاف المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية
على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هناك فرقا بينا بين وجود الجزء بوجود الكل وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله
والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك
الاتصاف منسوب الى الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في
المقدمات وقد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب الاجزاء كان على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام
واما الوجه الثاني فهو يتفرع القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه وكون ايجاده مؤديا الى ايجاد
الكل وهذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين وقد حكم غير واحد من المتاخرين بعدم الفرق بين اجزاء الواجب والامور
الخارجة عنه في جريان البحث المذكور نعم لو تحقق هناك اجماع من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور فهو امر اخر وهو محل تأمل وكان دعوى الاتفاق
في المقام مبني على الخلط بين الوجهين المذكورين او انه مبني على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتفاق عليه من جهته لوضوحه عنده بحيث لا يرد

فى تحقيق الحال فى [illegible] اصل المسئلة

لا يذهب عليه احد من اهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت بل الظ عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من حيث انه كل واما
اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكره اذا قام الوجوب بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة
لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لكل منها كما في الوحدة العارضة على الكل وقد يكون عروضه للكل عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف
به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه وح فنقول ان عروض الوجوب للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل من حيث
انه كل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له ولا اجاء عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو جميع الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية
مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايامه اقسام الوجوب
حقيقة بكل جزء من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا لاجزائه ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء فهي
ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي فكما ان هناك اعتبارين حاصلين في
الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث
هو وليست دلالته على الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل كتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد الا الحكم بشيء منها في نفسه الا من حيث ادائه الى اداء
الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب
حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل لما جعل ذلك العنوان مرآة لملاحظة ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء
متعلق للطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كان على سبيل التضمن فلا بد من الفرق بين الصورتين فيما ذكرناه من ان دلالته على وجوب
الاجزاء من باب المقدمة من جهة الاستلزام ووجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة الاولى خاصة ثم اعلم ان هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة
ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب عند عدم امكان
اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق التكليف لادائها ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء مط بخلاف المقدمات
الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب وجزئه ان كانت منحصرة في المحرم كان التكليف بالواجب ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء ذلك
الواجب اعظم من ترك ذلك المحرم فلا يقضي للتحريم ح بسقوط الواجب الا انه لا تحريم ح للمقدمة والجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة والجزء منحصرة في
المحرم لكن اختار المكلف ادائها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب
ذلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما لم يكن الكل الحاصل به واجبا اقصى الامر ح اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم تصحيح ذلك
اجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه انش ولا يجري ذلك بالنسبة الى المقدمة المحرمة لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف
من المقدمة لحصول الغرض منها ولا مانع ح من رجحان الفعل مع مرجوحية ما يوصل به اليه بخلاف الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في
المحرم وتصدى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة على الفعل قضى اختيارها بتعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر
وان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر وذلك لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها
ومن مقدماتها نعم قد يصح تعلق الامر به فيصح الفعل ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه انش ثانيها انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها
بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذي المقدمة بعد ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها او انها لا تجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك
مبنيا على القول بوجوب المقدمة بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر بها اصالة لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق
بالفعل لغيرها سواء كان ثبوته له على وجه التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول
بوجوبه قبل وجوب الاخر قولان والمحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من غاياته وذهب
جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري الى الثاني وزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان وجوبها في وقتها معلوما
او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير فلا يعقل تقدم وجوبه على
وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من
ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية ويدفعه ان المقصود
من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مط ولو مع ترك مقدمته قبل وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم
التمكن منه ح او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول
اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها فمع انتفاء
وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه
الاول ولا مانع من وجوب الفعل ح اذا كان ترك المقدمة عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما
فيه وايضا قد تكون المقدمة مقدورة قبل تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن
بذلك وجوبا موسعا فيتخير المكلف بين ادائه قبل دخول الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا ح بوجود مقدمته
فلا يتصور ح وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مدفوع بانه انما لا يتصف مقدمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الامر المتعلق
بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر اخر

في بيان انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها

متعلق

بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الآتية فلا مانع منه ح فينفك وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التأخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدمة الواجب المشروط ح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن منها مع التأخير لا مط وهذا كون مجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما يأتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء فيما يأتي قاضيا بوجوب ما يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل وفوقه علما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله لوضوح ان حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تأثير العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل بمجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن او الاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل بما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه لوجوب غيره لم يتعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك وتقومه به وان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز تفويتها للمكلف لما يجب عليه ذلك الفعل فيمكن من انيانه بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبيته حاصلة من مطلوبية غيره الآتية من قبل وانما هي حاصلة من الطلب المستقل المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل الآخر يكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف على حال يصح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته وقضية ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه لمخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به فقد يكون المكلف على حال لا يتعلق ذلك التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الآخر في وقته وظنه او احتمله ظهر بما قررنا انه لا في وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها حال حضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين اما وجوبها لاجل الغير بامر مستقل فلا يصح على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تأمل بل لا يبعد كونه نحوا من الوجوب النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق العقوبة على ترك الامر بالوجه للقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب مقدمة الواجب لا مانع من كون الفعل واجبا الغيره ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل لاجل الحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذلك صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه ظاهر مما قررنا لوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع عليه والقول بكون العلم بوجوبه في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق من الامر بذيها كما هو الظاهر من كلامهم وان ارادوا امكان وجوبه بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالف فيه وفصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الاول قبل وجوب ذيها لحكم العقل ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم بصحتها ح نظرا الى تعلق الامر بها وكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت لادائه واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل بالوجوب او لمن انه لم يأت بالمقدمة قبل وجوب ذيها يفوته الواجب في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال لتوقفها على الامر المفقود في المقام والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه الى وجوب المقدمة فيشكل الحال في حكمه بالوجوب مع الضيق الآن يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى استقلال العقل بوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا يكون ما ذكره تفصيلا في هذه المسئلة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذاهب اليه ولا وجه له كما لا يخفى ومع الغض عنه فكما يقال بحكم العقل بوجوب المقدمة هناك على وجه المضيق فليقل بحكمه بوجوبها في الباقي على وجه التوسعة اذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق والتوسعة والحق ان حكم العقل منفي في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه ملتسعا لاداء الفعل ومقدماته اولا وعلى الاول فاما ان يطرء ما يكون مانعا من ايقاعه للمقدمة او يكون هناك مانع من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تأخيرها الى الوقت ولا فنقول انه اذا لم يكن الوقت شرطا في وجوب الفعل بل كان شرطا في وجوده كما هو الحال في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء وسع الوقت للمقدمة والفعل او لم يسع وليس ذلك ح من مسئلتنا اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايضا وجوب غسل الجنابة في الليل للصوم الواجب في النهار لعدم الوقوع الصوم الا شرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل على كون الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتأخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين مما لا وجه له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته

عدمها دائماً اذا كان الوقت شرطاً في وجوب الفعل ولم يكن الفعل موقتاً لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر
المتعلق به بها في زمان المتأخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها ح وعدمه غاية الامر
انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة اولم يتمكن المكلف من ادائها فيه لا يتعلق الامر به ذي المقدمة لعدم تمكنه ح من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل
ولا محذور فيه اصلاً ودعوى قضاء العقل باداء المقدمة قبل الزمان المفروض كما مر عن بعض الافاضل واضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك
الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو شانه في ساير المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلاً للتعلق الخطاب وورود التكليف
عليه مما لا يلتزم به احد وتسليم الفاضل المتقدم حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوبها بها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد
دخول الوقت ملم ولو مع عدم اتساعه الا لاداء الواجب مقدمته من الغرايب اذ لا فارق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في
الاول ومن البين ان دخول الوقت ان لم يكن مؤيداً للحكم بالوجوب فلا يكون مانعاً منه وبانى على ما ذكره المفصل المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها
في جميع الصور التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي يتعلق بذي
المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان يتمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب به فلا مانع منه
اصلاً كما قررناه ولا فرق ح ايض بين الصور المذكورة لكن في عد ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد اندراجه في الوجوب النفسي ان كان الامر به
لامر مصلحة حاصلة بفعل غيره والامر في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد الاطلاق الاسم ثالثها ان وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من
لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل ايض كما لو دل دليل اخر على وجوبه فاثبت
المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك بحسب المقام والا فلا بد بمقتضى التعادل او
الترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظراً الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوبها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما بعد
قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل سواء ثبت تحريمه او كراهته او غيرهما من الاحكام
قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مط بل على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه واجباً مشروطاً بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة
الواجب المشروط وثبوت ساير الاحكام لها نظراً الى ما تقرر من عدم وجوبها ح فلو دل الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الواجب
المشروط وتقييد اطلاق وجوبه بذلك الفعل ح فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلاً متقدمة على الفعل ونصدى المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق
الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة
عنه فقد يتخيل ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن
دفعه بان مقدمة وجود الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل قد تقارنه وقد تتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي
شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة لا ناقلة ومع ذلك تتاخر عنه فح نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة
الوجود بالنسبة الى الوجوب لحصول الوجوب اذا كان متوقفاً على وجود المقدمة المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفاً على وجود ذلك الفعل ولا يتفرع
عليه الوجوب المفروض ح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفاً على حصول ذلك الفعل في الجملة سواء
كان متقدماً عليه او مقارناً له او متاخراً عنه بل وقد يتوقف على خصوص حصوله المتاخر فيكون حصوله اخيراً كاشفاً عن وجوب ذلك الفعل ولا وح فلا مانع
من صحة الفعل مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متاخرة لكون وجودها اخيراً ولو على وجه محرم كاشفاً عن وجوب ذلك الفعل ولا وقد يجعل من ذلك
اعتبار التصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة عند دخوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرض ما
تبقية النصاب كما اذا كان له غريم يطالبه بحقه وكان الوفاء منحصراً به فعلم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه وصحة دفعها اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافياً
لاداء حق الغريم بل ولو كان منافياً ايض في وجه يتفرع على ما قررناه ان ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما
يتوقف عليه من فعل الموسع ليكون قاضياً بسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساده وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله في المسئلة الاتية رابعها انه قد يتخيل
ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجباً علينا لا مط
فلو قطع المسافة الى مكة المشرفة وترك الحج لم يكن اتياً بالمقدمة الواجبة وكذا لو اتى بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صارف
عن اداء الواجب فانه يخرج بذلك ساير ما ياتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع ح من تركها حيث انه لا ايصال لشيء منها الى الواجب وان كان
المكلف تاركاً للمقدمة الواجبة ايض اعني خصوص الموصلة الى الواجب الا ان ما يقدم على تركه من الشرايط او فعله من الموانع واضداد الواجب ليس تركاً للواجب ولا
اقداماً على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب لعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد يستفاد ذلك من الفاضل في ذيل المسئلة
الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا
يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه يمنع اختصاص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريداً
له اذ لا يتوصل بها ح الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى اداء الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها الايصال الى الواجب
واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها او التوصل الى الواجب بها فاذا لم يتوصل المكلف بها الى الواجب لم يخرج المقدمة
عن الوجوب فاذا وجب علينا شيء وجب الاتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث اداءه الى الواجب فيجب علينا الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته
فعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل التادية

في ما اذا كان عدم تحصيل ... وتوقف الفعل ... منه

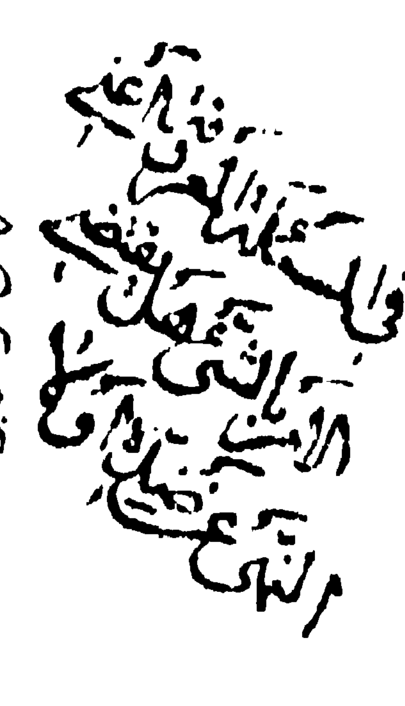
الية

لا مال المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدية الى الحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها
في المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الآخر بل ليس هناك الا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء
اتي بها على تلك الجهة او لا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الايصال اليه او لا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة وح يخرج عن عنوان
المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت المقدمة
عن الوجوب لانتفاء الحيثية المذكورة وح يسقط التكليف بالواجب ايضا والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلناه كما لا يخفى على من
اعطاها حق النظر وقد نص على ما ذكرناه غير واحد من افاضل المتاخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب مط اذا امكن
صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته
ممنوعا منه على الاول اذ المقدمات المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة وليس ذلك بشيء من تلك
التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن المضيق وح فلا يكون ما ياتي به من
الموسع منهيا عنه لقضية النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي به ح لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى
الواجب ويشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا
ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب بنفسه ولمقدمته الموصلة اليه فكيف يصح القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزا او محرما ومقارنته
وجود الصارف مع حرمته ايض لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة التي هي ترك ضده الموصل
اليه ومن البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك لترك الضد الموصل الى الواجب ايض فيلزم ان يكون حراما من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلا
الى الواجب لسوء اختيار المكلف ولا مانع من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد ايض وسيجيء الكلام في ذلك
انش ومنها انه يصح اداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يات به لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف
الاول اذ لا يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ولا اقل من ظنه باداء الغاية بها اذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ الاجرة على
المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية
والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها بر الناذر بفعلها في الصورة المذكورة لو تعلق نذره بفعل الواجب او واجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول اللفظ
عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بني على الاول خامسها انه يجري جميع ما قلنا في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب
فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه والظ انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل
اداء المندوب وان قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لما تقرر من ان كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من بيان استحبابها الغيري فان ذلك
استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايض وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب
المقدمة ايض ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيها اذا كان الفعل المفروض مقدمة
للواجب والمندوب وتضاد الاحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما هو محقق في محله فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها
في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا غير جائز الترك ومندوبا جائز الترك لا اجتماع الجهتين المقتضيتين لذلك الحكم ح يتبع الجهة الاقوى فعند اجتماع الوجوب الغيري
والاستحباب النفسي والغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غيرية اذ الوجه ذلك الشيء في نفسه وبالنسبة الى غاية اخرى راجحة كان رجحانها غير بالغ الى حد
المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احديهما بالغة الى درجة المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من
اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصال الجهة النادبة الى حد الوجوب لا ينافي ايصال الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة
القران ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ح ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير بعد ذلك فلو
اتى به العامل بجعل ذلك الوجه اذ لا مانع من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل لجهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب
الذي يكون صفة للفعل وما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقع صفة وعن الثاني بالوجوب المجعول غاية فيمكن اجتماع الوجوبين كما اذا اتى
بالفعل المفروض لاجل كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لا لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة الوجوب فيكون اتيا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على
الجهة النادبة ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما تقرر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل
في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع فيكون المكلف اتيا بالواجب خارجا من عهدة التكليف وان لم يصدق امتثاله لذلك
الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة الى الفعل وكان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه
من جهة اخرى لا يعلمها اصلا او غفل حال اداء الفعل عنها كان ذلك الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه
سادسها ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمة ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدمة
الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة للعلم بحصول ترك الحرام
قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه المذكى الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم
بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب
عن الحرام الا مع العلم بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك الحرام مط حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله انش ثم ان القران ما اختنا

الجماعة من عدم وجوب التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على ساير المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم او محل سببه ممن لا يحل ومن يحل وطيه ممن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان الظ ان احدا لا يقول بجواز الاقدام وتوقف تحريمهم على العلم فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب والاكل بمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة المستغنية عن تجشم ذكر الادلة هنا وقد علم مما ذكرناه حرمة السبب المفضي الى الحرام لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة الشرطية نظرا الى كونه في حكم المقدمة السببية فكما يجب الاتيان بالسبب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كما سيشير اليه المص بل قد يحق تحريمه ولو مع عدم القول بوجوب المقدمة مط لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما ساير مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام ليتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءا اخيرا للعلة التامة فتحرم لما عرفت ولا يبعد اندراجها اذن في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو حرام نفسي فلا ربط له بالمقام ولا فرق اذن بين ما اذا حصل التوصل بها الى الحرام اولا سابعها قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعل امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين لما في الواقعة وكان لا خلاف في وجوبه لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد للوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم الواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واداء اصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا فليس ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار مفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم الواجب كان الحال فيه كساير المقدمات من غير فرق نعم يندرج ذلك في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كساير اسباب الواجبات ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد شيئا في المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة ويرد فيه انه لا شك في اتيانه بكل من الافعال المتكررة على سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مط كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من الاحتياط الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار والاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة للعلم وفيه ان ذلك مما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما في المقام فلا يصح ذلك ولا وجه في تسمية الوجوب في كل من الفعلين الا من باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب المقدمة مع المطابقة للاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير متجه نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول بعدم وجوب المقدمة مط الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكره المص من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية اذ لا خصوصية للسبب المذكور من بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء الخ الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة ليس من جهة دلالة الصيغة الامر على ذلك وعدمها انما الكلام في اقتضاء ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فادراج المسئلة في بحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم في الادلة العقلية كالمسئلة المتقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عن ضده الخاص الخ قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل للخاص والعام بما ينافي الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما في الضد العام او من قبيل تقابل التضاد كما في الضد الخاص وما يكون منافيا له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة لاضداده فان منافاتها للمامور به تبعية من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضد العام لا يخ عن ضعف ذلك وهذا التفسير للضد العام فان اندراج الجزء في محل البحث غير متجه اذ لا يريد الحال فيها على لوازم الواجب لوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظ ان المعنى المذكور ربما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسئلة نظير البحث في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال في حصول النهي عنها على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلق بالمنهي عنه بالذات وبما لا بالعرض بمعنى ان النهي المتعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام وفي بحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافي المامور به بالذات سواء كان بناقضه كما في الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب او كان مضادا له ملازما لنقيضه كما في ساير الاضداد الخاصة المنافية للمامور به بالذات الملازمة لما يناقضه اعني الترك وقد يعد منافاتها للمامور به عرضية وهو غير متجه للوضوح كون المنافاة بين الضدين ذاتية ولذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك وما ذكره مبني على المسامحة في التعبير والا فالفرق بين الضد ولوازمه غير خفي على اللبيب هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه في اطلاق الخاص عليها ظ وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص الذي لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد لملاحظتها بخصوصياتها على وجه كلي فالنهي في الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافات وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصية ملحوظة فيه فالمفهوم المذكور على وجه الاجمال

بل كان

في تحقيق الواجب فيها بتوقف الى المسبب



بل كان المنهى عنه فى الحقيقة هو كل واحد من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام الة لملاحظتها صح عده خاصا وقد يؤخذ المعنى المذكور باستثما ملاحظة الخصوصيات فيقال انه الفعل الوجودى الذى لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده ح امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شئ من تلك الخصوصيات ماخوذة فى مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايض ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه الاول لما يتعلق النهى ايض بتلك الجزئيات الخاصة من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شئ من تلك الخصوصيات متعلقة للنهى بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهى بها من جهة كونها افعالا وجودية مضادة للمامور به فهى اضداد خاصة يتعلق النهى بها من جهة كونها من جزئيات المنهى عنه فلا وجه ايض لاندراج ذلك فى الضد العام كيف ولا يتعلق النهى فى الضد العام بشئ من جزئيات الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انش والظ ان القائل باقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص انما يعنى به احد الوجهين المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهى عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به قوله واما العام فقد يطلق اه يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية ح على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة فى احدهما على احد الوجهين غير ملحوظة فى الاخر على حسب ما مر وعلى كل منهما فاحاد الاضداد اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيها الوحدة فيكون المنهى عنه هو واحد منها دون ما زاد عليه واما ان يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهى عن احدها نهيا عن جميع احادها فيكون بمنزلة النكرة فى سياق النفى وعلى جميع التقادير فليس المنهى عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون النهى عن جميع الاضداد الخاصة وعدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود بالنهى عن ايقاع ضد مكان الواجب اى ضد كان منها فلا يعم النهى كلا من ضدى المامور به لو امكن الاتيان بهما فى زمان واحد وانما المحرم واحد منهما قوله وقد يطلق ويراد به الترك هذا هو المعروف فى اطلاق الضد العام وانما اطلق عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ اعتبار كون الضد وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول واطلق عليه لفظ الضد من جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق المذكور مجازا من كون جهة المجاورة واما كونه عاما فظاهر لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية ولشموله لما يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال ولكون المنهى عنه ح امرا عاما لا ينبغى تعلق النهى بشئ من الاضداد الخاصة كما يقضى به تعلق النهى بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ونحو ذلك الدلالة على الكف عن فعل المامور به فهو ايض فعل عام يغاير كلا من الاضداد الخاصة ويقارنها والقائل بكون متعلق النهى هو الكف دون الترك ينبغى ان يعتبر فى الضد العام فى المقام الكف المذكور وح فاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر الى الاصطلاح ايض قوله وهذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن اه وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمن وسيجئ تفصيل القول فيه انش قوله واضطرب كلامهم فى بيان محله اعلم ان الكلام فى بيان محل النزاع فى المقام يقع فى امور احدها ان المراد بالنهى عن الضد الذى وقع الكلام فى دلالة الامر عليه هل هو النهى الاصلى او التبعى وهل يراد به النهى النفسى او الغيرى فانه كما ينقسم الواجب الى اصلى وتبعى ونفسى وغيرى كذلك الحرام ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدمه فى نفسه فهو حرام اصلى وما يتعلق غرضه بعدمه لادائه الى محرم اخر او اداء عدمه الى واجب من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيرى وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر فى الواجب الاصلى فهو حرام اصلى وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشئ اخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعى وح نقول انه على القول بكون الامر بالشئ عين النهى عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشئ وهو بعينه نهى عن ضده حسبما يأتى بيانه انش واما على القول بمغايرة الامر بالشئ النهى عن ضده واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والاخر غيريا اذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين فى المقام بكون الاخذ بكل منهما مطلوبا فى نفسه فى حيال ذاته ليتفرع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان وعلى فرض عصيانهما حسبما مر القول فيه فى مقدمة الواجب والظ على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد هو ايجاب ذلك الشئ وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شان الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها منزلة الدلالة المطابقية فى تعلق الخطاب بمدلوله كان النهى عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظى فى محل الخلاف على فرض ثبوت القائل به موهون جدا كما ستعرفه انش ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته تبعا حسبما مر الكلام فيه فى مقدمة الواجب وح فما ذكره بعض الافاضل من ان الخلاف فى المسئلة فى النهى الاصلى المتعلق بالضد دون التبعى فهو ليس من محط النزاع فى شئ بين الوهن وهو نظير ما ذكره فى مقدمة الواجب من كون الخلاف فى وجوبها الاصلى بل النفسى ايض حسبما مرت الاشارة اليه وقد بينا هناك ما يرد عليه وما توهم فى المقام من ان ما فرع على الخلاف المذكور من فساد الضد اذا كان عبادة موسعة يدل على ارادة التحريم الاصلى لعدم ترتب الفساد على النهى التبعى مدفوع بانه ان كان عدم ترتب الفساد على النهى التبعى من جهة عدم تعلق صريح النهى به فهو بين الفساد لوضوح ان الفساد المستفاد من النهى المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة وح فاى فرق بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداء او من العقل بواسطة اللفظ كما فى المقام او من العقل المستقل وان كان من جهة كون النهى المتعلق به غيريا اذ لا منافاة فيه للرجحان المعتبر فى العبادة ليكون قاضيا بفسادها ففيه اولا ان دعوى كون النهى المتعلق بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفان اصليان مستقلان مما يشهد الوجدان بفساده بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا انه لا داعى الى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما ذكر من الوجه لا يقضى به اذ التزام دلالة النهى الغيرى المتعلق بالعبادة على الفساد اهون من ذلك بمراتب بل لا غبار عليه فى ظاهر النظر نظرا الى ان صحة العبادة تتوقف على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهى الغيرى بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق الامر والنهى بشئ واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهى غيريا لا يقضى بجواز الاجتماع اذ الجهة القاضية بالمنع فى غيره قاضية بالنسبة اليه ايض لاتحاد المناط فى المنع اذ مع كون ترك الفعل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل ان يكون فعله مطلوبا ايض نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتب الفساد على النهى الغيرى فى المقام غير ما يتخيل فى بادى النظر يأتى بيانه انش ولا يقضى ذلك بصرف كلامهم فى المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض فساد الدعوى المذكورة فمن الظ انه ليس مراد ظاهرا وعلى فرض ظهوره فليس فى

الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى يصح جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه
بين اهل العلم غاية الامر انه يبقى بعض ما بنوا عليه من الثمرة بعد التسحب ما يأتي بيانه ان شاء الله فملخص ما اخترناه ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري التبعي بالضد
فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده انما يعني به ذلك والقائل بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضد من اصله غاية الامر ان يقول بكون الضد
مما لا بد من تركه او كون تركه مطلوبا بالمطلوبية المامور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق بالمامور به بالذات وبترك الضد بالعرض
على ما مرت الاشارة الى نظيره في مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود
حتى يكون صيغة افعل مثلا عين صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء
انما الخلاف في المقام في كون صيغة الامر بالشيء قاضيا بمفاد النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر امرين اعني الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كانا
حاصلين بحصول واحد وحصولين يتبع الثاني منهما للاول في الوجود وانه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم انه لا تامل في وقوع الخلاف بينهم
في اقتضاء الامر للنهي بالنسبة الى الاضداد الخاصة كما هو ظاهر كلماتهم وفي وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك تامل نظرا الى وضوح اقتضاء
الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المص ولذا حكى الاجماع على ثبوت اصل الاقتضاء
لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه واضح منهم السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد العام بمعنى الترك وجعله مضادا للمامور
به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد الوجودية مضادا له بالعرض فقال بكون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات و
عن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى اختياره الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح
في وقوع الخلاف في الامرين وربما يلوح ذلك من العلامة في يه وقد استغرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذا لم يكن الامر غافلا
عنه وربما يستفاد القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك
ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فالظاهر على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايضا الا انه ضعيف جدا
ويمكن تصحيح القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل والترك معا فلا بد في تحريم الامر
بالشيء على المنع من تركه وبناء قضية القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والامر به معا فلا يلزم من حصول الامر بالفعل والترك معا الا حصول المنع من الترك
والامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايضا كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غيره فكيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة
التضمن والالتزام غاية الامر انه يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظ القائل المذكور انه ليس الحاصل في المقام الا تكليف ايجابي فقط من غير ان يتحقق
هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام الفعل من غير ان يكون هناك امر غير الالزام المذكور فليس هناك الا نهي عن الضد وانت خبير بانه ان تم
التقرير المذكور حسبما يجيء بيانه ان شاء الله افاد كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك
شيء وراء ايجاب الفعل والاخر يقول ان المنع من الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايض بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اقتضائه اصل
الدلالة حسبما قرره المص وسنشير اليه ان شاء الله في الضد العام ثالثها ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسئلة في الواجب المضيق اذا كان ما يضاده واجبا موسعا
وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين والمامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من الاقسام الا الثالث اما الحال
في الموسعين فظاهر واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر تخصص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم
قسم الواجب الى ما يكون من حق الله ومن حق الناس واحدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما
وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم منه ومرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة فيبنيان
لما هو الاهم على وجه كلي واما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم اقتضاء الامر بالموسع بالنهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في امرين
احدهما في عد الموسع مامورا به والمضيق ضدا مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسع ضدا له
ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلثة وبدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله
فاي مناقشة في اطلاق لفظه عليه وتضيق الطلب في جانب الضد وتوسعته في جانب المامور به لا يمنع من اطلاق المامور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق
الامر بالموسع وكون الاخر ضدا له وانما يطلق المامور به على الموسع حيث ان المقص معرفة اقتضائه النهي عن ضده وعدمه فبعد ان تعلق الامر بالموسع لا يقتضي تعلق
النهي بضده المفروض فلا يبقى في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع مامورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظ وكون بقاء الامر بالموسع ح محلا للكلام لا يمنع
من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة كما هو الحال في غيره ثانيهما ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي باولوية اختيار المكلف له واين ذلك من
اختصاص التكليف به بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف ونحوها وقد يقال ان
المقص من الاهمية في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كذلك متعينا عند الدوران
بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور امر ظ من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع
قضى بتقديم الاهم كما هو ظ من ملاحظة موارده هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم
بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن
الضد مامورا به لم يتفرع عليه الثمرة المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضائه النهي عنه واخراج صورة توسعة الامر من جهة ظهور عدم حرمة التراخي قبل تضيق
الامر فلا يعقل تحريم اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما اخراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير

المراد بالنفي ... في المقام ... بالمضيق ... ان يكون موسعا ... ان الواجبين او المامور به مضيقين او بالعكس ... والضد ... حقوق الناس ... [illegible]

او يحكم

او بحكم يتعين الامر فعلى الاول لا وجه للنهي عن الضد وعلى الثاني لا يصرح لاحتمال العصمة في الامر قلت وان حضر بها فيه اما اولا فبانه لا داعي الى تخصيص النزاع في
بالصورة المفروضة مع اطلاق كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع لامكان وقوعه على سبيل الاطلاق
وان ثمر الخلاف في صورة مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسئلة واما ثانيا فلان اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان
جريانها في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود او الايقاعات امكن القول بفساده من جهة النهي المتعلق به بناء على القول باقتضائه الفساد في المعاملة
مطلقا وايضا فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهي به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لاندراجه في
المحرمات ثم انه يجري الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها ايضا فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات واما ثالثا فلان
الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير لازم وما ذكر من الوجه انما يقضي بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا واما اذا كان التكليف بهما على الترتيب فمما
لا مانع منه حسبما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله وما ذكره من خروج الامر بالموسع عن محل الكلام فانما يصح اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل الواقع في اجزاء
الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البين حينئذ عدم اقتضائه النهي عن ضده مطلقا ولو عن ضده العام بمعنى الترك اذ لا منع حينئذ عن تركه ولا يقضي ذلك بتخلف اقتضاء
الامر بالشيء عن المنع عن تركه بل ولا النهي عن اضداده بناء على القول به لاقتضائه حينئذ على نحو دلالته على الوجوب فكما انه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت
بمعنى الزامه بادائه في المدة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن اخلاء تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل والمنع عن اضداده الوجودية المانعة عن
الاتيان به كذلك فتلخص بما قررنا ان القول باقتضاء الامر النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول الضيق فان
قضائه بالنهي عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق به حسبما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل
به اداء الواجب ويتصف بالوجوب من جهة تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب العيني فانها متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه
لا منع من ترك شيء من خصوص تلك الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجري ما ذكرناه في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايضا اذا كان ما اتى
كان ما اتى به من الضد ضدا لبعض ما خير فيه دون غيره بل وبالنسبة الى الكفائي ايضا اذا علم قيام الغير به على فرض تركه والداعي الى اخراج الموسع على حسب ما
ذكروه فاضل اخراج ما ذكر ايضا لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة الا ان يقال باندراجهما في الموسع وهو بعيد جدا خارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث عليه
وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك في كلام بعض الاعلام الا انه تعسف كما لا يخفى قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر عليه قد عرفت ان قضية ما ذكره جماعة
منهم وقوع الخلاف في الضد العام ايضا وذهاب جماعة منهم الى نفي الدلالة عليه بل يعزى القول به الى جماعة من الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه معللا بالوجه
المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل المصنف الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن
الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق ذكره بالتدوين في الكتب العلمية
وما يرى من الخلاف فيه فانما هو بتبعية الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينية وبعض اخر بثبوتها على وجه الاستلزام
فيتبوا ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسئلة من غير ان يعقد ولذلك يجعل بعضهم ما ذكروه في عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه فلعل الظاهر
ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر وراء ذلك لان القائل
المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يقول بخروج الواجب عن كونه واجبا وسيأتي تفصيل القول فيه انشاء الله قوله عين النهي عن ضده في المعنى كانه اراد بذلك
انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل وفي المفهوم
الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل غير ما يحصل من النهي عن تركه غير ان المتحصل منهما في الخارج امر واحد الا ترى انك لو
قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امرا واحدا وان اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد
ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث لانحصار الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة
مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبت القول به حسبما يتعين المصنف فاسدة جدا قوله اما المطابقة فلان
مفاد الامر انه يفيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيا للامر وليس كذلك اذ لا ينحصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب والظاهر ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل
بتعلق وضع لها بخصوصها او نزل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسبما مر بيانه وفيه ايضا تامل قد مر الكلام في نظيره ويمكن ان يقال ان البحث في المقام
لا يدور مدار لفظ الامر فانما المقصود دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه يمكن
ان يقال ان ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقضي ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام ويدفعه
ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه
انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن المداليل اللفظية مما يكتفى فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يقال ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء
المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام الامر له فان الحكم بالاستلزام يتوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام
كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله ما علم ان ماهية الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المأمور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة
على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزء من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف
يعد من التضمن وتارة بان الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزءا من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا
وجه لعده معنى تضمنيا ولو سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه المصطلح
اعني ما يذم تاركه او يستحق تاركه العقاب صح ما ذكر اذ لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر لانشاء الطلب والوجوب في هذا المعنى

امر آخر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مر تفصيل القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا او لم يكن كسائر الاوامر فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مر بيانه في محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه ينحل في العقل الى شيئين فان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك وتحقيق المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدء على سبيل الحتم وان مفاد الخصوصية المذكورة الماخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فان مقتضى تحتيم الايجاد على المكلف ان لا يتحقق منه ترك الايجاد فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا ينافي حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه فردا خاصا من الطلب خاصا لا ينافي حصول امرين به لوضوح امكان حصول الامرين به لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان تلك الامور البسيطة تنحل في العقل الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح انحلال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المفروضة المعبر عنها بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك والمنع من الترك ونحوهما مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاص هو مرتبة من الطلب بالغة الى حد الالزام والتحتيم لكنه ينحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب المذكور من غير ان يتاخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازمه والامور الخارجة عن حقيقته كما توهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ومن الواضح عند التامل الصحيح خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل بحقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون لحصول امر متاخر عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها وعدم التفات الذهن الى التفصيل المذكور عند تصور الايجاب لا يفيد عدم كونه ماخوذا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا الا اذا كان التصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطلقا بل لا بد فيه من تفصيل يذكر في محله فظهر بما قررنا ان ما ذكر في الايراد من كون حقيقة الوجوب معنى بسيطا لا جزء له ان اريد به انه امر بسيط في الخارج لا جزء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزء له وانما هو لازم له باللزوم البين بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرفت من ان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب في العقل والانحلال الى امور وهو كاف في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد به انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتاخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررنا فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزء من مدلول الوجوب لزم ان يكون مدلول النهي جزء من مدلول الامر فيكون الامر دائرا مشتملا على طلبين وهو فاسد لوضوح ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل قلت الذي يتراءى من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا تضمنيا للامر بالشيء اذ ليس هناك طلب آخر في ضمن الامر متعلق بالترك وليس المنع من الترك الماخوذ جزء من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية الماخوذة مع الطلب المائزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب وحيثية تحتيم احد النقيضين هي بعينها حيثية لزوم رفع الآخر فان كلا من النقيضين رفع للآخر فليس هناك طلب آخر متعلق بالترك ولا تحتيم آخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعا له فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك الطلب فظهر ان دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثانيا ماخوذا في المنع من الترك بل المقصود من المنع من الترك الماخوذ قيدا للطلب ترك الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل ولما لم يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان في التحريم يؤخذ احدهما جنسا والآخر جزء من الفصل بل لما كان تصور مفهوم الفصل حاصلا بضمه الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه الاجمال ليتصور معه الخصوصية الاخرى وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول بناء الا ترى انه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من المبرهن عندهم عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل انما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دلالته على النهي عن الترك كذلك وانما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب آخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس هناك الا طلب واحد يتعلق بالفعل وانا نحلل ذلك الى مفهومين ولا يجعله ذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض الا حراما اصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل لحرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان بحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رافع للآخر فيكون طلب كل منهما طلبا لرفع الآخر وخصوصية ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الآخر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله لان كل متغايرين يعني بحسب الوجود لا بمجرد المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان في شيء من الاقسام المذكورة قوله ما لا يفتقر اتصاف الذات بها يعني به الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها ومحصله التساوي في الذاتيات قوله لضرورة انه يتحقق في الحركة الخ قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث الصدور يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالامر ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لهما بالفعل المامور به ليلحظ امتناع اجتماعهما بالنسبة اليه وعدمه واخرى بان المفروض تعلق الامر بالشيء وتعلق النهي بضده فيكون كل من الامرين وصفا للشيء والآخر وصفا لمتعلقه ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد قبيح حسن غلامه واجيب عن الاول تارة بان تضاد الامر والنهي وان قضى بامتناع قيامهما بموصوف واحد

وهو الامر والمامور دون الفعل المامور به اذ لا قيام للشئ منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شئ واحد بهما على سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكونا وصفين بحال
المتعلق لشئ واحد بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيض مع اتحاد الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد
بهما على الوجه المذكور ونارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محل الامرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق
الامرين المذكورين لتحقق شرط التضاد بينهما على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدور هما عن امر واحد
وجواز توجههما على مامور واحد فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين فيها وقيامهما بها بل بيان ذلك مراده
في كلامه لوضوح المحال في كون محل اجتماعهما احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شئ منهما على كلام المستدل لصراحة
كلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول من تعريف الاجتماع بالنسبة الى الامر والمامور فلا داعي لاضرابه عن بيان
اجتماعهما في الموصوف الواحد الى بيان كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ولو جعل التشريف ما ذكر في الجواب الثاني من بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه
ان ذلك مر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشئ والنهي عما يضاد ذلك الشئ فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل
المسئلة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على انتفاء التضاد بينهما كما هو قضية المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف
الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع الخلاف في كون الامر بالشئ نهيا عن ضده الى ان وجوب الشئ هل يفيد تحريم ضده فيكون المفيد لوجوب
الشئ هو المفيد لتحريم ضده وكان مقصد القائل بكون الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الاخر وتغاير المفهوم من الصيغتين
والمفهوم من الصيغتين امر واضح لا مجال لانكاره كما مر كان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر والنهي المفروضين
عين الحاصل من الاخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المضادة على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة حسب ما ذكره
ومن البين ان الوجوب والحرمة وان كانا صادرين عن الامر الا انهما انما يقومان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا يتصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير اشكال و
الجواب عن الثاني واضح اذ ليس المقصود في المقام دفع المضادة بين الامر بالشئ والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما
بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشئ والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا له بحال متعلقه لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة بين قولك زيد شاب
شائب لا بن كيف ولو كان مجرد ذلك دافعا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد لا تصويره وبيانه قوله كاجتماع السواد
مع الحلاوة اه كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع
موارده بحصول المناط وهذا واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليه قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا ينحصر في الامر بضده اذ عدم النهي
عن ضده ايضا مضاد له متقابل معه تقابل الايجاب والسلب قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي الغير الجامع معه فاباحة
الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشئ
مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر جواز اجتماعه مع كل اضداده صح ما ذكره من البناء الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين
بعيد جدا ولا شاهد عليه اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجئ الاشارة اليه في كلام المصنف قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشئ
والامر بضده معا واما الامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكونا الطلبان مترتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسب ما مرت الاشارة اليه في مقدمة
الواجب وسيجئ الكلام فيه ايضا ولا يرد عليه لزوم شئ من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده
فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما لانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى تدافع مدلوليهما فيعد احد الامرين المذكورين
مناقضا للاخر بحسب العرف لمدافعته له ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم كما هو الحال فيما يظهر من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك
كون احد الخطابين متناقضا للاخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف ونظيره ذلك مما قضيته احد الخبرين المفروضين للاخر
ينادي بخلاف ذلك لوضوح امكان صدور الخبرين عن الكاذب وح فلا ايراد عليه بانه لا تناقض بين الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما
التناقض في الخبرين بين ما اخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان قضية ما ذكره من جواز اجتماع
كل من الخلافين مع ضد الاخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الاخر بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي
من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه حكمة الامر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل ومع الغض عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشئ
مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى وامر السفهاء من غير ان يقضي بامتناع شئ من الامرين المذكورين وهو كاف
فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما لانه تكليف بغير الممكن قد يقال ان ما ذكره ولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في
زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالمحال حسب ما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعد ذلك وجها اخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمحال يقرر من
وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة بحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايضا لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه
الاول الى الاول واراد بالثاني الاستناد الى الجهة الثانية ودفع ذلك بان الطلب لا يتحقق فصله من العاقل واما الطلب الذي هو حقيقة التكليف ونارادة الفعل
فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه ان ما ذكر من حقيقة التكليف وان كان هو ما يقتضيه التحقيق حسب ما مر وياتي الكلام فيه الا ان ظاهر المشهور بين اصحابنا
والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك ومن ما ذكر نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين
كما ذكرنا ناظران معا بامتناع التكليف بالمحال ومقتضى العبارة كون المفسدة الاولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال فما ذكر في التوجيه يحمل له لا وجه لحمل العبارة
عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل

من الوجهين من قبيل واحد وكان الاولى ان يردد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين
المذكورين في الجواب تماما بالنسبة الى الضد الخاص ح لو كانت عونا لم تعينه بالنسبة الى الضد العام حسبما مر من انه لا نسب القول المذكور بكون المراد
بالضد الترك و يكون مفاد القول بان الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشئ عين مفاد طلب تركه اذ مفاد عدم العدم هو الوجود
فان كلا من الوجود والعدم رفع للاخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شئ واحد وان اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه
وح فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل
فهي في محل المنع بل من الواضح فساد ما مر من الدليل على خلافها قوله وقد يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة في الاحتجاج الا مع اختصاص ضدهما في ذلك نعم لو ادعى كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل
واحد من اضداد الاخر صح ما ذكره الا انه لا دلالة في العبارة المتقدمة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله و
اعتذر بعضهم الخ يمكن ان يوجه ما ذكره ايضا بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض
التزامية ايضا لكونه جزءا من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعنا المصطلح ليكون جزءا من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه
الالتزامي و يمكن ان يوجه ايضا بانه وان كانت دلالته على المنع من النقيض تضمنية الا انه يريد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد
به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة
لها وان اتحدتا ذاتا فان المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين
فاراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمنية والماخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافات قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك اطلاق الاستلزام
على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح القول بان الكل يستلزم الجزء
يصح ان يقال ان الامر بالشئ يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزءا من مدلوله حسبما ذكره وح فلا غبار عليه وكان المصنف ره فهم مما ذكره حمل الاستلزام على
معناه الظاهر واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل لجزئه ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك ووضوح
فساده فيبعد حمل كلام المعتذر عليه قوله لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء الخ قد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب
عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يخل تعبيره عن نوع استدراك
لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب الخ قلت وكذا الحال لو حمل كلامه على
بيان اصل الاقتضاء لوضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايضا الى ضم ما ذكره فلا يعقل فرق ولو في بادي
الراي بين الوجهين حتى يمكن تقرير الايراد المذكور على احد الوجهين دون الاخر وقد اجاب المورد عن المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لو
كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايضا مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد المذكور فالمناقشة المذكورة
ليست في محلها نعم لو ناقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة ثم اجاب بما ذكر لم يكن له وجه قوله ان يردد في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك الترديد
في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء فيتلقى بالقبول بناء على الاول ويرد بما ذكره في الجواب
من خروجه عن محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما نظر فيه المصنف من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون الشق الثاني فلا كلام له
فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر بذلك ان ما فسره بعضهم من كون المراد بالاول
هو الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان كلامه في اثبات اصل الاقتضاء ورد عليه ما اورد على المجيب و قد
اعترف به المص ايضا حيث قال ان ما ذكر في الجواب تمام على التقدير الثاني فلا وجه لان يتلقاه بالقبول مط كيف و ما ذكره ح عين كلام المجيب فكيف يجعل ذلك
مقتضى التحقيق بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى
بعدها عن العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المص من الاحتمالين فانه قال والتحقيق ان يردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب فانه الذي ينبغي
ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالان المذكوران على ما ذكر في التفصيل المذكور وكذا ما فسره به بعض اخر من ان المراد بالاول ان يكون الاحتجاج لاثبات
كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول لان له محلا صحيحا وهو حمل الضد العام على معنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيردد النقيض ح بين الترك والضد الخاص
ويجاب عنه على حسب ما ذكره في كلام المجيب لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقضي بقبوله مط بل لا بد من التفصيل فيتلقى بالقبول
على احد الوجهين ويرد على الاخر ودعوى ظهور العبارة ح في ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى
ذلك في الصورتين فلا وجه للترديد بل على الثاني دون الاول بل ينبغي ذكره في الوجهين وتركه منهما قوله ان الامر الايجابي طلب فعل الخ يمكن ان يوجه ان الدليل المذكور
هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هناك بارادات لم يؤخذ في الاول ووسائط الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع
من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض ح هنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل
على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكره من الوجه في ارجاع الترك الى الفعل جار في الاول ايضا الا انه لم يلتفت اليه هناك نعم قد صرح في الاول
بكون المنع من النقيض جزءا للوجوب مدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك بل ظ عبارته يحتمل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا من
لوازمه استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع بينه وبين الدليل الاول لتوافق مؤديهما بان الماخوذ في الاول كون حرمة النقيض جزءا من مدلول الامر والماخوذ في
الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزءا

من نقيضه

من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر هنا الى ما يلزمه من استحقاق الذم على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسب ما قررناه قوله ولا نزاع لنا في
النهي عنه قد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب عن الدليل الاول فانه ذكر ايضا خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعدم صحة الاطلاق
المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر
من ملاحظة قوله اذ لازم بما لم ينبه عنه لانه معناه فان ذلك مما يتوهم عدم دلالته على النهي فلذا اجاب عنه المصنف ره بانه لا نزاع لنا في النهي عنه
حسبما يفيده الدليل المذكور بحيث لا يفيد سوى اصل الدلالة ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا دخل له بهذا
المقام وح فلا ينافي ذلك ما سبق من المصنف ره من صحة وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يوق في الجواب ان ذلك لا يفيد
الاستلزام كما يدعيه المستدل وانما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه
في الجملة ومجرد ذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على
سبيل الاستلزام دون التضمن ولا يدفعه بان ما يفيده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى
الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي عنه هو
الذي يذم فاعله ويؤيده ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحده في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذم
على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه في الم هاد كره وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه تلقيه بالقبول لا دفعه بخروجه عن محل النزاع
حسب ما مر في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق لظهوره بل صراحته في اثبات التضمن ومع ذلك فاقصى ما
يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله بمعنى انه لابد عند الامر من تعقله يعني بذلك انه لا يريد به اللزوم العقلي بان يكون العقل
طرفي اللزوم مهما بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بينا له بالمعنى الاخص بل يريد باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان
توقف ذلك على واسطة في الاثبات ليكون اللزوم غير بين او اكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما الا ان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم
الشرع به عليهم انفراده في الحكم به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل بادراكه والا فمن الظاهر انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع
ايضا قوله فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك بيان لكلام القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد في
استنباط الاحكام فان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد من جملة مقدمات الفعل ليس في محله قوله وانت اذا تاملت الخ لا يخفى انه ان اراد
القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على ما ذكره فهو مما لا شاهد عليه وذهاب البعض لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة
اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص فليس بالبعيد البعد القول على ذا
بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست بينة بالمعنى الاعم ايضا بل يتوقف اثباتها على قيام الدليل عليه فدعوى
اللزوم البين بالمعنى الاخص كانه مصادم للضرورة وليس في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة
اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ليس بذلك البعيد فاستنكار المصنف ره لما قرره القائل المذكور على الطلاقة ليس على ما ينبغي قوله احدها ان فعل الواجب
الخ قد عرفت ان جل القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص او كلهم انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه
حسب ما صرح به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد
الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من حصولها وترك المانع من جملة
المقدمات وقد تقرر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها
المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له وليس مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانعه لو
ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله وقد يحتج على ذلك
ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدعى في الاول من قبيل توقف
المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب لتركه والتوقف على المقدمة السببية
اوضح من غيرها والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع
فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب
لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على حصوله سببه غاية الامر اختلاف
جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر من توقف المسبب على السبب وهو غير مانع من لزوم الدور ثالثها انا نعلم
بالوجدان انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن
لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب
لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما
على الاخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد سببا للترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه
ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح استناد الترك الى وجود المانع كذا يصح استناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك
في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا وجه ليستلزم ذلك ح ما ذهب اليه الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد

الظهور ان سبب الواجب مما يكون واجبا اذا كان هو المؤدي اليه اما اذا لم يكن ذلك السبب واجبا اصلا او مما يكون مفاد ان الحصول غاية الامر انه لو فرض كون
ترك الضد الحرام مسببا عن فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق
دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك المحرمات الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل
القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر مطلقا فلا يمكن فعل الآخر الا بعد تركه وليس في وجود الآخر الا شائبة
كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك
الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في
مقصود المجيب قلت انه لا [illegible] صار السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في تسبيبه للترك لوضوح ان السبب
الداعي الى احد الضدين صارف عن الآخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور ولا يوافقه يجري الكلام المذكور ح بالنسبة الى ذلك السبب الداعي الى
المأمور به لمضادته لضد المأمور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيقرر لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين
الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادته للسبب الموصل اليه اعني ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع
اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الآخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك
الترك الى ترك الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام ح بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول
الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الآخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الآخر بناء على كون عدم
الضد شرطا في حصول الضد الآخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه
عدم ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن يغلبه الداعي الى المأمور به وح فلا يكون عدم ارادة الضد
مستندا ايضا الى ارادة المأمور به ليكون توقف ارادة المأمور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المأمور
به ومغلوبية الجانب الآخر الباعث على ارادة المأمور به وعدم ارادة الآخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الآخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان
يكون وجود احدهما علة في دفع الآخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيء بيانه ان شاء الله فان قلت انا نجري الكلام
ح بالنسبة الى غلبة الداعي الى المأمور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض
توقف حصول الضد على انتفاء الآخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل
في مرتبة حصول الآخر من غير توقف بينهما ولا تقدم لذلك احدهما على الآخر في الو[illegible] رجحان الداعي الى المأمور به مكافئ في الوجود لمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحان
والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم توقف تقدم احد المتضايفين على الآخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المأمور به
ان لم يكونا متضايفين الا ان رجحان الداعي الى الضد منفي بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الآخر فرجحان الداعي
الى المأمور به مكافئ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين
ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الآخر لحصول كل من الجانبين عين ارتفاع الآخر وكذا الحال في تقابل
العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الآخر الا ان رجع الامر فيهما الى احد
الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون فعل المأمور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول
الآخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين بعينه رفع للآخر فليس هناك امر
يجدان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع الآخر وانما يستلزمه وما نراه من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء
الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما
في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه
بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من
مقدمات حصول الآخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه مع وجوب ملزومه وما اقتضى الامر عدم اقتضائه كونه
من لوازم المقدمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يق باختصاص ما دل على وجوب
المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد
مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سندا للمنع الاخير
واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم بالاول دون الآخر ثانيها
ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى
الواجب لا مطلقا فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب ذلك نظرا الى انتفاء
التوصل به ح الى الواجب اذا لم يكن ح ترك الضد واجبا فمن اين يجيء النهي عنه وبدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث
كونها موصلة الى الواجب لا خصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب
وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الآمر ح ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على

ايجادها

بايجاد ما لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال بها انما هو بان لا يأتي بباقي المقدمات ايضا فيتبعه الايصال نعم اذا لم يأت بغيرها كان تاركا لما لم يأت بغيرها كان تاركا لما اتى به مما أتى بها من المقدمات دون ما اتى به ايضا حسبما يقتضيه التقرير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مطلقا او خصوص المقدمة الغير السببية كما اختاره المصنف رحمه الله وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة الخ وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول بنفي وجوبها على الاطلاق او على التفصيل حسبما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص الوجوب بحال امكان حصول التوصل بها الا مطلقا ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه المستمر مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب لها خامسها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند التمكن منهما لكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد وهذان الوجهان هما اللذان اشير اليهما في كلام المصنف في اواخر المسألة وهما في الاشارة الى ما يزيفهما قوله وهو محرم قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة حسبما مر قوله لان مستلزم المحرم محرم هذا اما مبني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب الحرام محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المص ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى الاجماع على ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في الشريعة فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة نحو ما هو المصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشروط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المص ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذي يتفرع عليه حصول الحرام فما يقال من ان ما ذكره انما يتوجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه على ما هو المقصد من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم او فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة كلية من لوازم التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته هو قضاؤه بتحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا تسبب الحرام اليه عن احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا لم يأت به وكان له اسباب عديدة فظ ما ذكره المص تحريم الجميع لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضيته قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المص كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب فيستلزم ما له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجوب وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح له نفي وجوب غير السبب حسبما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين الخ لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضاؤه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما يفيده انتفاء السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مطلقا وهو لا يتم حجة على اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية الامر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مطلقا كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات لا يحرم فيها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله واداؤه الى القبح منفي بانتفاء القبح عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة ليختص المعلول الاخر بالتحريم من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهي حرمة المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه لا لدلالة حرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقتضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي اذ الافادة المذكورة انما تجيء من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول لارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المص من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولي علة واحدة ان اراد به حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك المقدمات ولا قائل به كذلك في المقام وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام من اللوازم محرما ايضا والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه في الحقيقة غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة الايصال اليه حسبما مر ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها وتحريم تركها لتحريم السبب الواجب القاضي بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا يتعلق بالمسببات وانما يتعلق باسبابها كما مرت الاشارة اليه وان اراد به استناد التحريم الى ما ذكر بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي النزاع فيه ولا قضي بانه في لوازم الواجب لوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا يتعلق به التحريم بالذات وغيره ذلك مما يلزمه او يتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما جاز له انكاره في القسم الاول لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران المحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله

لظهور أنّ سبب الواجب إنّما يكون واجباً إذا كان هو المؤدّي إليه إذ لم يكن ذلك السبب واجباً أصلاً وإنّما يكون مفاده الحصول غاية الأمر أنّه لو فرض كون
ترك الضدّ المحرّم حسب أعم فعل ضدّه لزم أن يكون ذلك الضدّ واجباً وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقاً على أنّا نقول بامتناع ذلك لأنّ فعل الضدّ مسبوق
دائماً بإرادته وهي كافية في حصول ترك المحرّمات لحرام سابقة على فعل الضدّ فلا يكون فعل الضدّ هو الباعث على ترك ضدّه في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل
القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني أنّ وجود الضدّ من موانع وجود الضدّ الآخر مطلقاً فلا يمكن فعل الأمر إلّا بعد تركه وليس في وجود الأمر إلّا شائبة
كونه سبباً لترك ذلك الضدّ إذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فإنّ انتفاء كلّ من أجزاء العلّة التامّة علّة تامّة لتركه ومع استناده إلى أحد تلك
الأسباب لا توقّف له على السبب المفروض حتّى يرد الدور فإن قلت إنّه مع فرض انتفاء سائر الأسباب واختصاص الأمر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في
مقصود المجيب قلت إنّه لا يتصوّر السبب المؤدّي إلى الترك في فعل الضدّ حسب ما عرفت لكونه مسبوقاً بإرادته وهي كافية في تسبيبه الترك لوضوح أنّ السبب
الداعي إلى أحد الضدّين صارف عن الآخر فلا يتحقّق استناد الترك إليه بالفعل في شيء من الصور لا يقال إنّه يجري الكلام المذكور ح بالنسبة إلى ذلك السبب الداعي إلى
المأمور به لمضادّته لضدّ المأمور به أيضاً نظراً إلى امتناع اجتماعه معه فيقرّر لزوم الدور بالنسبة إليه لأنّا نمنع من ثبوت المضادّة بينهما ومجرّد امتناع الجمع بين
الأمرين لا يقضي بالمضادّة إذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فإنّ امتناع اجتماعه معه من جهة مضادّة السبب الموصل إليه عن إرادة ذلك الضدّ نظراً إلى امتناع
اجتماع الإرادتين ولذا كان صارفاً عن ذلك الضدّ كيف ومن البيّن أنّ إرادة أحد الضدّين لا يتوقّف على ترك الضدّ الآخر بوجه من الوجوه ولذا يصحّ استناد ذلك
الترك إلى ترك الإرادة دون العكس لا يقال إنّا نجري الكلام ح بالنسبة إلى الإرادة المفروضة وإرادة ذلك الضدّ إذ لا شكّ في ثبوت المضادّة بينهما فنقول إنّ حصول
الإرادة المذكورة سبب لعدم إرادة ضدّه لما ذكر من أنّ وجود أحد الضدّين سبب لانتفاء الآخر مع أنّ وجودها يتوقّف على انتفاء الآخر بناء على كون عدم
الضدّ شرطاً في حصول الضدّ الآخر لأنّا نقول إنّ إرادة الفعل وعدمها إنّما يتفرّع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي إلى الضدّ أصلاً فيتفرّع عليه
عدم إرادته من غير أن يتسبّب ذلك عن إرادة ضدّه بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي إليه موجوداً لكن يغلبه الداعي إلى المأمور به وح فلا يكون عدم إرادة الضدّ
مستنداً أيضاً إلى إرادة المأمور به ليكون توقّف إرادة المأمور به على عدم إرادة ضدّه موجباً للدور بل إنّما يستند إلى ما يتقدّمهما من غلبة الداعي إلى المأمور
به ومغلوبيّة الجانب الآخر الباعث على إرادة المأمور به وعدم إرادة الآخر فيكون وجود أحد الضدّين وانتفاء الآخر مستنداً في الجملة إلى علّة واحدة من غير أن
يكون وجود أحدهما علّة في دفع الآخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقّف حصول الفعل على عدم إرادة ضدّه حسب ما سيجيء بيانه إن شاء الله فإن قلت إنّا نجري الكلام
ح بالنسبة إلى غلبة الداعي إلى المأمور به وغلبة الداعي إلى ضدّه لكونهما ضدّين أيضاً وقد صار رجحان الداعي إلى الفعل سبباً لانتفاء رجحان الداعي إلى ضدّه والمفروض
توقّف حصول الضدّ على انتفاء الآخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببيّة بين الأمرين بل رجحان الداعي إلى الفعل إنّما يكون بمرجوحيّة الداعي إلى الضدّ فهو حاصل
في مرتبة حصول الآخر من غير توقّف بينهما في التقدّم لذلك أحدهما على الآخر في الوجود إذ رجحان الداعي إلى المأمور به مكافئ في الوجود لمرجوحيّة الداعي إلى ضدّه إذ الراجحيّة
والمرجوحيّة من الأمور المتضايفة ومن المقرّر عدم توقّف تقدّم أحد المتضايفين على الآخر في الوجود ورجحان الداعي إلى الضدّ مع رجحان الداعي إلى المأمور به
أن لم يكونا متضايفين إلّا أنّ رجحان الداعي إلى الضدّ منتف بعين مرجوحيّة الداعي إليه من غير ترتّب بينهما فإنّ مرجوحيّته عين عدم رجحانه على الآخر فرجحان الداعي
إلى المأمور به مكافئ لمرجوحيّة الداعي إلى ضدّه الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقّف بين الأمور المذكورة وتوضيح المقام أنّ الأمرين المتقابلين
إن كان تقابلهما من قبيل تقابل الإيجاب والسلب فلا توقّف لحصول أحد الطرفين على ارتفاع الآخر إذ حصول كلّ من الجانبين عين ارتفاع الآخر وكذا الحال في تقابل
العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقّف في تقابل التضايف أيضاً وأمّا المتقابلين على سبيل التضادّ فيتوقّف وجود كلّ على عدم الآخر إلّا أن يرجع الأمر فيهما إلى أحد
الوجوه الأخر كما في المقام وعلى الثالث أنّ القول بكون فعل المأمور به وترك ضدّه معلولين لعلّة واحدة فاسد لوضوح كون كلّ من الضدّين مانعاً من حصول
الآخر والظهور كون ارتفاع المانع من مقدّمات الفعل والفرق بين الضدّ والنقيض ظاهر لظهور أنّ حصول كلّ من النقيضين بعينه رفع للآخر فليس هناك أمران
يعدّان معلولين لعلّة واحدة بخلاف المقام إذ ليس حيثيّة وجود أحد الضدّين هي بعينها مفاد رفع الآخر وإنّما يستلزمه ما يترتّب من حصول الأمرين بإرادة الفعل وانتفاء
الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلّة واحدة لإمكان كون ذلك سبباً أوّلاً لانتفاء الضدّ ثمّ كون المجموع سبباً لحصول الفعل فيكون عدم الضدّ متقدّماً
في الرتبة على حصول الفعل وإن كان مقارناً له في الزمان فإن قلت إذا كان ترك الضدّ لازماً للإرادة الملزمة للفعل حاصلاً بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه
بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدّمات وقد عرفت أنّه لا وجوب لشيء منها وإن لم تكن منفكّة عن الواجب قلت قد عرفت أنّ انتفاء أحد الضدّين من
مقدّمات حصول الآخر غاية الأمر أن يكون من لوازم مقدّمة أخرى للفعل فإنّ ذلك لا يقضي بعدم وجوبه مثل وجوب ملزومه وما ذكر من عدم اقتضاء كونه
من لوازم المقدّمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدّمة له إلّا أن يقال باختصاص ما دلّ على وجوب
المقدّمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من إطلاق أدلّة القول بوجوب المقدّمة وإذا عرفت تفصيل ما قرّرناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضدّ
مقدّمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضياً بكون تركه مقدّمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقّف وما ذكر من النقض سنداً للمنع الأخير
واضح الفساد للفرق البيّن بين الأضداد والموانع وما يلازمها فإنّ استحالة الاجتماع هناك ذاتيّة وهنا بالعرض والمانعيّة إنّما يتمّ بالأوّل دون الأخير ثانيها
أنّ القول بوجوب المقدّمة لا يقتضي بوجوب ترك الضدّ الموصل إلى أداء الواجب فإنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوبها من حيث إيصالها إلى
الواجب لا مطلقاً فإذا لم يكن المكلّف مريداً لفعل الواجب لم يكن ترك الضدّ موصلاً إلى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدّمة قاضياً بوجوب ذلك نظراً إلى انتفاء
التوصّل به ح إلى الواجب إذ لم يكن ح ترك الضدّ واجباً فمن أين يجيء النهي عنه ويدفعه ما عرفت من أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوبها من حيث
كونها موصلة إلى الواجب لا خصوص ما هو الموصل إليه وقضيّة ذلك وجوب ترك الضدّ في المقام من حيث إيصاله إلى أداء الواجب بأن يجتمع مع إرادة الواجب
وسائر مقدّماته ليتفرّع عليها أداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدّمات إذ مطلوب الآمر ح إيجاد الجميع وعدم إقدام المكلّف على

ايجادها

ايجادها ما لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال بها انما بان بان تيسّر المقدمات ايضا فيتبعه الايصال فح اذا اتى بغيرها كان تاركا لما اتى به
بغيرها كان تاركا لما اتى به من المقدمات دون ما اتى به ايض حسبما يقتضيه التقرير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مط او خصوص المقدمة
الغير السببية كما اختاره المتعذرة وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة الى آخره وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مط وبطلان القول بنفي الوجوب
على الاطلاق او على التفصيل حسبما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضيته ذلك اختصاص الوجوب
بحال امكان حصول التوصل بها الى المط ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه المستمرين مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب
لها خامسها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند ارادة المكلف لكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن
مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد هذان الوجهان الاشارة اليهما في كلام المص في اواخر المسئلة وياتي الاشارة الى ما يزيفهما قوله وهو محرم
قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة حسبما مر قوله لان مستلزم المحرم
محرم هذا اما مبني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون الواجب واجبا كذلك يكون سبب الحرام محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المص
ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى الاجماع على
ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في
الشريعة فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة
نحو جمع المصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشرائط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المص
ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذي يتفرع عليه حصول الحرام فما يقال من ان ما ذكره انما يوجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما
ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه على ما هو المقصود من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لو صو
فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة كلية من لوازم التحريم مط حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته
هو قضائه بتحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا استند الحرام
اليه عن احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا لم يات به وكان له اسباب عديدة فظ ما ذكره المص تحريم الجميع
لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضيته قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المص كون تحريم المعلول
قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايض لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب مستلزما
له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح
له نفي وجوب غير السبب حسبما اختاره قلت قد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة
الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين الى آخره لا يخفى ان قضيته ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة
انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما
يفيده انتفاء السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لم يقم حجة على اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغايته
الامر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات
لا تحريم فيها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله واداءه الى القبيح منفي بانتفاء القبح
عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر بالتحريم
من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهي حرمة
المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه لا لحرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقضي ذلك بكون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي اذ الافادة المذكورة انما تجيء
من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول لارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض
خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المص من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولا علة واحدة ان اراد به حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات
متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك المقدمات ولا قائل به كذلك في المقام
وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام
من اللوازم محرما اخر والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه في الحقيقة غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة
الايصال اليه حسبما مر ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها او تحريمها ترك السبب الواجب لقاضيا
بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا تتعلق بالمسببات وانما تتعلق باسبابها كما مرت الاشارة اليه وان اراد به استناد التحريم الى ما ذكره
بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي النزاع
فيه ولا فرق بين لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا
يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما
جاز له انكاره في القسم الاول لوضوح جريانه فيه ايض لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله

X

واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين في الوجود اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا

معلولى علة واحدة كك وهذه العلية اما بحسب العقل فالتلازم بينهما عقلى او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية

في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت ولذا نصوا في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب للعقلى والعادى فان اريد بالعلية في المقام ما يعم ذلك كما هو

الظ فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة مما لا وجه له اذ لا يصح الملازمة وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق

مما لا يعقل بالنسبة الى افعال المكلفين اذ مع امكان الانفكاك عقلا او عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان ادرجت العلية العادية في القسم الثاني

فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى قوله لان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذا

يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق وذلك لانه اذا اوجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومراعاة

انه كما يستحيل بالنسبة الى حكمين واكثر تحريمه ترك المامور به وان لم ينافه باحد فعل الضد الا انه ينافى وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل ينافى

استحبابه ايضا لاستحالة الامتثال له بعد تحريمه ما يلازمه فدفع الوجه المذكور بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما

ذكرناه فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مط في المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغى قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله ذلك الى التلازم

بين الشيئين يعنى لو كان التلازم بين الشيئين يعنى لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بعدم حصول حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبى و

قد يجعل قوله لو اثر بمنزلة لو صح فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الاخر فلو صح ذلك

لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح اه لا يخفى ان شبهة الكعبى على تقريره المص مبتنية على عكس هذه المسئلة اى

قضية النهى عن الشئ بالامر بضده وهو انما يتبين باثبات توقف ترك الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سياتى بيانه انش واما الوجه الذى

ذكره المص في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد من مقدمات ترك الحرام لتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب وانما يبتنى على عدم اختلاف

المتلازمين في الحكم بعد ثبوت الملازمة بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتفريعها على البناء المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة

للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل

التخيير وهذا التقرير كتقرير المص مبنى على عدم امكان خلو المكلف عن فعل من الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن

الافعال فالجواب عنه على مذاق المص ما سيجئ بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقصى

ما يقتضيه في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من رجحان ومرجوحية او ... ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل

يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض على حسب ما يتحصل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجب الحصول

بتبعية وجوب ترك الحرام بمعنى انه يلزم الاتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فليس

ذلك نفى للمباح بوجه من الوجوه اقصى الامر ثبوت الوجوب بالعرض ومن تجاوز للكلى المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا

فان اراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل

المذكور عليه اصلا بل يمكن ان يقال ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شئ من الاضداد وانما يثبت للكلى الشامل لتلك الجزئيات حيث انه

الذى لا ينفك عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شئ منها بالتبع فانه انما يتبع عدم الانفكاك

هو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلى لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة الى شئ

من الافراد فلا وجوب ذاتى لشئ من الاضداد الخاصة بالعرض ايضا وان وجب الامر العام على الوجه المذكور فتامل قوله ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ان ايهم

القول اه اراد بذلك رد هم لقوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذى ذكره اذ لا ربط له بوجوب المقدمة حتى يتضايق

عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهته المعروفة ان ترك الحرام واجب هو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الاولى

فظاهرة والثانية قد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر

فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف المسبب على سببه اخرى بانه لما لم يمكن تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل

اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال واجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك الحرام على فعل المباح اذ قد يحصل ذلك

بفعل الواجب بل نقول ان ذلك لا يقضى بعدم وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب ان هو

الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان للوجوب ثانيها المعارضة بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم

ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك حرام اخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شئ واحد وانه محال ورد ذلك بانه انما يقضى ذلك باجتماع الحكمين من جهتين

ولا مانع منه بل نقول ان الايراد مبنى على جواز اجتماع الامر والنهى من جهتين فلا يتم على المختار المنصور من المنع وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يقال ان ذلك

مسقط اذن للواجب وليس الاتيان بالحرام من افراد الواجب وان حصل به الاداء الى ترك حرام اخر اذ ليس كل موصل الى الواجب مندرجا في المقدمة الواجبة كما مرت

الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب مقدمة الواجب وهو اوضح الاجوبة بناء على القول بنفى وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مط فلا بد له من التزام غيره

من الاجوبة ليتخلص به عن الاشكال ولذا استصعب ذلك على الامدى فعجز عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب

الا به وهو خرق للقاعدة الممهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبى في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيرى حله ولذا اشار المص

الى ضيق الامر على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مط فهو في سعة من ذلك كالمص المانع من وجوب

في نفي اثبات الشبهة

فيما يجاب عنه

غير المقدمة

عن المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مطلقا نظرا الى اختيار اختصاص الوجوب بالشروط الشرعية دون العقلية
والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما ثبت بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفي المباح
وقضية كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما سنبين الحال فيه انشاء الله وربما يورد في المقام بان بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف
على وجوب المقدمة مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسب ما اعتبر في التقرير الاول فانه ذكر العلامة في تقرير شبهته ان المباح ترك للحرام وترك
الحرام واجب فالمباح واجب اما الثاني فظ واما الاول فلانه ما من مباح الا هو ضد لحرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكما ان الاتيان
بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله فان اريد من كون فعل المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب
لرفع الاخر وعلى كل حال فلا يتوقف تمامها على وجوب مقدمة الواجب مطلقا اما على الاول فظ اذ لا ربط لها بوجوب المقدمة حتى يتسع الامر من جهتها على من ينكره
واما على الثاني فلكونه من سبب الحصول الواجب فلا امتناع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة مطلقا اذ كان قائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ المصرح فيه
ان التقرير المذكور لشبهة الكعبي وهن الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلازمه ويقارنه وانما التوارد
هو الترك المقارن له فلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد وانما السبب المؤدي
اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او لارادة ضده المفروض المقدمة على فعله ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما
يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي وانتفاء احد الشرائط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقضي
ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير لعود المحذور اذ مع استناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصد المصنف من
وقوع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقرير المتقدم
لوقوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الامدي وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمة مطلقا قوله والتحقيق في رده انه
مع وجود الصارف الخ ملخص ما ذكره في الجواب ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر اخر من الاتيان بالضد وغيره وان لم يتحقق الصارف
عنه وتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا حسب ما يدعيه المستدل غاية الامر وجوب
الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور به منه سيما مع ندور تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف
واختياره كان الاتيان بالحرام ممتنعا بالنسبة اليه معه فيرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض اذ الماخوذ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم
من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من
ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد المباح احد قسمي الواجب التخييري اعني الصارف من المنهي عنه اشتغل بوجوب الامر فيبقى سائر الاضداد الخاصة
على اباحتها ويدفعه انه انما يتم ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل حال احد امرين من
الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده فالتخيير دائر بين الامرين وان علم
ببقاء الصارف الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الامر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا
مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فيكون باقية على اباحتها فلا
يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل والترك
الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشاء لم يحصل
ذلك عين معنى قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي الباعثة عليه في نظر الفاعل من اول الامر وبعد التامل في
لوازمه واثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فتميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذي
هو عين الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة او الشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الافعال فيترجح عنده احد
من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل لا مدخلية لارادته ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا
يقضي بكون الفعل والترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ضرورة كون الفعل تابعا للمشية والاختيار وليست حقيقة القدرة والاختيار
الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت
مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها
فكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الدواعي ايضا مقدورا عليها داخلة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة
لمشيته من جهة ارتباطها بها وجودا وعدما واما المشية فهي مقدور عليها بنفسها صادرة عن اختيار المشي بخلاف الدواعي خارجة عن اختيار المكلف
لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فنقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على
الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف ان قيل بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الاتيان باضداده
وجب ذلك من باب المقدمة حسب ما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره نظرا الى
الوجوب التخييري باحدهما ومن الظ انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايضا فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه
اكتفى به في سقوط الواجب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر
بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسب ما قرر في الجواب المتقدم فبذلك يتم الاحتجاج ايضا ويرد عليه ان تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه

من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلوة ركعتين وان كان القدر الجامع بينهما مقدوراً عليه فلا وجه للالتزام به في المقام وفيه انه يصح
التكليف بالطبايع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر المطلق الا انه يجب من افراده على سبيل التخيير
ما يتعلق القدرة بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال في المقام فليس المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور دون غيره
فيتعلق الوجوب بالمقدور منه دون غيره فمران ذلك مما يصح في الطبايع المطلقة مما يحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على
وجه التخيير فيتبعه وجوب القدر الجامع او تعلق ابتداء باحدهما على ما هو الحال في التخييري ولذا لا يصح في المثال المتقدم وفيه ان المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان
الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو يعم الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلي
المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منها ليدفع بما ذكره فاذا كان الصارف غير مقدور عليه دون
عليه الامر قلت مما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المص كون الترك حاصلاً تارة من جهة وجود الصارف اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في
وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل الضد فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مط بل في خصوص الصورة الاخيرة ادخ في الايراد عليه بما ذكر
بل يرد عليه غير ذلك ايض حسب ما يجيء الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسب ما ياتي بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال انشاء الله قوله وانما هي
من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان الخ يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من الافعال
الا انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن خلوه من كون جديد
او ما يرجع الى الكون الباقي اما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الافعال وامكن انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ما ذكر في
الاستدلال فان المنساق من الفعل هو التاثير واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء كان عن تاثير مقارن له او سابق عليه فيبقى الاثر بنفسه فالتلبس
بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف مط اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر او لا فالمناقشة في المقام بان الكلام
في ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه او لا فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون
الساكن في المكان المغصوب متلبسا بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء هينة جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب انما هو استدراك مبني على ما هو
الظ من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوطه ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مط وقد يناقش ايض بان البناء
على تجدد الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل المنع وجوب استناد الكون من الحركة او السكون والاجتماع والافتراق الى محله لجواز استناده
الى غيره وانت خبير بوهن الاحتمال المذكور ولو اريد بعدم استناده الى المكلف اسناده لو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء والاكوان
المتجددة اليه فلا وجه لامكان اتصافه بالمباح من جهة التفريع الا انه لا يخ عن بعد والامر فيه سهل قوله واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال الخ اورد عليه بان تسليم
توقف ترك المنهي عنه على فعل الضد يستلزم الدور وبعد ملاحظة ما سلمه او لا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار
الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايض اذ يلزم ح توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف فعل ضده على ترك المنهي عنه
ويدفعه انه ليس المقص من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان به كان الاتيان بما يضاد
الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف
المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهرا لا مدفع له ويرد عليه مع ذلك امور منها لزوم القول بوجوب فعل الضد ح مط على نحو التخيير
لتوقف الترك على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب حسب ما مر بتفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون
فعل الضد سببا بالفعل لترك ضده حيث انه مسبوق ابدا بارادته وارادته لا يجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث
على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فيقول ان ترك الحرام
انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقضي بتوقف
مطلق الصارف عليه لو قضى به فلا ربط له بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا
ومنها انه لا يصح قوله بعد ذلك في من لا يقول برأي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كان قائل بوجوب السبب
حسب ما مر حيث انه ليس محل خلاف يعرف ومع الغض عنه فمن لا يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم وليس على ما ذكر في سعة منه لكون فعل المباح
ح سببا لترك الحرام مل مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون
تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبته ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ارادته الباعث على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب
فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير الجامع معه في الوجود كيف
وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا يتقدمه بالزمان كما اشرنا اليه وفي صورة تقدمه
معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسب ما مر ومما ذكرنا يعلم انه قد يكون ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان
شاغلا له عن التصدي للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في الاضداد وح فيندفع عنه الايرادات المذكورة جمع
اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل لتوقف حصول الصارف عنه على ارادته الفاضية بعدم ارادة ضده فلا دور واما
الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام ح الا على الصارف غير ان الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل الضد بل على ارادته حسب ما ذكر فلا مجال ح للقول بالتخيير بين
الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم مما يجب ح اذا اتفق حصول التوقف المفروض هو الذي التزم به المص على القول بوجوب المقدمة

واما الثالث

واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما
ذكره من فرض انتفاء الصارف حينئذ غير متجه لما عرفت من كون فعل الضد ح مسبوقا بارادته الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف
وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه واخرى بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض للحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا
لم يكن موردا للتكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدماته الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول
الترك من دونه ولذا يبقى معه التكليف به والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب لمثل ذلك وهو غير معروف بينهم
كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم للمقدمة في بحث مقدمة الواجب فلا يتجه القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام خاصة فلا وجه لجعل ذلك
منشأ اخر مثبتا للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به ويمكن دفع الاول بان مقصود المصنف من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي غير ما يتعلق
بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد بمنزلة نفس الضد ويقابله ما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله
فجعله قسما اخر مقابلا للاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن تسامح في التعبير والامر فيه
سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي القائمة على احدهما في نظر الفاعل ح فنقول
ان دواعي الخير والشر قد تكون قوية مستحكمة في النفس بحيث لا تزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل والترك من المفاسد وسوء
العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى والبالغ الى درجة الرين والطبع في العصيان او الغافل عن ملاحظة خلاف ما
يثبت له من الدواعي فح يترتب عليها الفعل والترك على حسب ما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم اضطرار على الفعل والترك بل انما يحصلان منه
في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكن ازاحتها بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل والترك والاثار المترتبة
عليهما مع تفطن الفاعل لها او بالاشتغال باضداد اخر يكون الاتيان بها رافعا لتلك الدواعي فيقلد معها على دفع ما يقتضيه بعثها على اختيار العصيان فح نقول انه
بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك بعينه ما يتوقف عليه الطاعة او
وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع عروض ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف فيه
المقام لوضوح حصول الوجوب هنا وان كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه يجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان
دفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو مما يتوقف عليه الاختيار الذي يتوقف عليه الفعل وان كان التمكن من
الفعل الذي هو مناط التكليف حاصلا من دونه فكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقف التمكن من الفعل عليه كما يستلزمه
ما يتوقف الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمات الوجود ايضا فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصلة له بفضل الله تعالى
ومنه عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ح ان ذلك الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف ولا من
اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن تمكن من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازاحة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ او غيرها من الامور الباعثة عليه
ولو بالتاس غيره على اجتناب ذلك والكون في مكان لا يمكنه الاتيان او يحتشم عن التعرض لمثله او الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك او يتسلط معه على مدافعة
تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك وان كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فانه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره وح فاذا كان فعل
الضد صارفا له فعه وجب عليه الاتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من ذكا به له قبل زمان الضد الاخر او في حاله بايجاده ذلك بدل ايجاده بحيث
لو لم يشتغل به لاشتغل بالاخر الا ان وجوب ذلك ح لا يقضي بانتفاء المباح مط ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا عن العصيان ليجب
الكل عليه تخييرا وانما يكون الرادع خصوص بعض الافعال ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال فغاية الامر انتفاء المباح في تلك الفرض
النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال وذلك مما لا يستنكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم فيه هذه غاية ما يتحمل في توضيح
المرام وتبيين ما ذكره المصنف في المقام لكنك خبير بان ما ذكر في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به الجواب المذكور حيث ان قضية التوقف المفروض وجوب
بعض الافعال في بعض الاحوال ولا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مط حسب ما ذكره المستدل وانما
يتوقف على وجود الصارف حسب ما قررناه غاية الامر ان يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك وعلى ارادة الضد حسب ما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح
حسب ما رامه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضد
متقدما وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف حسب ما مر الا انه قد يتوقف بقاؤها على الاشتغال به فيحصل التوقف
على الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال والتروك حسب ما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذه المستدل فان المقام
انه اراد انه لا يتم الترك الا بفعل من الافعال واقع مقام الحرام ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فقضية التوقف مختلفة
والحاصل هنا على ما ذكر امر غير ما لاحظه المستدل وما ادعاه المستدل فاسد قطعا نعم الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والترك بناء على
امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف الماخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشي ره في المقام في الجواب عن الشبهة المذكورة مع
مقارنة فعل الضد لترك الاخر ان وجود الضد الاخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد
الاول على عدم الضد الاخر اذ اقصى الامر ان يلزم توقف وجود الضد الاول على ما يتبعه الحرام المقارن لتركه على عدم ذلك المحرم ويكون عدم ذلك شرعا متوقفا
على عدم عدم الضد الاول فيلزم توقف وجود الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين اي التسمية
بو هذا اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود الا عين رفع العدم الذي هو غير

عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين لا ان احدهما لازم لنقيض الآخر ومن البيّن ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر
الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يعقل دفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضدّ الاول مما لا وجه له اذ لا توقف له الا على حصول الصارف
عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضدّ في الخارج كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضدّ الاول حسب ما ذكره المصنف لا على عدم
عدمه كما ادعاه ليس جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجوده لما كان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه بل الوجه فيه على مقتضى
التقرير المذكور كون وجود الضدّ مانعا من الآخر فايجاده قاض بارتفاع الآخر وسبب لرفعه فيتوقف دفع عدمه على وجود الآخر لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا
يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي من الشبهة ان تمت دلّت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير
غير معروف عنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلثة
لكن ما تم كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادي الاحكامية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يقال ان
الشبهة المذكورة لا يقضي بنفيهما اذ اقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض لمر منها
لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام ونحوهما فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما يراد
بهما معنى آخر يبتني حسبما فصل القول فيه في محله الا انه فلا بد له من نفيهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جواز صح
حملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم ان هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال بعد
تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين في عدمه ثم اتمامه بالثلثة قوله لما هو بيّن من ان العلة في الترك الخ يمكن ان يقال انه قد
يكون بمجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كافيا في ترك المامور به من دون حاجة الى حصول ضدّ من اضداده وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل
الضدّ كما اذا اذن في البقاء على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا ظهر لم يمكن رفعها الا بايجاد ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا
يكفي في انتفائها فيتوقف رفعها ادن على وجود الضدّ الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المامور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في
الصوم بعد انعقاده ان قلنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي الصبح بورود الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر لما عرفت من خلاف
الحال في الاضداد كما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على الفعل فلا
محة يقع منه الفعل لولا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالواجب لانتفاء الامر وهو خروج
عن محل البحث ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام حينئذ فعل الضدّ المفروض اذ الالجاء على فعل الضدّ كما يكون سببا لحصول الضدّ كذلك يكون سببا للترك
الآخر لما عرفت من عدم كون الضدّ شرطا في وجود ضدّه فيتقدم عليه رتبة فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الآخر حسبما مرت الاشارة
اليه فلا وجه لعدّ وجود الضدّ سببا لانتفاء الآخر كما قد يتراءى من ظاهر كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة
اخرى قوله الظهور ان الصارف الذي هو العلة الخ لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما توجب حصول ذلك الضدّ كذا يقضي بارتفاع الضدّ الآخر
فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الآخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضدّ الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شرائط
وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل الضدّ لم يمنع من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضدّ فيكون الترك مستندا اليه ويكون فعل
الضدّ مقارنا محضا حسب ما مر الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المامور به الى ارادة ضدّه فيكون انتفاء المامور به من جهة السبب الداعي الى ضدّه فيشترك
في العلة والقول بان السبب الداعي الى ضدّه لا يكون سببا لتركه بل انما يقضي بذلك بعد ارادة المامور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف
في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسب ما مر دون السبب الداعي الى الضدين لدفع اذ اقصى الامر بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب
الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون
العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الآخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور اذا نوقش في استناد عدم ارادة
الفعل الى ارادة ضدّه نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد
اولا من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضدّ ونقول حينئذ انه لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى اسباب تلك
الارادة فالسبب القاضي لارادة الضدّ قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب وقلته وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى
الضدّ شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كما سيشير المصنف اليه فكونها علة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السبب ويمكن ان يقال ان الارادة الجازمة
وان كان شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المصنف بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال
السبب في المقام ليس مخصوصا بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضا والارادة الجازمة المستتبعة للاتباع تعد عادة سببا لحصول الفعل فتدبر قوله نعم هو مع ارادة
الضدّ الخ اورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضدّ على وجود الصارف المذكور اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام
مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الآخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسب ما مر تفصيل القول فيه وقد بيّنا هناك
وهن ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسدا ايضا قوله فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة الخ اورد عليه الفاضل المحشي
بان تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة يستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل واحد
مما ذكره مع كونها اجزاء للعلة فلعل المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد مر
تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال

يراد

خلاف

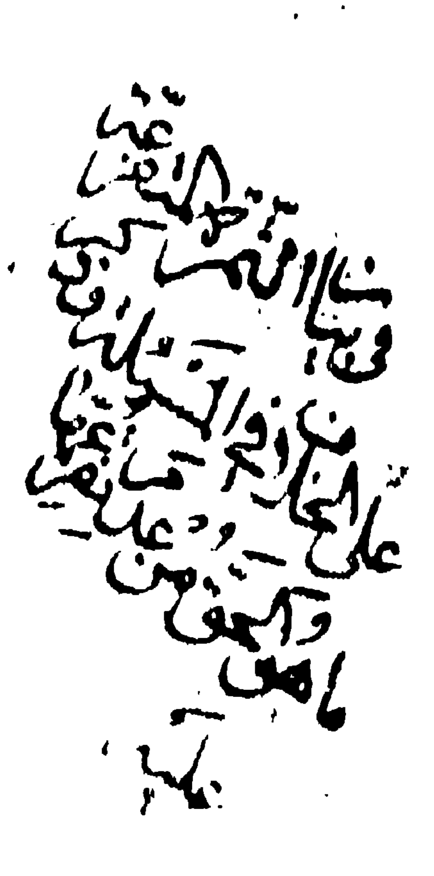
فيه في بحث المقدمة وقد بينا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به وجوب الاجزاء بوجوب الكل
لا بوجوب اخر لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة وقد عرفت ان وجوب المقدمات بوجوب الواجب تبعا مما لا مجال للريب فيه ايضا وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه كما
ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيانه هناك ثم انك قد عرفت ان تعلق الارادة الجازمة المتمما
بالاجماع المتعقبة للفعل جزء ما من جملة الشرائط لا يخ عن تامل بل لا يبعد ادراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة
كما مرت الاشارة اليه قوله فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة اه هذا الكلام ظ في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل
ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من جهة اداءه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي اليه لكن بحسب ما مر الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان
الصارف وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين
اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علة وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل
على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل او العادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر من قبيل التكليف بالمحال ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف
بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين او تكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلف عن عهدتها وح فلا يصح الحكم بحرمة الصارف
ووجوب الضد المتوقف عليه وقد ظهر بما قررنا ان دعوى امكان وجوب ضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع
الذي هو احد الاضداد الخاصة اذ الملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة تركه الذي يلازمه ويمكن دفع ذلك
بانه انما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في اداء التكليفين واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا
يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد للمامور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه لا يتعين عليه الاتيان به في
ذلك الوقت المفروض اذ المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف بالمحال من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما
يلزم العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمحال على وجه التضييق فكذا لا يجوز على وجه التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف
في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايض وان كان للمكلف ح مندوحة بالنسبة الى الجزء الاخر من الوقت والمفروض في المقام
من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة كونه
في نال الترتب موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مط وان لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبارة نظرا الى حكمه بصحة الضد
مط وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب لعدم ساير الاضداد قابلا للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز
وعدم الحرمة مع بعد ارادته من تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته و
انما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي القاضي بوجوبه فعل في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الاول لامكان القول بسقوط الامر بالوجوب في
ح نظرا الى المفسدة المذكورة فانها انما تتفرع على البناء على وجوب الضد ح فقضى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من
المفسدة لا كونه منهيا عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب
بل يعم ساير العبادات من الواجب والمندوب فالمدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا لامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور يعني اذا
كان عبادة وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مط عبادة كانت او غيرها تم ما ذكر من الايراد الا انه ليس في
العبارة ما يفيد ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايض ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة اذ عدم تعلق النهي بالضد لا
يقضي بصحته على الوجه المذكور وانما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقتضي كونه موافقا للامر لامكان انتفاء الامر ح نظرا الى ما ذكر
من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع ذلك بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة
تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وقضية ان مقتضى المصنف انها لو لم تكن منهيا من جهة تعلق الامر بضدها حيث ان المدعى كون
الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية ويدفعه ان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقضي الا بصحتها
لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررنا وما اورد على الوجه الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان
الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وقد عرض عدم استلزامه ويرد عليه ما مر من ان المقصود عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق
الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هناك انما يجيء من جهة خارجية هي البدعية لا من جهة تعلق الامر بضده الاخر ولذا لو لم يكن الضد عبادة
لم يجر الوجه المذكور فلا يجيء هناك فهي معان المدعي يعم القسمين قطعا وتحمل المدقق المحشي حمل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون
محققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع ظ بين الامرين
ولا داعي على تخصيصه الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء وح فالايراد عليه بجواز اجتماعهما
في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله لمقتضى مما سبق الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المصنف ره كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده
كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على حد غيره من الواجبات اه مراد المصنف ره بذلك على ما فهمه جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه
توصليا لا ينافي الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقصود من وجوبها التوصل الى الواجب وهو حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيرها من الواجبات
فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مخصصا عنده بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهن ما ذكر من الوجه في [illegible]
في غير المقدمة [illegible]

في القواعد العقلية نعم يمكن ان يقال بجواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المفسدة بينهما كما سيجيء بيانه انشاء الله وما يتراءى من سقوط الواجب عند الاتيان
بها على الوجه المحرم لا يقتضي كون المأتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب
والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كالواجب التوصلي اذا اتى به على وجه محرم او اتى بالحق الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب ونحو ذلك
فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب وادائه والامتثال بفعله فالاول اعم مطلقا من الثاني كما
ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فان الامتثال بالامر هو اداء المامور به من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجيء في محله انشاء الله واداء
الواجب مما يكون بالاتيان بالفعل المامور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل
بكل من الوجهين المذكورين بالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الا ترى ان الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فانه الذي امر
الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في نظايره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه
غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك
مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الان سواء اتى به كان واجبا عليه من جهة محرما من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامر والنهي
ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط
الواجب اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو مم بل ممنوع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع
الاجتماع المسلم عند المصنف ويمكن تنزيل كلامه ره على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن
هناك سقوط الواجب كذلك الا باداته على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقربه انه انما اخذ ذلك للتفريع هنا وفي دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب بذلك من
جهة حصول الغرض من التكليف لا دائه بها لكن يبعد ذلك ايرادات من وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص
الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمات اذا كانت عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات
الا ان الظاهر ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات المفروضة ايضا فاطلاق كلامه غير متجه على كل حال ثالثها ان الظاهر من قوله فقطع بعض المسافة او بعضها على وجه
منهي عنه ان لا يحصل الامتثال انه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول
الامتثال بالحج باداء الحج بعيد عن العبارة والمقصود مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي اوقع المصنف
ره في الشبهة هو زعمه ان المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه ومبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في محل
واحد وهو غير حاصل في المقدمات اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة بكل من المحلل والمحرم
قطعا فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التامل وان كان ضعيفا جدا لا يصلح ان يقع فارقا بعد البناء على عدم كون تعدد الجهة
مجديا كما عرفت الحال فيه مما قررنا الا انه قد يتراءى في بادي الرأي وقبل التامل في المقام وهو الذي يستفاد من ظاهر عبارة المصنف بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد من
كلام المدقق المحشي ره في وجه الشبهة في المقام وهو ان المصنف ره توهم ان امتناع اجتماع المامور به والمنهي عنه انما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل ايضا فلما
نفى الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها حيث ان المقصود منها التوصل الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع
من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استفادته ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب فيظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط والا شركا فيه لم يعقل بذلك فرق بين الامرين فيكون ذلك هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك
جدا كيف والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمصنف ره توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل
وعدمه مع وضوح اداء الواجب بالحرام حين الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يتعقل فرق بين
سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقا في المقام وليس في كلام المصنف ره ما يشعر بقصده ذلك في المقام وانما مراده من عدم كونه على حد
غيره من الواجبات هو ما قررناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه الى اخر ما ذكره وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها
من الواجبات بل المقصود سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان قلت مراده انه ليس على
حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل بما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه ثم انه دفع ذلك بان المقدمة حينئذ هو القدر
المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمنه وان قلنا ان الواجب هو غير المنهي عنه خاصة لزم فيه مفاسد
بينة عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه ومنها ان المفروض حصول
التوصل بالحرام ايضا وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول بان المقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره وان الاتيان بالمامور به على وجه لا
يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع ان تم فانما يدفع الايراد من الاولين اعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بغير
الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح اخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل واعتباره لا ما يكون تجنب القبيح في الاتيان
بالمامور به متوقفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المامور به قلت ولا يذهب عليك ره من جميع ما قررته في المقام وما ذكره من الوجه في كونها
على حد غيرها من الواجبات غير الوجه الذي احتملناه في تنزيل كلام المصنف ره وهو وجه متين في نفسه وان لم يكن مخصوصا بالمقدمة عند التامل حسب ما قررناه الا انه
لا يساعده عبارة المصنف حسبما مر الكلام فيه وما اورد عليه من الوجوه الثلثة بين الاندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام اذ هو
الذي يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك الكلي فانما يوجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره فيقيد الامر به بذلك لا انه اذا

حفظ النفس

حفظ النفس المحترمة اذا توقف على دفع الفوت اليها حاصل ذلك بتبدل كل من الحرمة والتحليل بها لكن الشارع اذا اوجب ذلك المتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على الوجه السائغ
دون الحرام وكذا قطع المسافة الى الحج فان الفعل المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين لكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك فلا يوجب الا ايجاده على النحو الجائز
وليس ذلك للحج الا ايجابا للمقدمة المفروضة لا ايجابا لغير المقدمة كما نعم لو وضح ان المط في المقام هو تحصيل ما يوصل الى المط الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك
نعم لو اوجب نحوا خاصا منها كما اذا اوجب الركوب والمشى في المثال المفروض لم يكن ايجاب تلك الخصوصية من ايجاب المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس المقص هناك الا ايجاب
ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبيته ذلك انما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين ان المط في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعنى القدر المشترك لكن يتبع
الايجاب على النحو الخاص حيث ان القابل لذلك نظرا الى وجود المانع من وجوب غيره واما في الثاني فليس المط هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص مع فرض عدم توقف
الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا ينافى ما ذكر في ادراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمة في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور
اليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب فانما يقول بوجوب الاتيان بها على النحو الجائز عقلا او شرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور
ايجابا لغير المقدمة قطعا لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها وانما الحاصل في المقام من جهة حصول المانع في غيرها من ايجاب الطبيعة الكلية انما يقضى بوجوب كل من
افرادها نظرا الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع من الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة المطلقة ايض وهذا بخلاف
ما اذا تعلق الوجوب اولا بالمقيد فعدم مزية في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي دخل عليه الشبهة المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل
غيره فقيل ان ذلك مما لا مانع منه وهو كثير في الشريعة كما عرفته من ملاحظة الامثلة المتقدمة نعم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدة وفرق ظ بين
الامرين حسب ما عرفت الحال فيه بما قررناه واما ما ذكره في التوجيه من ان المقدمة هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف ايض اذ المقدمة وما يتوقف عليه الفعل
هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون السائغ منها هو ذلك ولا يعتبر ذلك في مفهوم المقدمة قطعا فكون المقدمة هو الاعم مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على
الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص المقدمة بالسائغ وبذلك يتضح اندفاع الايرادين الاولين وما ذكره من ادراج ذلك في المقدمة
الشرعية الشرعية مبنى على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لا في وجوبها حسب ما قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعا عليه حسبما
اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك مما لم يجده في كلام احد من القوم فلا وجه لتفسيرها به اصلا قوله فلا يجوز تعلق الكراهة اه وكذا الحال في تعلق الارادة بالواجب الموسع
فانه اذا كان ضده واجبا توقف حصوله ايض على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرمة ايض فقد فرض ولا وجوبها فيلزم اجتماع
الحكمين في الارادة ايض قوله لكن قد عرفت اه بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم جواز امتناع الوجوب التوصلي مع التحريم فهو انما
ينفع في المقام مع عدم انحصار المقدمة في الحرام او عدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها في المحرم مقارنتها لاداء الواجب فلا وجه لوجوب ذي المقدمة لو
امتناع خروج المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال ومن البين انه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة الى تكليف
واحد فكذا بالنظر الى تكليفين وان بدّ كما مرت الاشارة اليه ح فلا بد من القول بسقوط الواجب المفروض وعدم تحريم كراهة ضده القاضى بعدم وجوب الاتيان بذلك
الضد لكن الثانى فاسد قطعا اذ الظاهر تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا يكون الموسع مطلوبا وذلك كاف في الحكم بفساده الان بوان توسعة الوجوب يدفع التكليف
بالمحال فان الالتزام بذلك مما يجيئ من سوء اختيار المكلف لاداء الموسع في غير ما زاحم المضيق وقد عرفت ما فيه اذ الظاهر عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما
لا يكون للمكلف مندوحة عنه وما لا يكون له مندوحة حسبما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة
ان كانت محرمة لوضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سبق الاشارة
اليه انه يقدر دون ما ذكره واما ما اتى في الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما اتى من
الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو ظ في المثال المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على الطلاقة من حيث كونه موصلا الى
والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفته من ابتنائه ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مقطوع بعدمه عند المص وغيره من الاصحاب عدا ما يحكى القول به من جماعة
من المتاخرين كما سيجيء الكلام فيه انش قوله ومن هنا يتجه ان يقال اه اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده و
قد يتخيل لذلك وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما لدلالة
الامر بالشيء على النهي عن ضده وقد عرفت ضعفه بما بيناه ثانيها ما اشار اليه المص بما قرره في المقام ونظره معلى مفهوم كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل
الى غيرها ومن حيث ايصالها اليه من غير ان يكون واجبة لنفسها وفى حد ذاتها لم يتجه القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه فيعقل معلقا على الجهة المذكورة
وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعى اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون
ح ترك الضد واجبا فانما يريد من الكبرى المذكورة في الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب فهي
ممنوعة والسند ظ مما قررنا وان اريد به وجوبها مع امكان ايصالها ومن حيث كونها موصلة اليه فهو مسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان التوصل به الى الواجب لا وجوبه
مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعى لا يمكن التوصل بها اليه فان قيل هو من ما ذكره اذ مجرد وجود الصارف لا يقضى باستحالة التوصل اليه لكونه مع وجوده
بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان سائر الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مقتضى الوجوب الغيري مع
ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعى الى ايجاد ذلك الشيء كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب ايض
لسقوط وجوبه ح بانتفاء القدرة عليه وهو واضح الفساد بل لزم انه لا يعصى احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعى
اليها والمفروض ح امتناع حصولها فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعى اليه في حال وجوده و
الممتنع انما هو الاول دون الثانى والمفروض في المقام انما هو الثانى دون الاول وعد ذلك فح ثالثها ما اشار اليه المص بقوله وايض فحجة القول بوجوب المقدمة اه
تقريره

نعم يرد ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في نفسها لما عرفت في ذلك فعدم توقف وجوبها على ارادة الواجب
لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها ح لغوا او المفروض عدم ارادة الواجب فلا يكون ترك الضد واجبا من جهة كونه مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه
في الوجه الاول وضعفه ايضا ظاهر لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب ولو لم يكن مريدا لفعل الواجب اذ عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوطه فلا يسقط
وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان يأتي بها على وجه يتمكن من ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج صح ما ذكر من عدم وجوب
مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايضا وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة يعم ما اذا كان المكلف مريدا للاتيان بذي المقدمة او غير مريد له لكن
اختصاصها بالصورة الاولى فاسد جدا كما لا يخفى على من لاحظها ورابعها ما مرت الاشارة اليه في المسألة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما دل على وجوب المقدمة انما
يفيد وجوب المقدمة الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التحقيق هو خصوص الموصلة اليه دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي
ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المامور به فمسلم وقوله ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب انما يقتضي وجوب ذلك لا ابطاله بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب وان اريد به ان ترك الضد مطلقا مقدمة لفعل الواجب فان
سلم ذلك فلا نسلم وجوب المقدمة مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنف من الوجهين مكانه لاحظ ذلك في تقييد وجوب
المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم
الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما
عرفت لا يقال فيصح امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب فقضية ما ذكر وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد
الداعي دون ما اذا كان غير جامع لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فيكون موصلة فان ذلك مجرد
فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فعلا المترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجوب كل من المقدمات انما يكون
مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب
من مقدماته ايضا ومن ذلك يظهر الوجه في تقرير الثاني ايضا فان المقدمة المجامعة لعدم ارادة الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون
الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس اتيانه ح بالمقدمة المفروضة مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي
المقدمة معا وح فما اورد عليه من امكان حصول الارادة ح فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب فيجب مع امكان ارادة المكلف
وامكان صدور الفعل عنه فلا يشترط فعلية الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المص باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما
يقول بكون الواجب هو المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة ايضا واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة ولا تركه لغير الموصلة
تركا للمقدمة الواجبة فترك الضد المصادف لعدم ارادة المامور به لا يكون موصلا الى المامور به فلا يكون واجبا هذا غاية ما يوجه به كلامه لكن قد عرفت ان ما
دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مطلقا من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان ينقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى نوعين يجب احدهما دون الاخر حسبما مر تفصيل القول
فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم تكن موصلة بالفعل لتسامح المكلف في اداء التكليف فان ذلك لا يرفع
الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد نظرا الى مصادفته لحصول الصارف بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وسائر المقدمات
حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يقال لا ملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة
يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق في الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعمدة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة
سواء كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالة الامر على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا قاضي بفسادها وقد يقع
الكلام في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب
هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون مع حصول الصارف عن المامور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساده كما
قد عرفت من ضعف الكلام المذكور وان المطلوب في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد الموصل وفرق ما بين الوجهين فقضية
الاول هو تحريم فعل الضد ممن لم يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من لزوم الحكم بفساد الضد على القول
بعدم اقتضاء النهي عن الضد ايضا نظرا الى انتفاء مقتضي الصحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على المسألة حسبما
مر نحوها عليها اللازم ذكره بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات الفساد مطلقا بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان
دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه لذلك اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه فاستفادة الفساد
في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال فتعلق النهي
به مانع من تعلق الامر لكون الترك ح مطلوبا للآمر فلا يكون الفعل مرادا او مطلوبا له ايضا واذا انتفى الامر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر
ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن العبادة
الا افضل العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض
عبادة راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى فعل الاهم لا مرجوحيته
بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايضا انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام نظرا
الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل الاخر كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من



الفعل

الفعل والمنع من الترك في ان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين بوجه من الوجوه اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائزا لكن يجب بحسب كما لو صار مقدمة لواجب اهم منه فهو واجب في ذاته جعلا
مانعا من النقيض مرجوح كذلك بالنسبة الى غيره من افراد الاتيان بالراجح من غيره بصدق منه عصيانا فتعين عليه ترك ذلك في الاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يتمم فعله في ذاته
اذا عارضه ما كان كذلك وكان اهم منه في نظر الامر فهو محكوم بملاحظة غيره بل محكوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا وان لم يأت بغير الاهم فضلا عن ما لو اتى به الا انه لا بد
ح من عصيان الامر الاهم واما الثاني فلانه لما كانت النهي المفروض عن غير الاهم لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب في حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمته
على فرض ترك ذلك الاهم بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في ان واحد من غير تمانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من
اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال للتوهم المذكور لان النهي المفروض على الفساد ظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور
لا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر بهما لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا
مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون
تكليفه بالثاني ح منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من ثبوت التكليف لعصيانه فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما
في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتبا على عصيان الاول لا
بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض اخلاء الزمان عن الاخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الاهم لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على
النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر لكن ليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما على ارادة
الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يق بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل
فان اطلاق كل من الامرين يقتضي مطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود
لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل
عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايض والحاصل انه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا بالالتزام بارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم
على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه
وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد حينئذ من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم
لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم
مع انحصار مقدمته في الحرام فيلزم ح احد امرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب
في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبه عليها ايض فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة
متقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام
فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمة وجوبه فلا يصح صدوده عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم
حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في
الاجازة المتاخرة الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تبين المكلف على حسب العادة
بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع ان
مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت ان ذلك ايض قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان
الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان
به ولا قاضي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجا سوى الاشتغال بغير الاهم
اذ لا مانع ح من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسب ما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان اتيا بالاهم فيشكل الحال فيه
اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت
عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على ارادته فان ارادته ح قاضية بعدم ارادة الاهم وهو قاض بعدم حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ولا يشكل ح لزوم اجتماع
الوجوب والتحريم ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفها عن الاهم واجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته ليكون ذلك
الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما لجيبا بها لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل وجزء اخيرا من العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسب
ما مرت الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني
الاجماع عليه بل الشوق والعزم السابقان عليه كما يأتي في ذلك ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزء اخيرا من العلة وتحقيق ذلك
ان يقال ان الصارف عن الاهم انما هو عدم ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل
منهما على انتفاء الاخر حسب ما عرفت فنقول ان الشوق والعزم المتقدمين على الارادة الذين هما شرطان في تحققها لا يجب انتفاء الارادة المفروضة فغاية الامر حصول الاشتراط
بالنسبة الى احد الامرين المذكورين او ما يتفرع عنهما من الصفات المذكورة فتدبر هذا وقد يتخيل في المقام تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد منافيا للتمكن من
اداء الواجب ح وما اذا بقي معه التمكن منه فيصح له ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد فقال في الصورة الاولى بفساد الاتيان بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف
الصورة الثانية والفرق بينهما ان دفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغال الذمة به محظور في الشريعة فلا يجوز للمكلف ان يرفع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من ملاحظة

النقل

السفر والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور بخلاف غيره وهذا دفع التمكن من الواجب انما يكون مطلوبا من حيث اداءه الى ترك المتلو فاذا كان
الصارف عن اداء الواجب موجودا قطعا بحيث لا يستريب المكلف في تركه له فاي ثمرة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة اداءه
الى ترك الواجب فالنهي المتعلق به غيري تبعي وهو غير ناهض بالفساد في المقام حسبما قررنا للوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من فعل الواجب فاذا
علم انتفاء قطع بعصيانه واخلائه ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مأمورا بايجاده مع تعلق غرض عصيانه للامر الاول فيكون ترك ذلك
شرطا في وجوبه على حسب ما بينا والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الامر ليس باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فكما ان ذلك
النهي لا يقضي بفساده حسب ما بينا فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاول فيجامع النهيين المذكورين
الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي وجوب ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتم الكلام في المرام برسم امور احدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره ان العلامة
عنوان المسألة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب الى الوجه وفيه سهولة الامر في ذلك فان المسألة الظاهر عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد
ترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل
على القول بانتفاء عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره ودفع ما قد يتسلم من اقتضاء الامر
بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة يريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مرتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل
التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم باخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الآخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض
عصيانه الاول حسبما مر بيانه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول
فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه لا عصيانا بالنسبة الى الواجب وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق
عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف
على النحو المذكور الا انا لم نجد في اصل الشريعة ورودا لتكليف على الوجه المذكور ولكن قد يرد ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارئ مما لا بعد فيه ويجري
ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعيين
ذلك الامر وسقوط التكليف بغيره راسا كما في شهر رمضان حيث يتعين لصومه ولا يقع منه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح منه صوم آخر وكالوقت المقرر
للصلوات اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعيينه لليومية وعدم وقوع صلاة اخرى فيه هذا وقد اورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره
بعض الافاضل من منع ابتناء الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر بل هو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيهما من غير امر كما هو الحال في المعاملات
ورد منها منع بين ووضوح قوام صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك
انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه ظاهر اذ المقصود مما ذكره تفريع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان
الذي ذكره ومن الواضح ان الترتب على العنوان الاول ان تم فانما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض
حصوله في المقام غيريا لا يعقل الفساد بالنسبة الى المعاملة فكان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد نعم لو توهم افادة
النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور ولو بما صح الايراد المذكور وكان الوجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما سيجيء الاشارة اليه في
محله انه فلا يتجه الايراد اصلا ثالثها ان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في
اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت ولو اتى به في اي جزء
امتثل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحمه في التكليف وانما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم
الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز صدور التكليفين في الجملة على الوجه المذكور اذ لا مزاحمة بينهما وانما المقصود في المقام ان التكليف بالمضيق يقضي بتقييد
الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع في زمان التكليف بالمضيق فانه لما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت في حكم الامر قضى ذلك بان لا يريد منه
في ذلك الوقت في حكم الامر قضى ذلك بان لا يريد منه الامر في ذلك الوقت سواء اراد منه الفعل على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه مضيقا آخر او على سبيل التوسعة
والتخيير بينه وبين فعله في ذلك الزمان وغيره ولو شاء ان يعين الاتيان بالفعل في احد القسمين معا قطعا وحصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك اذ المفروض
عدم تجويز الآمر على حسب تعيينه الاتيان بالاول لا يقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بما لا يطاق كما يستحيل
بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى الواجبات التخييرية والموسع فسوء اختيار المكلف لا يقضي بحصول الواجب ما هو مطلوب الآمر اذ لا مطلوب له الا الاتيان بما
حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مأمورا به في الزمان المعين للمضيق مطلوبا بامر الآمر ايقاعه فيه بمكان من الوهن فلا وجه لدعوى الحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه
المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به في نفسه مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الامر بالنسبة الى المزاحم للمضيق على القول المذكور ويقول ببقاء الصحة وهو في
الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسبما يجيء بيانه ان شاء الله فيكون الايراد المذكور مبنيا على القول بجواز الاجتماع فلا
وجه لايراده ممن لا يقول بالجواز ولا فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتب عليه فلا فرق بين الموسع وغيره كما بيناه رابعها ما ذكره الفاضل الجواد
من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به اذ حكمه
بالصحة دعوى هذا فلا وجه لا ترتبه ما ذكره وفيه ان مقصوده سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الامر به نعم لو
سلم عدم توهم ما ذهب اليه والمراد اثبات نفي الامر بالضد اسهل من اثبات دلالة الامر على النهي عن الضد فهو امر لا يجدي لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى مما عبروا به بعد
الاشتراك في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع ومضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت فهنا

ذكره

ذكره من انتفاء الامر بالشئ عدم الامر بضده لاثم في الموسع مطلقا اذ لا يتوهم فيهما تكليف بالجمع وكذا في الموسع والمضيق مطلقا اذ لا قاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع بل غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ولا يستلزم ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما المضيقان الموقتان فما ذكره وان صح فيهما الا انه لم يرد شئ من ذلك القبيل الا فيما تضيق بسبب تاخير المكلف فح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الامر بالاخر لا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم او التخيير ويتحقق الاثم بسبب تركه ما تحمله لما كان التاخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كل من اول الامر وتحتم الفعلين بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدمه واما في المضيقين لغير الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب وما اذا مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير ان كان تقصير وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تاخيرهما وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف ما ذكره من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع المأتي به في وقت المضيق وان عصى بتركه المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مأمورا باداء المضيق في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون مأمورا بفعل الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعيين الامر عليه بعدم نقضها باتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين الا تدافعا اذا انتفى الامر به فكيف يعقل صحة الموسع الواقع فيه وهذا هو ما اراده الشيخ ره بقوله اذ لا فاضل كلام ظاهري تعزيري على وجه صحيح نعم نحن نقول هنا بالصحة ولكن من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر وهو امر اخر ولو اراد ذلك كان عليه بيانه وكان ما ذكره عين ما ادعى سابقا من عدم المنافاة بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما اهم غير متجه كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو دار الامر بين ازالة النجاسة واداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين والاتيان بالصلوة او الصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف وحفظ بيضة الاسلام قدما عليها قطعا وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كان الضرورة تشهد بخلافه واوضح منه تحتم الاتيان بالاهم اذا ابتلى بالاخر يجري فيه ما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قررناه الا ما ذكرنا الثالث ان ما ذكره من وجوب الفعل في اجزاء الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير مفهوم المعنى فان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ربط له بالمقام وان اراد به بقائه على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه فهو ظاهر الفساد اذ مع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعلان قطعا بمقتضى التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه الباقي وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل بقاء التخيير في المقام مع وضوح امتناع اتيان الفعل في الماضي وكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعلين التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب المأخوذ منهما بحسب تكليف الامر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقا غير متجه وكانه يقول بعدم العبرة بالاهمية ايضا حسبما مر وقد عرفت ضعفه وان اراد ثمرة ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك فهو وان كان بعيدا عن سياق كلامه ففيه ايضا ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف غض النظر عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه وكان لفظ النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالاخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر مكانه عدم الامر ثانيها انه ذكر بعض المتاخرين ان الامر بالشئ على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بانه ان قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف ليلزم بسببه التكليف بالمحال فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب تكليفا في الحقيقة او لا فكيف مع كون التكليف باحدهما وجوبيا والاخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مترتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان ما ذكره فهو حق كما قدمنا الكلام ولا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه لجريانه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسب ما قررناه ثالثها ان الامر بالشئ على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيها قطعا حسب ما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن الضد العام لكن لا يسمى ذلك كراهة اذ هو عين استحباب الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسب ما مرت الاشارة اليه وهل يقتضي ذلك مرجوحية اضداده الخاصة المحوية لذلك بعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان المرجوحية المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤديا الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل رجحانه على المستحب المفروض ايضا ولا مدافع لما عرفت من انتفاء المنافاة في ذلك لجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشئ وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى فلا يفيد الجهة المفروضة الا مرجوحية غيرية لفعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشئ تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا قيل النزاع فيه بعينه النزاع في الامر اتحادا وعينية والاستلزام قلت ان معنى النهي هو طلب ترك الشئ على سبيل الحتم فكون الضد العام لا ايجاد الشئ اعني تركه مطلوبا هو عين معنى النهي عن الشئ فلا مجال هنا لتوهم النزاع فيه حسب ما توهم في مسئلة الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب هذه المقالة الا طلب الترك فليس ذلك حكما اخر على ما مر تحقيقه في ذلك ايضاح لما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على ايجابه هو بعينه مذهب الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشئ قاضيا بايجاب واحد منها فيكون الجميع واجبا على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت وهن ما ذكره وان ترك الشئ لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشئ واضح فانه يتوقف على ترك ضده حسب ما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد مقدمة لترك ضده ايضا بل يقضي ذلك بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقضي بثبوت التوقف لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق بسبب اخر مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسب ما ذكره كما ترى وكانه لذا عزي في النهاية عدم الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشئ امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الحكم

التعين

هذا هو الوجه الثاني ... اجمال الكلام ... عاد الامر ببعضها ...

المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي يعتضد بما ابدى في مقالة الكعبي حسب ما عرفت بعد تنزيل الضد في كلامه على الضد الخاص والاعم منه ومن العام وقد ذكر في حمل احتجاج القاضي
على ذلك بان النهي طلب ترك الفعل وهو انما يتحقق بفعل الضد فيكون ذلك مراد الضد هنا كما ترى بعد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد في كلامه على الخاص
هذا وذكر العلامة ره في بعض كلماته ان التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه
الا به كان النهي دالا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى احد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وان تخيير بها فيه فان مجرد عدم امكان الانتهاء
عنه الا الى واحد منها لا يقضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسب ما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها وذلك غير مسألة التوقف كيف ولو ثم
الوجب بما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف لها عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف
الترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به لاجل ذلك على حسب ما مر وذلك ما مر نعم لو اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر
اذ لا فرق عرفا بين ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما لوحظ في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الشيء تنزيها هل
يدل على الامر بضده استحبابا او لا وقد ظهر الحال مما مر فيه اما بالنسبة الى الضد العام فقد عرفت ان الامر بضده عين مفاد الكراهة اذ مفاد النهي المفروض طلب تركه على وجه
الرجحان لعدم المانع من النقيض فليس ذلك حكما اخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه كما حسب ما مر نظيره واما بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه
عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات او كان الاتيان بالضد دافعا له كما في بعض الفروض حسب ما مر بيانه فيفيد ذلك رجحان ذلك
الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك وجوبه من جهة اخرى وكراهته كذلك اذ ليس ذلك الا مرجحا من جهة ثابتة له كذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المختلفة
في الفعل مما لا مانع منه والحكم الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي التخالف في المقتضي يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في
النهي التحريمي سادسها لو حكم الشارع باباحة فعل افاد ذلك اباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك واما الضد
الخاصة فلا دلالة فيه على اباحتها اصلا نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو لا يفيد شيئا اوضح ان الواجب المنقدح ... الاحكام
لا يجب ان يكون كذلك من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افادة اباحته لعين ما مر قوله الثالث من اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات
كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال هناك في متعلق الوجوب بحيث يرتفع المنافاة الواقع بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف منهم
في عدة من الواجبات مما شابهها لذلك وقد عقدوا لكل منها بحثا ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال
المعينة او بالمجموع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف الاجماع واما الثالث
فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا
الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بالمبهم بحسب الواقع وقد اختلفوا لدفع الاشكال في المقام وجوها وقد اختلف من جهة الاقوال في الواجب التخييري منها ما ذهب
كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم وعزاه في المنية الى اصحابنا موذنا بطباقهم عليه وهو القول بوجوب
كل واحد من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا باللازم بحيث لا يرضى بتركه وتركه ابداله وقد عبروا عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وارادوا بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين وبعدم جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام
ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الامر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف بافعال عديدة
على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل
في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب
الحاصل في المندوب وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب فان
قلت انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعضها لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت ان الحاصل هناك طلبان متعلقان
بالفعل يتقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والاخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتقيد بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصورة
المفروضة وح ينقسم ذلك الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو الوجوب
التخييري وح فالطلب متعلق بكل من الافعال التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا صح عد كل منها واجبا بالاصالة على الحقيقة وتسمية الطلب الواقع
على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضى ما اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي قررنا عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال ان قضية ما ذكر
من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان لم يرتفع المنع من الترك بفعل الاول مع ان الحال على خلاف ذلك اذ بعد
الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لانا نقول ان الطلب الجنسي الحاصل في المقام المتعلق بكل منها متقوم بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع
المنع من الترك بفعل واحد منها فضلا عن ذلك ارتفاع الطلب المتقوم به فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك هذا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة
بمفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المفروضة كما هو قضية ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قد يقوم
للطلب المفروض بحيث صدوره غاية الامر انه يصح الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين وعدم جواز تركه مطلقا من غير ان يكون المفهوم المفروض
ملحوظا في المتعلق بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق الامر هنا الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر هناك باداء واحد من تلك الافعال فليس المكلف
به ايضا الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآة لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم المذكور كما
لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين لصح فيكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا للملاحظة
من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والاول الوجوب التعييني

الاصلي

الاصل ظاهر كالوجوب التخييري الاصلي لخصال الكفارة واما الوجوب التعييني التبعي كالمطلوبية احد تلك الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب
بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي
البتة مقدمة الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران بعد بالنسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الاخر تضمنا
فلعدّ تلك الاعتبارات تابع للاخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا
ايضا واحد يختلف بحسب الاعتبارين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها بالوجوب الحتمي التعييني من
غير ان يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتصاف الماهية بالوجوب التعييني ثم يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل
التخيير بينها فوجوب الافراد كلها وجوب تعييني تبعي حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما عرفت فظهر بذلك ان الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية فان كل واحد من الخصال
المخير فيها مطلوب بالامر بخصوصه وان صدق معه تعلق الوجوب بالقدر الجامع بينها كما ان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للامر من غير ان يكون خصوصية الافراد مطلوبة له
الثالث ان صحة نسبة الوجوب اليها بالتبع كما عرفت مما ذكرنا ظهر انه لا يتراءى من كون المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمروا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل
العبد عما هو الواجب عليه صح عند العقلاء ان يجيب السيد بان الواجب احدهما لا جميعهما ولا واحد معين منهما بناء على ارادة الواجب التعييني التابع في المقام للتخييري فلما كان
من الوجوب هو الوجوب التعييني صح الحكم بان الواجب بمعنى المطلوب هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما الموضوع لعدم تعين الاتيان بهما ولذا يصح الجواب بنفي وجوب كل منهما على
التخيير بكان ما ذكرناه مفصح جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب باحدهما كما سنشير اليه على ما ذكرنا انه يتعلق باصل الواجب لا بما يتحقق الواجب كما عرفت
الى جماعة نعم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور ولم يتحقق هناك تخيير في نفس الواجب هو ضعيف جدا كما سنشير اليه انشاء الله ومنها ان الواجب في المقام هو واحد منها لا بعينه
من النزل الحاصل بالنسبة اليه ولحماه جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة في النهاية وبعض الحواشي السيد العميدي في المنية والتهذيب والكركي بعض شارحي النهاية والمحقق الخوانساري في الحاشية
وابن بعض الناس وعن القاضي حكاية اجماع سلف الامة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد وعزيه في بعض الحواشي الى الامامية مؤذنا باطباقهم عليه وعن ان الذي عليه المحققون
من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد به مفهوم احدها فما يكون الملاحظة كل من تلك الافعال على سبيل
البدلية بكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها الجميع فيكون تلك الواحد احد تلك الافعال من غير ان يكون المطلوب خصوص المفهوم
المذكور لذاته وان يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المطلوب هو تحصيل ذلك المفهوم الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال
المخير بينها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا لمفهوم احدها فهو متحد لذلك المفهوم وان يكون المراد به احدها على سبيل الابهام فيراد من الوجوب واحد مبهم منها دون غيره فيكون
متعين لذلك المبهم فانما مقابل الاخرة وان يكون المراد به واحدا مبهما عندنا معينا عند الله فان الكلف بهذا الكلام والاخر عن الافعال المفروض منه بانه صار بدله وان
يكون المراد به للبعض فيكون الواجب معينا عند الله سبحانه لكن مع اختلافه بحسب اختلاف المكلفين فيكشف اختيار كل منهم عما هو الواجب في شانه فالوجه الاول راجع الى
المذهب المختار اذ المراد به حسب هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوبا بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله فان شئت عبرت بان الواجب الكل لا على
نحو الجمع وان شئت قلت بتلك الافعال وان شئت قلت كل منها واجب على سبيل التخيير فالحاصل ان الامر الحاصل في المقام شيء واحد يصح التعبير عنه بالوجوه المذكورة حسبما مر تفصيل الكلام
ويمكن تنزيل كلام المصنف عليه كما نزله الامامية ان قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين ان هذه المسئلة اذا كشف عن معناها فما بين الخلاف فيها واسقطه في عدة
كون النزاع بينهما لفظيا كما سنشير اليه المصنف والوجه الثاني مغاير لما اخترناه وربما يفرع عليهما بعض الثمرات وربما ينسب الى بعضها وفيه وهو عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق
في هذا الباب ان الواجب هو الكلي لا الجزئيات لان القول في المقام ضعيف حيث ان المطلوب في المقام خصوص كل من تلك الافعال دون المفهوم المذكور بل ليس ذلك المفهوم الا امرا
اعتباريا ينتزع من الافعال المذكورة وليس المقصود بالامر المتعلق بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعا ولو جعل لنا الناس لا يظهر قائل به مذ تشكل الحال فيه ايضا
بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم اوضا وقد مر الاشارة اليه ويدفعه ان المبهم المذكور متعين في الذهن ولذا يصح توجه الامر به نحو المكلف الا انه لا
يصح ان يامر السيد عبده بالاتيان غدا بجزئي ما على وجه الابهام من غير ان يتعين شيء عند السيد حين امره لنا ما لم يعتبره نعم لو لم يعتبر الحكم في غيرها الخصال وخصوصيته
الحاجة كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة وهي جهة اخرى لا ربط لها بذلك لا مانع من جهتها اذا كان للمكلف مندوحة عن الخروج عن عهدة التكليف كما في المقام
حيث يتحقق الاكتفاء في الامتثال باتيانه او اتيان احد ابداله واما الوجهان الاخران فلا احتمال في المقام وربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة للمذهب المختار ما يفيد ابطالهما انه
الى كون ذلك مقصود القائل بتعلقه باحدها مبهما فهو هو نادر كما لا يخفى وسيجيء الاشارة اليه انشاء الله ومنها ان الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي
يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منها ولو اتى بالجميع استحق الثواب كذلك وهذا القول يحكى عن بعض المعتزلة وربما يحكى عن السيد والشيخ
وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف ما لاتيان به او بالاخر وقد حكي ذلك قولا في المقام وهو احد الوجوه في تفسير احدها كما عرفت
والظاهر ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة تفسيرا لقول بوجوب احدها حيث انه بعد اختيار القول المذكور لما ذكر المختار وقولنا ان ذلك يكون خلافا في عبارة الاصحاب
به قال الحادي ان الذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلاثة والثنتان البدلتان صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى ثم احتج على ابطاله ومنها ان الواجب واحد معين عند الله
لكنه يختلف بحسب اختلاف المكلفين فيكشف ما يختاره المكلف ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه المصنف وذكر تبعا للعلامة في النهاية ان اسناد كل من
الاشاعرة والمعتزلة ذلك الى صاحبه يبري الفريقين منه وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة وانه يبعد التامل في جميع ما ذكرنا تعرف ان الاحرى الاقوال المتوهمة في المقام تبدو فيها
فيتضح الامر بوجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكرنا في الوجه الاول فلا حاجة الى التزام التمحل اللازم على سائر الاقوال المذكورة بل لا بد من الحمل على الظاهر منها الى اخر ذلك
من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال نعم الوجه الاول للقول الثاني مخالف لا ايل فيه كما نرى ايضا انه راجع الى القول المختار وانه ليس الاختلاف بينهما الا في اللفظ كما نص عليه جماعة
منهم المصنف هذا ولنفصل المقال بما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا اشكال انه قد يشتمل افعال عديدة في الاستعمال
على مصلحة لازمة للمكلف لا يجوز اهمالها في العقل من غير تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل من تلك الافعال لاحراز تلك المصلحة ان

ملة العقل على ذلك الا انه لازم دلالة الشرع عليه كما تنظر الحدوث اللطف عليه ومضمنه ذمك وقد يجوز كل من تلك الافعال الحصول على وجه التخيير بينها حسبما قررنا وان شئت قلت انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررناه في الوجه الاول وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسبما اتضح وجهه ومضى عليه الجماعة فلا يجاد ان يتم للقول بوجوب الجميع ان سقط بفعل البعض لما عرفت من استقلال المقتضي ولا للقول بوجوب واحد منها دون البواقي وقد اشار الى هذا الوجه في الذريعة وغيرها مما استراك اليه من ورود الامر في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بذاته على وجه التخيير بينها وهنا لك انما متعلق ومتعلقها الوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررناه وقد عرفت انه لا مانع عقلا من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا قاضي بصرف تلك الادلة عن ظواهرها من ارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة اليها من غير قيام باعث على صرفها ثانيها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق الاصوليين عليه عدا شذوذ لا عبرة باقوالهم في المقام وقد عرفت رجوع احدهما الى الآخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على المذكور ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المتقدمون في المقام الا احتجاجا على ما ذهب اليه واقتصر على ارجاع احد القولين الى الآخر رابعها ان جميع الاقوال المذكورة في المسئلة منحصر فيما ذكرناه وقد عرفت ارجاع القولين الى امر واحد اتفاق الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال بين الوهن لما فيها من ارتكاب ما يقطع بفسادها حسبما هو ظ مما قررناه فيتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير الحكيم بين ما يصفه الوجوب وما ليس له ذلك كيف ولو اشتمل الآخر ايضا على المصلحة المترتبة على الواجب بعينها بفعل ترجيح احدهما بالوجوب دون الآخر وان لم تشتمل لم يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب وعليه بانه لا يجتنا الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح ذا علم انه يجتنا الواجب تفاوتا متم ويدفعه ان ذلك ما يجري على الاشاعرة ان كان العقل مستقلا في افادة الانتفاء فلا اشكال ولا يرتبط بالمدعى والا كان العقد تعيين البائع معا باعثا على استقلال المعين من ذلك وان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في الذمة لعدم تعلق القصد بوجود الكلي في الخارج ليس الا في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من القفزان المعينة قبل تعيينها وانتقال غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به وبالاختيار اما بان يكون جزء اخيرا من الناقل او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق احد العبيد وطلاق احدى الزوجات ان قلنا بصحته وذلك امر يتبع قيام الدليل عليه ولا يصح القول بانتقال الجميع اليه على سبيل التخيير كما يقال بوجوب الجميع كذلك في المقام لظهور الفرق بين المقامين ط وعدم الداعي في المقام تابع للانتقال فلا يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه ومنها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كذا ذكره السيد محصله لو لم يكن مفاد التخيير وجوب احدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند ايجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة حسبما قد يتوهم هنا للفرق الظ بين المقامين ومع الغض عنه فليس متعلق التخيير الا القدر الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق بقدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما اوجب عليه واحد بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه وكذا الوجوب بين تلك الافعال لا انحا موردا للعبادتين ويدفعه انه ان اريد بوجوب احدهما هو الوجه الاول الذي قررناه كما هو الظاهر من المذكورة فما ذكره حق وقد عرفت اتحاد موردي اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى طائل وان اريد به احد الوجوه المتأخرة فالقول باتحاد موردي العبارتين واضح الفساد وايجاد احدها لا بعينه بعض الوجوه المذكورة غير جائز من اصله لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم وان اريد المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايضا غير جائز في الحكمة لتساوي الفعلين في جهة المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحدا منها بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده ودفعه انه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص من البين انه ليس الواجب كل الا احدهما النفسين الذي ذكرناه لا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده كما هو غرضه يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق الايجاب ولا يجوز تركه في الجملة نعني ما يعم تركه وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منها ولا يختلف الحال فيه قبل الفعل وبعده ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحد منها فاسد ودعوى الاجماع على وجوب احدها عند الاتيان بالكل يدفعه الجمع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت بعض اقوال المسئلة في وجه القول بالحكم بوجوب الجميع وح كان ما لم يلتفت اليه لو هنه ومنها انه لو ترك الجميع يستحق العقاب على واحد منها فيعلم ان الواجب هو احدها ويدفعه انه لا دلالة في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبات المخير فيها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذا استحقاق العقوبة انما يتبع حصول المنع من الترك وقد عرفت ان المنع من ترك كل منها انما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كلا مع ان القائل به يقول بتعدده قطعا ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعله لتبع اتصافه بالوجوب من جهتها ولزم وجوب الجمع بينها مع الامكان احرازا للمصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان تلك الجهة في احدها كان الواجب واحدا منها كما هو المدعى ويدفعه ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل آخر وقد تكون حاصلة باي منها بان يكون كل منها كافيا في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينها بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينيا بخلاف الثاني لاستقلال كل منها بتحصيل الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه ظ من ملاحظة ما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يرى الوالد مصلحة لا يجوز تفويتها على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة فلا محالة يوجب عليه ترك تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم منها او بالمجموع او بكل واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجيح مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب بمحل متعين ضرورة عدم امكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث اذ لا يكون المجموع واجبا واحدا فتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض ويدفعه انا نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسبما قررناه فان اراد به ذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه الاول فلا ينهض ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب بالامر بها انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق منا الرابع منهما وقد عرفت

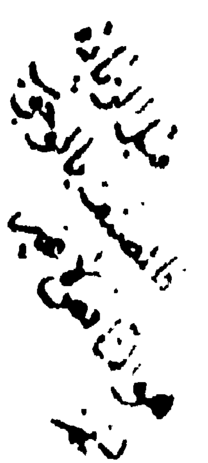
ان هذا

ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المكلف نفس مفهوم احدهما دون خصوصية كل من الامرين انما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور
المعلول الواحد لا الثالث لعدم جواز استناد الامر المعين الى المؤثر المبهم فيتعين الرابع اما سقوط الواجب بالاتيان به وبالآخر فبقيام الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقرير
مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب فيقال لو فعل الجميع فالوجوب اما قائم بالمجموع او بكل منها اه وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يقال ان استحقاق ثواب الواجب اما بفعل
الجميع او بكل منها اه وبالنسبة الى استحقاق العقاب لو اخل بها اجمع فيقال ان استحقاق العقاب اما بترك الجميع او بترك كل منها اه فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك
اذا تقرر ذلك فيمكن ان يحتج لاول القولين المذكورين بحصول تمام المكلف به حال الاتيان بكل من الفعلين او الافعال اذ الاتيان باي منهما شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك
المعين وبيانه كما هو المدعى ولثانيهما بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف
المكلفين وانت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا مانع من كون احد تلك الافعال قاضيا بسقوط الواجب اذ هو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كل منها على سبيل البدلية
ويصح تفرع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان له في ذمة غيره دينار فدفع اليه دينارين على ان يكون احدهما وفاء الدين مسقطا لما في ذمته والآخر قرضا عليه مشتغلا الذمة به صح
ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ومع الغض عنه نقول انه اما ان ياتي بالجميع تدريجا او دفعة فعلى الاول انما يقع الاول بالبراءة دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني
فالبراءة حاصلة بكل منهما نظرا الى تفاديهما ولا مانع من توارد العلل الشرعية فانها معرفات وفيه تامل ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل فظهر بذلك
ضعف كل من القولين المذكورين قوله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فما ياتي به هو الواجب عليه في علم الله سبحانه فان ما
اوجبه الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال فيمتاز الواجب عند المكلف بفعله هذا اذا اتى بواحد من تلك الافعال اما اذا تركها الجميع واتى بالجميع دفعة فلا يتعين عنده ايضا
ولو اتى بما يزيد على الواحد دفعة انكشف عنده تحقق البناء عليه الا انه يكون ما هو الواجب عليه في علم الله تعالى من بين ما اتى به من تلك الافعال قوله ولقد احسن المحقق اه ما ذكره
ظ لكن لو فسر مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ويستفاد من كلام العلامة امكن تفريع ثمرة مهمة عليه
بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدها ولو خص احد تلك الافعال بالتحريم لاختلاف محل الوجوب والحرمة
بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسبما قرروه بالنسبة الى سائر الكليات فما ذكره الفاضل المذكور يفيد الثمرة بين القولين المذكورين مع ضعفها
الى جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين المبني على ما ينبغي ويبقى المبنية في المقام على مؤاحدها ان يتصل الوجوب التخييري حسبما قررناه حصول الامتثال بفعل واحد منها فانا اذا
سقط التكليف بالحاصل سقوط الواجب المتنوع له الاتيان بالثاني لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل من الخارج على الرجحان لا بعطاية المقام ويتعلق
الامر بكل من تلك الافعال لا يقتضي بمشروعية الاتيان بها مطلقا لما عرفت من ان قضية تلك الاوامر تحصيل اداء واحد لا ازيد فيجري على قول من يقول بتحقق الامتثال
بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة كما اختاره المصرح بشرعية الفعل هنا ايضا بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق
على كل منها فيه ان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم حيث انه انما يصدق على كل منها انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا بخلاف سائر
الطبايع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة الفردية فهي صادقة على الافراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال باداء الافراد المتكثرة من حيث حصول
الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال بالاتيان بالآخر مدفوع بان الامر الواحد انما يقتضي امتثالا واحدا
وليس المقصود من تحقق الامتثال هنا بالمتعدد تعدد الامتثال ايضا اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المراد انه كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد
الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها فيكون الاتيان بالافراد المتعددة امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسب ما مر
تفصيل القول فيه ثانيها انه لو اتى بتلك الافعال دفعة لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسبما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب الا واحد منها
ويحتمل القول باتصاف جميع ما اتى به من تلك الافعال بالوجوب على نحو اتصاف نفس تلك الافعال كما ان كلا من الافعال المفروضة واجبة على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى المتقدم
فكذا كل ما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري ويحتمل ايضا ان يتصف الجميع من حيث المجموع اداء
الواجب بناء على ان الواجب هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع على نحو سائر الطبايع الحاصلة في ضمن الواحد
والمتعدد ويستفاد من العلامة اختيار الاحتمال الاول حيث ذكر في النهاية في جواب ما قرره الخصم من انه اذا اتى بالجميع فعلى انه هل يستحق الثواب على الجميع انه هل ينوي الوجوب
بفعل الجميع انه لو اخل بها اجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فلو انه يستحق على فعل كل واحد زيادة يشترط الاتيان بقصد الاتواب بفعل امور كان يجب عليه اتيان
كل واحد منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد يشترط الاتيان بقصد الاتواب بفعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه
ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان وتركه ايها كان يشترط اتيانه صاحبه فان الظاهر مما ذكره صحة
الاتيان بالجميع ووقوع تلك الافعال واجبا بالكل بالوجوب التخييري مستحقا عليها اجر الواجب المخير اعني المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في جواب احتجاج من زعم ان
الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع هو خلافه او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد
الى آخر ما ذكر والجواب ان هذه معرفات فتظاهرها الخ بناء انتفاء الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد من النهاية وقد ذكر السيد العميدي في المنية هذا
الجواب من سؤال يراد عليه فظاهره القول به ايضا الا انه قال ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقدير وقوعه انما يلزم ذلك
لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عكسه سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد
وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر الكلي لا بخصوصه وظ ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول
فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان الخروج عن عهدة ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها حسبما عرفت فكيف
القول باتصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الافعال لاداء الواجب
وذلك لا يقضي بحصول الامتثال بكل منها بل ما هو الشان في الواجبات التعيينية واما الثاني فبان الامر الكلي الملحوظ في المقام ليس الا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق

على المجموع قطعا وانما يصدق على الآحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالآحاد ومجرد كونه كليا لا يقتضي صدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما مر في ذلك في
الاوامر المتعلقة بالطبايع الكلية الحاصل ان المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكن ذلك الفعل يدور بين تلك الافعال فملاحظة ذلك ينطبق المفهوم
يثيبه عليه ثواب الواجب واستحق العقاب بتركه لذلك التعيين وتحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعينا في الواقع وفي علمه تعالى غير متعين عندنا فيكون الواجب المخير
لله ايضا كله وهو غريب بعيد اختياره وتجويز الجميع قوله لبعد الفرق بين تلك الافعال في الوجوب والمصلحة الفاضية به وقد عرفت مما حكيناه عن العلامة والسيد العميد نطهرونه في
انصاف الجميع بالوجوب كلام الاخر صريح في اداء الواجب بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة وقد ظهر الوجه في ضعفها مما قررناه ولا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في
المقام هو القول باداء الواجب بواحد منها لما عرفت من ان قضية التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لما يزيد على الواحد فلا
وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الامر ان يدور ذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تادية
الواجب في المقام بواحد منها من غير ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يقتضي تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول البراءة به اذ لا يتوقف اداء الواجب
على تعيين ما يحصل به لوضوح الامتثال بحكم العرف بل العقل باداته على الوجه المفروض قطعا فان مقتضى الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك فلا وجه لعدم
سقوط التكليف به فان قلت كما ان كلا من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه بالمرة هو واحد منها كما مر فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك
الافعال اداء للواجب التخييري ويكون كل منها متصفا بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو واحد منها ايضا هذا هو مقتضى العلامة من انصاف الجميع
بالوجوب قلت انصاف الافعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما انصاف الافعال المتعلقة بكونها اداء
للواجب على وجه التخيير بينها فمما لا يمكن تصويره اذ لا يتصور التخيير بين الاداء والاداء غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير مع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا
بوجوب احدهما اذ لا معنى لوجوب الكل على وجه الترديد فالحاصل ان يؤتى بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقتضي بحصول ذلك التكليف باداء واحد منها
فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه بل ولا الحكم بمشروعيته ما يزيد على ذلك حسبما عرفت فلا وجه للقول بانصاف الجميع بالوجوب المذكور بل للبس اداء الواجب الا باحدها
الدائر بينها ولو عبر عن تحيره بصلوح كل واحد منها لان يكون الواجب بعينه بالوجوب فذلك مع كونه بحثا لفظيا لا محصل له مما لا يساعد الاصطلاح والاطلاق
هذا ويمكن ان يؤتى به مع افضلية بعض تلك الافعال فزيادة ثوابه يستحق تلك الزيادة نظرا الى اتيانه بما يوجبه مع استحقاق اجر الاكثر بكون اداء الواجب ايضا
لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد فيشكل بانه كما اتى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على حد سواء ومجرد زيادة
الثواب لا يقضي بالترجيح حتى ينصرف اداء الواجب اليه ويمكن دفعه بانه لما ورد الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به نص في ذلك باستحقاق
تلك الزيادة ولبس الاتيان بالاقل ثوابا نافيا لاستحقاق الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الامرين فيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع
الامتثال وكونه اداء للواجب فقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثيبه ثوابه نعم لو قيل
بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه اكثر فلا
بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع دفعة واما اذا لم يكن كذلك فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غير
فان كان عبادة ولم يقصد مشروعيتها سوى الامر المفروض لم يكن الاتيان بما يزيد على واحد منها بعد عزمه او دل الدليل على مشروعيتها لكن لا بد من الاتيان بالجميع
امتثال الامر المفروض لتبدع في البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة احدها وفساد الباقي مقتضى الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم
بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور والقاضي بفساد العبادة ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها الا الاخير سيما اذا نوى الامتثال بالمجموع وان
كان من غير العبادات جرى ايضا فيه الوجهان واحتمال الصحة هنا متجه اذ لا تحريم يتعلق بالنية وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بواحد
منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون المقصود منه حصول الفعل كازالة النجاسات فما لا ينبغي الريب فيه رابعها انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع
في احدهما وجهان اقواهما انه لا يتعين بذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز له العدول الى الاخر وسقط باتمامه ثانيه
ان يسقط التكليف باتيانه ثانيهما التعيين بذلك حيث انه مخير في اختيار ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل
يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء فما لم يأت به فالتخيير على حاله كما هو ظاهر اللفظ فلو سلم احتماله
ورد ان الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة على الجواز وهنا وجه ثالث
هو التفصيل بين ما اذا سقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا يجوز العدول واذا العدل الى الثاني
من التخيير بين اتمام الفعلين دون اتمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول لبقاء الامر على حاله قبل اتمام الاول هذا
كله اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله للتلبس بالاخر
عليه الاكمال نعم لو ارتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك وجه تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافدائه بدفع الارش الجناية فان
بنى على الافداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع العبد فانه يثبت ملك المجني عليه للمدفوع اليه وثبوت الخيار له في رفعه الاصل خامسها انه اذا وقع
التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر في اصل الشرع كما ورد التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا او ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين
الاربعين والخمسين وثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة امكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق الصادق بتصدق درهم او درهمين او
ثلثة مثلا او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته ولا يبعد قول لحدها انصاف الجميع بالوجوب
اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ اذ كل من الناقص والزائد فرد من الواجب ثانيها انصاف الزائد بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول
المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان حصل الناقص اولا ثم حصل الفعل الزائد فان كان حصول الفعل المشتمل على الزيادة دفعة اتصف الكل بالوجوب ولا الواقع

ولا وجه له ايضا لانتفاء المرجح للتعيين لبطلان الترجيح بلا مرجح او واحد غير معين

ظاهر الامر



ظاهر الامر بوجوبه ان كان حصول الناقص قبل حصول الزائد ... الناقص بالوجوب لا غير لاجل ان الواجب يسقط بالوجود فان صرح الامر بالتخيير بين
الاقل والاكثر اتصف الزيادة بالاستحباب نظراً الى مطلوبية الزيادة في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى بدل واما التخيير العقلي فيسقط الوجوب بالاقل ويبقى صفة
الزيادة منوط على قيام الدليل عليه ضرورة ان الحقيقة لا تخيير عند الشرع وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة فيه بان الامر
المتعلق بالزائد الناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيء الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكورة ولو سلم استعماله في
الوجوب والندب نظراً الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزائد مستحباً لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة و
حصول الزائد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف بين لا وجه لالتزامه فقد يقال ان تعلق
الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب الا انه لا يمكن حمله عليه مطلقا اذ كان حصول الناقص قبل الزيادة اقتضى التخيير حصول الواجب
بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزائد حينئذ بالاستحباب لجواز تركه لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها
بالاستحباب او قضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان اتصاف منه في الخارج هو الاقل قام الوجوب به وان كان
الاكثر كان الوجوب قائماً به بمقتضى الامر فقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم التحاق الزائد به واما بعد الاتيان بالقدر الزائد
فانما يقوم الوجوب بالجميع لحصول الامتثال بالاقل لكونه مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فما ذكر من عدم امكان حمل الامر المتعلق بالزائد على الوجوب
لجواز ترك الزائد لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلا ولم يتعلق بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزائد فلا يجوز تركه لا
الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب الى كل من الواجبات التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء
الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايضا فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصول الزيادة دون الاقل مع حصوله قبله القاضي باداء الواجب
به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم التحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه
قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشأن في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان قضية حكمه بقيام الوجوب بالاكثر
مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا مفاد التخيير المذكور وانه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا وان اتى بالاكثر لسبق
الاقل مع الزيادة كان ايضا واجبا وح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل والاكثر
هو التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل ليس المنساق الا
ما ذكرناه وقضية ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم التحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان
التخيير عقليا فلا يتم ذلك لظهور كون الافراد مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزائد او لا فعلى القول بتعلق الامر بالطبيعة يكون كل من المرة و
التكرار مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه لكون التكرار مصداقا للامتثال لحصول
البراءة بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل به على كل حال فلا يجري الكلام المذكور في هذه الصور
سيما في المثال المفروض من حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق الامتثال وبعد
تحقق الامتثال بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء الطبيعة محققا لامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالا
واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد ليكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفترق الحال بين اداء الجميع دفعة او تدريجا لحصول الواجب في
الحالين بالمرة وفيه تامل وقد مر الكلام فيه في بحث المرة والتكرار فظهر مما قررناه انه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايضا كما في المثال المذكور
كان ذلك ايضا قاضيا بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا يبقى
للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايضا حسبما اشرنا اليه نعم لو نص الآمر بتعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين اداء تلك الطبيعة في
ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزائد لحصول الطبيعة الواجبة
ح بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزائد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوبا واما لو حكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلاثا امتثالا
لم يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولا اذ لا فرق بين الوجهين فانه لا يخرج عن نظائره هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق
بها تكرار لحصول الفعل بل انما تعد هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يبعد القول بمشروعية الزيادة و
اتصاف كل من الناقص والزائد بالوجوب كما في مسح الرأس فانه وان تحقق مسماه باول جزء من اجزائه الا انه مع استمرار المسح بالزيادة على قدر
المسمى يعد الجميع مسحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزائد كان المشتمل على الزيادة فردا لها فيها
قام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا وقد يقال في غير هذه الصور باستحباب القدر الزائد في التخيير الشرعي مطلقا اذ
هو الذي لا يجوز تركه عند الآمر وما زاد عليه لا منع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو سواء فكيف يعقل الفرق بينهما ... الاقل هو الاقل
فيلزم استعمال الامر ح في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك اذ المتحصل من ايجاب الفعل على التخيير
هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه ليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه
الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزائد بل يفيد الرخصة فيه فانه اذا كان ذلك الفعل راجحا في نفسه
باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان محرما في نفسه كما اذا قال اضرب بعشرة اسواط فما زاد الى عشرين فليس مفاده الا الرخصة في
ما زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه وهذا الوجه لا يخلو عن قرب الا ان ما في المتن هو الاقرب الى الباعث على التمهيد في المقام هو ذكر ما من جواز

من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم بها حتى ينافيه بل انما يقوم بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل
فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسب ما ذكرناه فتدبر في المقام فانه مزلة عن اقدام ويحتمل في المقام وجه رابع وهو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال
بالاقل والاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف الامتثال على الاتيان بالزيادة
وفيه ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون المأتي به من افراد الواجب كاف في ادائه وتحققه في الخارج نعم لو كان المأمور به
من العبادات تعين اعتبار القربة فيه فقد يتوهم حينئذ اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق به الطاعة الملحوظة في العبادات ويدفعه ان الملحوظ في العبا
مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتي به تمام المأمور به او بعضه اذ لا دليل عليه اصلا حسبما تقرر
القول فيه في محله فلا فرق بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او نواه بالاكثر فانه اذا كان مجرد الطبيعة المأمور بها كافيا في سقوط الواجب يجري ذلك في الصورة الثانية
دون ما اذا حصلت الطبيعة باداء الاقل مراعى بعدم لحاق الزائد يجري ذلك في الصورة الاولى ايضا ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيء
ومثله على وجه الترتيب قد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيها للاشكال بل ليس
ذلك من حقيقة التخيير في شيء وان عد منه التخيير وعلى كل حال فاما ان يمكن الجمع بينهما او لا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع الاتيان باحدهما واستحباب الاتيان بهما
انه هل يصح ان يتصف احد الواجبين المخيرين بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا مندوبا عينيا او لا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما
تقرر من تضاد الاحكام واستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد وعلى القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة من المتأخرين
فلا ريب في الجواز في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتأخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على
المنع من اجتماع الامر والنهي ايضا ولذا ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع التضاد بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا تضاد بين الاستحباب
النفسي والوجوب الغيري فوجوبه لنفسه نظرا الى حصول القدر المشترك به واستحبابه بملاحظة خصوصيته في ضمنه بالنظر الى غيره وانت خبير بما فيه فانه ان اريد جواز الاجتماع
في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح يعني ما يجوز تركه مطلقا فبين الفساد لوضوح انه ليس مما يجوز تركه كذلك والا لم يتصف بالوجوب التخييري لما عرفت
من حصول المنع من ترك كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للامر على وجه المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه وما اورد عليه من ان ما له بدل ليس بواجب
في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب بالحقيقة هو مفهوم احدهما والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين غاية الامر ان يكون المندوب
مصداقا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو مأخوذ باعتبار انتزاعي بعد تعلق الوجوب
بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل القول فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا
على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله ان شاء الله خلاف مبنى الكلام اذ المفروض البناء على امتناعه وما ذكره من جواز اجتماع
الاستحباب النفسي والوجوب الغيري كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء او الغسل
في زمان واحد بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري ولا
مانع منه كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريين فمفاد استحبابه النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا من جهة رجحانه عن مقام الندب الى
الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في مرتبة ونفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا تقرر عندهم جواز اجتماع النقيضين في المرتبة ومن
ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايضا كما انه اذا نذر اداء نافلة كانت تلك النافلة مندوبة بملاحظة ذاتها فانها لا يقتضي زيادة على ذلك واجبة
من جهة تعلق النذر بها وهي غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل لها هو الوجوب لا غير ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتى يقال هنا ايضا
باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقواهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع الحكمين اصلا والكلام هنا انما هو في اجتماع الحكمين
دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير معناه المصطلح اعني ما يكون فعله
راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع من النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها كما قد يومي اليه قوله يكون مستحبا
اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال للتخيل المانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظاهر ان احدا لا يقول بامتناعه هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام
بنحو اخر وهو ان يقال ان هناك رجحانا مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحانا غير مانع من النقيض لا بدل له يقوم مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من
الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بوهن ذلك ايضا فان ما ذكر
انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزمة ولا يثبت بذلك استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود منه لما تبين انه اذا حصل جهة الوجوب
والندب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة النادبة عند الجهة الموجبة ومع الغض عن ذلك فالمصلحة الغالبة بالاولوية في المقام انما
يفيد اولوية فعل احدهما على فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض او اولوية فعل احدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتى يندرج في الندب المصطلح
ومجرد عدم بدل للرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر
الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثامنها انهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قرر
في الواجب المخير فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه
المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير بينها لان متعلق النهي هو مفهوم احدها الذي هو
مشترك بينها حسبما ذكر في الواجب المخير فيحرم الجميع اذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل القدر المشترك فيه المفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق
بالاختين والام والبنت فانه انما نهى عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد معين منهما واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق

بالجمع

بالجمع بينهما فيتحقق امتثال النهي بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك بالفرد المشترك اعني مفهوم احدهما الحرمتا جميعا ضرورة
استلزام وجود الاخص لوجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وما تمهيد
اخبار ذلك انه يقتضيه لتشبيه في المقام ان يقال [illegible] متعلق بالطبيعة فيراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا كما لو تكررت الواقعة في سياق
النفي فيفيد العموم المنع وقد يراد به عدم ادخال الطبيعة في الوجود في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بترك بعض الافراد كما هو الحال في الامر [illegible] دون
استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان ظاهر الاطلاق منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا تحريم واحد منهما و
تحصيل امتثال النهي بترك احدهما فما ذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فان تعلق الطلب بترك احد الفعلين
على الوجه الثاني كونه كان ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال وقضيته تحريم الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على ما هو الشان
في الواجب من تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما مر بيانه بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فلا مفسدة في الاتيان بكل
من الفعلين المذكورين لو خلى عن ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر غاية الامر ان
تلك المصلحة كما يحصل بفعل احدهما كذا يحصل بفعل الاخر ايضا فيكتفي في جلبها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما
المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام اما ان تتفرع على خصوص كل من الفعلين او خصوص احدهما او مفهوم احدهما الجامع بينهما
او الجمع بينهما لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الاخر فتعين الرابع فقضية تحريم احد الفعلين
على الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين
او الاشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم والظاهر انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت
والحاصل انه لا ينبغي التامل في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين [illegible] الامر من غير تعلق
التحريم بكل واحد منهما بخلاف ما اذا تعلق الامر به فان المتحصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
الواجب بالنسبة الى الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص ولا دائما لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه بل انما يلحظ نفس الفعل
ويراد ايقاعه من المكلف ويجب فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور ولا كلام في المطلق ولا اشكال
في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني فلكون المكلف به مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وربما يقال بجريان الاشكال الاتي فيه ايضا ثانيهما الموقت
وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المضروب له لا يخلو من وجوه ثلثة فانه اما ان يكون الفعل زائدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه ولا اشكال
على ما نص عليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي النهاية انه لا نزاع فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا
اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعده فلا مانع منه كما ورد ان من ادرك ركعة من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل وان
ما بعده تلك الوقت مما يسع الفعل من وقت مضروب له ملحق بالوقت المضروب له اولا وكيف كان فهو مندرج في الموقت عنها الوقت فيه في الجملة ولا اشكال [illegible]
الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح جماعة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف [illegible]
الاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيره انه لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا ذا اجزاء كالصلوة
واريد تطبيق الفعل على اجزاء الوقت حقيقة بحيث لا يتقدم على شيء من اجزائه ولا يتأخر عنه فهو مشكل بل الظ امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به
مستحيل بحسب العادة وما هذا شانه لا يصح التكليف به فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساواة العرفية دون الحقيقية
فلا ينافيه زيادة الوقت من اوله واخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم
على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى ظاهر المفيد حسبما حكاه
[illegible] اشار اليه المص وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا وهو يومي باطباق الخاصة عليه قال الفاضل انه المشهور عليه [illegible]
ثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا تحصيل له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المص من كلام المفيد
على ما حكاه لكن ما عزاه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة لا كلية المطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظاهر وكيف كان فمنشأ الخلاف في ذلك ما اشتهر في
الواجب المخير وقد نبه عليه المص بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف تفصيله ثم نقم قوله يختص باول الوقت فسره بعضهم بالجزء الاول [illegible]
الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساواة العرفية كما اشرنا اليه وقد يقال انه لما لم يكن مانع من التأخير نظرا الى انتفاء العموم [illegible]
على الوجه المذكور وفيه تامل وقد حكي القول المذكور ايضا عن جماعة من الاشاعرة وبعض الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور [illegible]
الفعل قضاء بالتأخير وقد حكي في النهاية عن بعض القائلين بهذا القول والظ انهم لا يقولون اذن بثبوت العقاب الا ان يكون قد بين الوقت المفـ[illegible]
مع ان الظ قيام الاجماع من الكل على الفرق كما ان قضية النص قوله ليكون نفلا يسقط به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية و[illegible]
بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المص وعلى هذا القول يكون اسقاطه الفرض مراعى ببقائه على صفة التكليف في الاخر فلو لم يبق [illegible]
التكليف لم يتعلق الوجوب به اصلا حتى يسقط الفرض بما فعله في الاول قوله واذا فعل في الاول وقع مراعى اه اورد عليه بان ما حكم به [illegible]
الوجوب بالاخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضية ذلك وجوب الفعل الواقع اولا اذا استجمع في الاخر شرائط التكليف فلا يختص
بالاخر وقد يجاب عنه بوجوه احدها ان مراده باختصاص الوجوب بالاخر ان استحقاق العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الاخر لا منوح عدم ترتب [illegible]
الترك في الاول والوسط [illegible] ذلك تعليل لاختصاص الوجوب بالاخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع اولا

به الفرض دونه هذا القول لغلا يتم به الجمع بين الحكمين المذكورين فى كلام المنية مع بعد التدافع الملحوظ فى الاخر ويمكن ان يقال ان المقصد فى الجواب
ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب على الترك مطلقا وانما يتفرع استحقاق العقاب فعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو
الوجوب الذى يتفرع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشايع فى تفسيره ووجوبه فى الاول مع استجماعه لشرايط التكليف فى الاخر هو الوجوب على ما يقتضيه
التحقيق فى تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده فى نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك فى الاول والاخر على نحو واحد فان الترك فى الاخر مع
الفعل فى الاول لا يقضى باستحقاق العقاب كما ان الترك فى الاول مع الفعل فى الاخر لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذم واستحقاق العقاب
اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به فى الاول اذ بقى على صفة التكليف فى الاخر وانت خبير بوهن هذا
اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضية كلامه كون ادراكه الوقت الاخر جامعا للشرايط التكليف كاشفا عن وجوبه فى الاول كيف
ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت كما هو من البين ايضا انه لا دخل لاتيان المكلف بالفعل
وعدمه فى وجوبه وعدم وجوبه ثالثها انه لما كان البقاء الى الاخر كاشفا عنده عن وجوبه فى الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالاخر تجوزا حيث
انه يحققه وهذا الوجه وان كان بعيدا عن ظاهر اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه فى مقام الجمع هذا اذا صح القائل المذكور باختصاص الوجوب
بالاخر حسبما حكاه المصنف موافقا لما فى الاحكام واما ما ذكره ره فى النهاية هو خال عن ذلك قال عنه كقول الكرخى على ما هو المشهور عنه ان الصلوة المفعولة
فى اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى
لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه غيره كذلك فى بعض كتب المنية للبيب وغيرهما من غير اشارة الى الحكم باختصاص الوجوب بالاخر وعزى الغزالى فى المستصفى
القول به كذلك الى قوم وكان هناك اضطرابا فى تعبيره قد قضى باضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عنه نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص الوجوب بالاخر
وكون فعله فى الاول نفلا قال وربما تمامه موقوفا على ان يأتى عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التى يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم
بالوجوب ومع تتميمه نفلا يكون قد اجزأ عن الواجب وما حكاه اخيرا هو القول الذى ذكره المصنف هنا ويمكن حمله على ارادة الاول فانه لما كان مما يسقط
به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المصنف اذ لا يصح عده قولا اخر الا ان يكون القول المنقول هنا
لغيره وكيف كان فمع لبنائه على وقوع الفعل مراعى فى الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع ضرورة كون الفعل واجبا فى تمام الوقت اذا ادرك اخر
الوقت مستجمعا للشرايط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة اخرى غير الشبهة المذكورة فى الواجب الموسع وهى انه لو خرج عن صفة المكلفين
فجاءة بعد دخول الوقت لم يتحقق عصيانا فى شانه لجواز له الترك لا الى بدل وهو لا يجامع الوجوب وهذا بخلاف ما لو كان على صفة المكلفين فى الاخر لعدم جواز تركه
اذن فى شئ من اجزاء الوقت قط بل انما يجوز ذلك الى البدل وهو لا ينافى الوجوب وفيه ان اعتبار البقاء على صفة المكلفين فى الاخر انما هو فى غير من ظن الفوات قبل
بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا ريب فى وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكى عنه قولان اخران احدهما ما حكاه عنه ابو الحسين البصرى وقال انه اشبه
من الحكاية الاولى وهو انه ان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ
اولا ثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازى من ان الصلوة يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها ويتشارك هذان الوجهان مع ما مر من
الوجه المتقدم فى كون ادراك اخر الوقت معتبرا فى الجملة فى وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه على حسب اختلافها قوله ففى الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير
كلامه هذا كما ستشير اليه بعد ذلك يؤدى الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال
المتفقة فى الحقيقة المختلفة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل فى اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من
تلك الافعال اصالة على الوجه المذكور ففى اى جزء اتى بالفعل فقد اتى بما يجب عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان اتيا بواجب اصلى نظرا
الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو المراد بقوله ففى اى جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعنى انه لما تعلق الامر به بحسب
اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به فى اى جزء كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كذلك على نحو الواجب المخير فيندفع ح بهذا التقرير
ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه فى اول الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل
التخيير بينها وجواز تركه فى الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافى الوجوب كما مر فى الواجب المخير وانت خبير بما فيه اذ لا وجه للقول بتعلق
الامر اصالة بخصوص كل واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات
التخييرية مجرد ما ذكر بل الحق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل فى شئ من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل واحد هو الطبيعة المتعلقة
للامر المقيدة بعدم خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بالطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة فى اى وقت كان
من غير ان يتعلق وجوبه بخصوص وقت من الاوقات فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات
الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها فى كل من تلك الاوقات الخاصة واجبا بالاصالة لعدم تعلق الامر بشئ منها وانما هى واجب لتوقف وجود الفعل على
الزمان وكونه من لوازم وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضى وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما يجب خصوصيات المندرجة تحتها تبعا على سبيل التخيير الافراد
لما ذكر ولا يقضى ذلك بكون الفعل المتقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع ومن باب المقدمة نظرا الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل وكون الفعل متحدا مع الخصوصية
بحسب الخارج ضرورة كون الماهية والتشخص متحدان بحسب الوجود وانما يتعددان فى تحليل العقل فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة
المطلقة المتعلقة للامر اصالة يكون واجبا اصليا ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا بالتبع بملاحظة الغير والتخيير الحاصل بين افراد الواجب
تخييرا تبعيا حاصلا من الجهة المذكورة وهى غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فيكون كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحاده مع

الطبيعة

الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية الملحوظة فيها لو هي من الجهة الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصولها الا بواحد
عنها ومن الجهة الثانية بتخيير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصلا من الجهة المذكورة اذا تقرر ذلك فنقول يجري بيان ذلك بعينه في الواجب الموسع غاية الامر بينهما
فرقا من جهة عدم ملاحظة الزمان في الاول اصلا وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقضي بتعلق الامر
اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما انه لا يقضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة بتعلقه اصالة بخصوصيات الافراد
الخاصة نعم هناك وجوب تبعي تخييري متعلق بتلك الخصوصيات حسبما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يقال انه
لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة الى ارجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الاحاد بدلا عن الاخر اذ بعد تعلق
الامر بالطبيعة في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان المضروب له بحيث لا يجوز تركها في جميع ذلك الزمان وان جاز الترك في خصوص
ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه واخره كيف ومن الواضح جواز تعلق الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييدها بزمان فيكون الواجب نفس تلك الطبيعة
ففي اي زمان اوجدها المكلف يكون واجبا نظرا الى حصول الطبيعة به فكذا الحال في الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين
حينئذ لا يجوز تفويته ولا تاخيره عنه نظير ما تقرر من اتحاد الواجب لا توسع فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة واتصاف الفعل بجواز الترك في خصوص ابعاض
ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصية
المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وذلك لا يقضي بتعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها نعم ينتقض من تلك الخصوصية
بالوجوب اتفاقا عرضيا نظرا الى اتحادها مع الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن احدها بل ربما يقال باتصافها بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة
لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة على حصولها وفيه نظر يجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على اي من الوجهين
المذكورين بما نحن فيه اذ الكلام في الوجوب الاصلي النفسي المتعلق بالطبيعة ولا يعتبر فيه جواز الترك ولا تخيير كما عرفت واذا تبين انه يجوز ترك كل من الافراد
غيرها مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع من تعلق الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من
الخصوصيات التي يتقيد بها الفعل كما ان المكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك الخصوصيات فان الفعل لا يخلو عن احدها لا يقتضي الفوت من غير تامل
لاحد ولا اشكال فكذا الحال في المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق
خاص او بالة مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز تركه لا ينافي جواز ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب المأخوذ
في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير اخر وجوب اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه مطلقا وتخييره فيها لا ينافي التخيير في اداء الاتيان
به والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في تادية الواجب لا في اصله فان الواجب نفس الطبيعة المطلقة ولا يجوز تركه ولا بدل له الا ان اداء ذلك الواجب يحصل
بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه هي المطلوبة تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها والاشكال
المذكور من حيث حصول الطبيعة في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التمييز بين الملحوظين قوله وهل يجب البدل وهو العزم الخ لا اشكال المذكور عند القائلين بجواز
التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تاخير الموسع عن اول الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعين الاتيان بنفس الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره
واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت الاخير فقيل بعدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت الا الى بدل ينوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير
المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مرت الاشارة اليه وجه صحيح
تفصيل القول فيه قوله وتبعه السيد ابو المكارم قد اختاره شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزاه الفاضل الجواد
الى اكثر اصحابنا واضطربت كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظاهر السيد ان العزم المذكور انما يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل
قاضيا بسقوط المبدل وذكر ان الابدال في الشرع على وجهين منها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل
فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور فيها
فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا من خصوص
الايقاعات دون نفس الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم او الخصوصيات المنضمة الى نفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة
المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقال بكون العزم جزءا من البدل وان البدل للفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم
العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى اخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد ففيه اولا وضوح
البدلية بوقوعه مقام المبدل وما يقام في سقوطه بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله وانما هو بدل منه في حال الاضطرار ثم مقامه
ومن البين انه لا وجوب للوضوء ولو سلم عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف
مخيرا في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح قيامه مقام تلك الفعل الخاص كما عرفت
فاضر انهم بسقوط الواجب لظهور كون الاتيان بالبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هناك في التكليف اذ ليس المكلف الا اداء الفعل مرة والمفروض
قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم بدلا عن الفعل الواجب المفروض كونه
بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه تبقى الشبهة القاضية ببدلية العزم على حالها ولا يكون التزام بدلية العزم على
الوجه المذكور نافعا في المقام مع انه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه اذا جعل الفعل في
ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل من غير حاجة الى ضم العزم مضافا الى بعده جدا من ظاهر الامر [illegible]

نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المأمور به فاذ هو بعضها منه اخرى والذي ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما
يتعلق بالفعل والآخر بالعزم ويترتب المبادرة في تحصيل تفريغ الذمة والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على
سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه المبادرة الى الفعل ما لم يأت به او العزم على الاتيان به فيما بعد وقضية ذلك وجوب
المبادرة الى الفعل على الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا ويتصل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفة
شتى بالنسبة اليه فيتعدد بحسب استحقاق العقوبة ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم فيه خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شيء من التكليفين
اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما يستفاد ذلك من جواز التاخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هناك كذلك فانه لا يجوز تاخيره عن اول ازمنة الامكان وكذا
ثانيها وثالثها مط بل الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك كاف في انفصاله عن المندوب على ما هو مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكره
من بدلية العزم قوله والاكثرون اه عزي القول به الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في المنية الى اكثر المحققين وقال ايضا انه اطبق المحققون على
عدم وجوب بدل عنه قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت اه قد اشار الى هذه جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة الشيخ في العدة
والمحقق في المعارج ومن تبعه وغيره والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافا في تقريره لا طائل في ذكره ومحصل الاحتجاج بناء التوقيت الوارد في الادلة فانه
فانه لا شك في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل فغاية ما يتخيل فيه وجوه ثلثة احدها المطالبة بالفعل بمقدار ما يسع له من الوقت فينطبق عليه
ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يتقدم عليه ويؤخره عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع
فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال اختصاصه باول الوقت او آخره مع خروجه عن ظاهر العبارة على ما هو مناط في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لاختصاصه
حسبما قرره وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة العقل على عدم جواز تأدية الوقت على الفعل لكن سنقرره وهنالك انه حجة شرعية لا داعي الى العدول
عنه فالاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت من اوله او آخره والا فظهور
الامر في التعيين في التوسعة ومساواة اجزاء الوقت في تأدية الواجب بها لا مجال للخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص
الى ذلك حتى يتم الاحتجاج بل هو العمدة في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقصى ما تفيده العبارة هو وجوب الاتيان بالطبيعة
في المدة المفروضة من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره جزء
ويجري ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه المحتج بها حسبما نشير اليها قوله وليس في الامر تعرض لتخصيصه ببعض الخ فيه ان ذلك مع اختصاصه ببعض اجزائه المعينة
فانه اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم في الوجدان وبالاتفاق كان قضية الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور بطلان الوجهين المتقدمين
حصول الامتثال باداء في اي جزء شاء قوله بل ظاهره ينفي التخصيص اه يمكن في دعوى عدم دلالته على التخصيص لا دلالته على عدمه فيتم الاحتجاج من
وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والآخر تحكما باطلا لعدم قيام دليل عليه في اللفظ ولا من الخارج بل في الفاظ ما يفيد اللفظ من مساواة
الاجزاء حسبما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم التحكم للصورتين كما هو ظ البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا اه قد اشار الى هذه الحجة في النهاية ويرد عليه ان يعم له
ان ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاصه الوقت بالاخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط به الفرض كما ذهب اليه القائل به وما ذكره من لزوم كونه قاضيا عاصيا به
على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح لصحة انه ايضا ودعوى الاجماع على فساده كيف والقائل به قد يلتزم بذلك الا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق
بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا اه وجها آخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول
او الآخر فيكون قد استند في ابطاله اولا الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما باطلا وثانيا الى الدليل المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه
الدليل باحد الوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء باعثا على ترتب العصيان لكونه قضاء
عمدا اخذا بظاهر ما يقتضيه اللفظ من تعيين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وقضى بالخروج
عما يقتضيه ظ اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا ذكره الفاضل المدقق في تعليقاته على الكتاب وانت خبير بما فيه اما اولا فلبعده جدا عن العبارة اذ ليس فيها
ما يفيد كون المقصود ابطال دلالة اللفظ عليه ظ العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص الوجوب واتصاله بجزء معين حسبما يذهب اليه احد الخصوم ويشير اليه
ان العلامة جعل ذلك في النهاية حجة مستقلة على المقصد بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور واما ثانيا فبان عدم دلالة اللفظ على اختصاص
الوجوب بالاول او الآخر واضح لا مجال للتوهم دلالة اللفظ عليه لذا قطع به في الحجة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون الحكم بالاختصاص تحكما
باطلا فليس مستندا في ابطال دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره المدقق بل الامر بالعكس كيف وفي اثباته دلالة المذكور
اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريب ان الفاضل المذكور قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون
انتفاء تقييد الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه
المذكور واما ثالثا فبان الايراد المتقدم جار بالنسبة الى التقرير المذكور ايضا فان اريد بقوله وهما خلاف الاجماع ان عدم صحة التقديم واقتضائه
العصيان خلاف الاجماع فالملازمة وبطلان التالي مم وان اريد به ان اقتضاء الامر ذلك خلاف الاجماع فالملازمة في المقامين مم لم يكن بطلان في الاولى
التالي مم اذ لا مانع من القول باقتضاء ظاهره ذلك الا انه قد قضى الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه اذ لا يستريب احد في جواز التقديم في الثانية
وعدم ثبوت العصيان في التاخير هنا وقد استدل ايضا للقول المذكور بوجوه اخر منها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا
الثوب في هذا النهار ولا تؤخره عن ذلك الوقت وفي اي وقت اتيت به من ذلك النهار فقد امتثلت امري ولو اخرته عنه عصيت وهذا هو معنى الواجب الموسع

اذ لا يعقل

اولا يعقل ح كون الايجاب مضيقا ولا عدم ايجابه على العبد شيئا وقد يقال ان التكليف المذكور ينحل الى امرين وجوب الفعل على سبيل التخيير في اجزاء
اوقات الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به في الاخر غاية الامر انه خلاف ظاهر الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظاهر الاطلاق
وانما النزاع فيما زعمه من حكم المثل ومع الغض عن ذلك فيرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالتام وانا اخترنا في ذلك التقرير بينهما
انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة بجزء من الزمان دون الاخر فهو اي جزء
اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة فلو اخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشارع بتعيينه وايجابه في جزء معين من
اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولا ان يترك الامر به لما فيه من تفويت المصلحة اللازمة فلا مناص من ايجابه على المكلف على وفق المصلحة
المفروضة فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكاليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعية عندما يكون الشأن فيه كذلك قطعا
بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى اخره او انه يختص الوجوب بالاول والاخر
ويكون الاتيان به في الباقي قائما مقامه فتم الثمرة لما تجلو من الوجه الدال عليه فمجرد تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى احراز تلك المصلحة بالاتيان
الفعل فيه لا يقتضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب فاللازم في الوجه المذكور كسابقه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة الثانية سيما بطلان ما زعمه
الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض اجزاء ذلك الوقت وفيها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال
على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد الشريف ونحن نذكره من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد وينافي ذلك من كلام المصنف في جوابه عن حجة الخصم
لكن في كلامه بعينه تعلق الوجوب بخصوص كل زمان من تلك الازمنة حينئذ على وجه الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه بخصوص التخيير
على وجه التبعية ويمكن تنزيل كلام الجماعة عليه ومحصل الكلام ح انه اذا لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز
تركها في الحد المفروض من الزمان مطلقا من غير توقف قيام بدل مقامه فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء
من ذلك الزمان فادا التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة فيرجع الى ما مر من الواجب المخير ويأتي في دفعه ما ذكره هناك ومنها انه مقتضى ظاهر اللفظ فان تناول
الامر للفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه واخره من غير فرق اصلا فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الاخر تكلف فاسد خبيث بانه يرجع
الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المصنف ره وقد عرفت ما مر من الاشارة اليه فان الخصم انما يصح منه ذلك لدعواه قيام الدليل على خلافه فالثاني ومنها
ح في دفع المانع لا في اثبات المقتضي حتى يستند فيه الى الوجه المذكور وخامسها انه لو اتى في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا محصلا للامتثال من غير
ان يترتب عليه عقاب وانما يكون كذلك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه قائما مقام ايقاعه في غيره وهو معنى الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما
ذكر من الوجوه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجب واما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المصنف من الرجوع الى الواجب المخير حسبما مر الكلام فيه
فلا دلالة فيها عليه اصلا وتوهم ان الامر ورد بالفعل الى يتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر حيث انه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسبما عرفت
الوجه فيه في محله وثانيهما انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة صيغة الامر على وجوب العزم ولو قيل على وجوبه لدليل من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فالاصل منها
يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يستدل لذلك بوجوه اخر الاول ان البدلية قاضية بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه من البين انه لو اتى بمبدله لقضى
الامتثال وقضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايضا كذلك ولا قائل به وقد اورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن الفعل في اول الوقت مثلا فيكون
قائما مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات وبدفعه انه اذا قام مقام الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف بالمرة في الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان
بالفعل زائدا على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي في دفع الحجة المذكورة حيث قال ان العزم
بدل من الفعل في كل جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد
العزم بدلا عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بدلا عنه والعزم عليه والفعل في الثالث بدلا عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده
بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرت الاشارة اليه وفيما ما فيه انه من مخالفته لكلام القوم ومن الاكتفاء ببدلية الفعل اللاحق
من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا صح جعل جزء من البدل صح كونه تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه بل بعينها
انه ليس العزم بدلا من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه المخير بين تقديمه بين العزم على اتيانه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في النهاية فيقال المفروض وجوب
الفعل على سبيل التوسعة فلا يجب التقديم حتى يجب العزم بدلا عنه وبدفعه ان مرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور احدهما
نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما ومنها
يسلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقا كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه وتم الثاني ان القائل ببدلية
العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل
فاذا كان البدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل اخر منه بعد ذلك بان العزم اولا انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان
يتضيق الوقت فيتعين الفعل غاية ما يعلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقا كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه
الخامس ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية
فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل اخر منه بعد ذلك واجيب عنه بان العزم اولا انما يكون
بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به مبدله والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا وبدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان
العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قضى بسقوط التكليف اصلا فالحق في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين وينحل التكليف الثاني منهما الى

تكاليف عديدة ما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تضييق وقت الفعل فيسقط التكليف
به ويخصه الامر التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا من الفور المذكور يبقى اصل الفعل اذ ليس خاليا من البدل
فيجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل و وجوب الفور على الوجه المذكور لا يندرج في حد الواجب نعم لو لم يكن هناك بدل عن الفور وكان الاقدام عليه و لا واجبا
اكتفي به في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل عنها فالاشكال على
حاله ويمكن دفعه بان مقاد وجوب اداء الفعل فورا ومقابلية العزم من الفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فورا والعزم على ادائه في الثاني والثالث فيكون — الفور وهو وجوب
اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي رامه القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع
الشبهة من عدم اتصاف الفعل الواقع اولا وثانيا مثلا بالوجوب نظرا الى جواز تركه بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو ملحوظ في المقام مع الغض عن ذلك
فالمقصود بذلك ادراج الفعل في الواجب لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في ادراجه في حد الواجب وانفصاله عن المندوب
اذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل مع ترك العزم لوجوب التعجيل
على سبيل التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعد فهو ايضا مما لا يجوز تركه في الجملة
هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان ياتي المكلف بالفعل وكذا العزم — مستمر
على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور وعندهم يستمر باستمرارها حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل ان بل عزمه ولا على اداء
الفعل كان بالنسبة الى الازمنة اللاحقة ما لم يتردد فيه او ينوي خلافه كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث
الذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادات الطويلة
مع عزمها هذا وقد ذكر المص في الحاشية بعدما اشار الى الحجتين المذكورتين انه انما عدل عنهما لما هو التحقيق من ان القائلين ببدلية العزم
لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير
فكل واحد منهما متعدد وكل مبدل ينافي بدله وانت خبير بما فيه كما مرت الاشارة اليه وانه يتم ايقاع الفعل في الاول فاضحى سقوط التكليف فكيف يعقل الفو
بحصول البدلية وبقاء التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل وان كانت متعددة لكن لا يجب الاتيان بها اجمع بل يكفي ايقاع واحد
منها فكيف يقول بوجوب المتعدد وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك
في تحليل العقل حسبما قدمنا الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها — ومنها انه
وضعفه ظاهر لمنع كون ذلك من احكام البدل لوضوح انتفائه في الابدال الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد الذريعة وغيره
الرابع ان العزم من افعال القلوب لم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح وهو ظاهر اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن — ومنها
المندوب اه قد عرفت ان المتصف بالوجوب الموسع انما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له و
ليس تركه في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال
الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشان في
سائر افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية الماخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من الافراد و
اختيار الاخر واعرفنا اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول المهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى الخصوصية الحاصلة معه
انما ينافيه جواز ترك المهية اذ لوحظت على الوجه الذي تعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بعدم انفصالها عن المندوب واما اذا لم
يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد
اذ جواز ترك الفعل من جهة لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مطلقا فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين ولا مانع منه اصلا كما
لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الفرد بذلك الاعتبار عين وجوب الطبيعة
واذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز تركها كما قررناه لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة
معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول لغاية الامر جواز ترك اداء الطبيعة به وذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة
المفروضة من حيث اطلاقها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بتلك الاعتبار مما لا يجوز تركها مطلقا ومن حيث تقييدها بخصوص
الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور المغاير له بحسب الاعتبار حسبما مر بيانه فانفصالها عن المندوب بالملاحظة
المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزاه اه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقضي تعلق
الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مترتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا
مع ترك الاول او يكون سقوط الثاني مترتبا على فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان به الا ترى انه لو ترك الزوج طلاق
زوجته والانفاق عليها عصى ولو اتى باحد الامرين اجزء وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء ارتفاع الاثم — المقام مع ان
وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى باحدهما
اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم
من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة اه يمكن تقرير الجواب المذكور بتمامه معارضة فاورده

اتيان

اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين وليس
كذلك كما يعرف من ملاحظة العرف وان يكون التعصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بنفسه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه
على سبيل التخيير حسبما مرت الاشارة اليه ويمكن ان يقرر كل من الوجهين دعا وضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا باستقلاله على سبيل المعارضة وقد
يومي اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرر ذلك منعا ويكون كل من الاول والثاني سندا للمنع وقد يقرر الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد
يستظهر ذلك من قوله ليس لكون المكلف الا اشعار بمنع حصول التخيير بنا لا يرى وهو كما ترى لعدم ظهور دلالته في المنع اصلا بل المقصود نفي ذلك ليدفع به
ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان اه ان اريد به انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظ لوضوح ان فضل الاتيان بالواجبات
وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان تكليفا اخر عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه
ما ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد ان وجوبه من الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما
انما يجب ذلك بعد حصوله وفيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات
وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف ولا بغيره وقد يقال ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف
ان يعزم على كل فعل يعتقد امر المولى به والا لم يكن مطيعا له في حكم العقل مط ومع قصد عدم الامتثال وهو لازم لعدم قصد الامتثال بعد التفطن على
ما ظن وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد به
منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومع تسليمه فحرمة العزم على الحرام ممنوعة ايضا وقد يحتج
القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يات العبد به كان عازما على فعله بعد عاصيا في العرف وذمه العقلاء ولو
قبل مضي اخر الوقت ولذا لو مات فجاة صحت عقوبته فيستفاد من ذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ما عرفت واتضح
العفو في الفرض المذكور وان تم فانما هو لاضعف كونه تاركا للواجب عمدا لا لمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل ايضا على بدلية العزم بوجه اخر وهو انه
لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه قبل دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه
كذلك بعد دخوله فيتساويان وقد اشار الى ذلك في الزبدة وتوجيهها وضعفه ظ فانه ان اريد تساويهما من كل وجه فهو واضح الفساد وذلك ان الاتيان به قبل
دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصد به امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به فلا
ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول فلا وجه لعده دليلا اخر ويرد عليه ما يرد على الوجه المذكور وقد يدعى الاجماع على المسألة لما عرفت من
عبارة السيد وهو موهون جدا اذ لا دلالة فيها على ذلك وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسألة كما هو مشهور بل الشهرة المتاخرة قائمة على خلافه
فدعوى الاجماع في مثلها موهونة جدا لعدم الحجية للاشتهار دليلها قوله لادائها الى جواز ترك الواجب يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين
لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو مناف للوجوب ولقضاء جواز التاخير بانتفاء الاثم مع الموت فجاة في اثناء الوقت
فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مط المنافي لوجوبه وكان هذا الوجه هو ظاهر العبارة وانت خبير بان الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية
العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفصل في الوقت مع انتفاء بدلية فلو قيل ببدلية العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد العزم
الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين الا بعد ابطال الاخر قوله للخروج عن العهدة اه ان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعند
تحقق الامتثال باداته في الاول فمسلم لكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا يسقط به الفرض
حسبما مر بيانه فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب فغاية الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلا
ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليها اصلا وان اراد به عدم الخروج عن عهدة التكليف باداته في الاول مط فهو ممنوع والسند ظاهر مما مر قوله وهو باطل ايضا
تقدم من الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتاخير لكن تدعوه نا انا لقد المسلم انتفاء العقوبة مع التاخير لو
من جهة عفو الامر اما عدم جواز التاخير في الجملة فبطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصى بتاخيره اه ان اراد بالعصيان مجرد مخالفة الامر الايجابي وان لم
يترتب عليه عقوبة فقيام الاجماع على بطلان التالي مم لذهاب الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه العقاب فالملازمة مم فان ذلك من لوازم ترك
المضيق بمعناه المعروف واما الواجب الموسع فلا يترتب على تاخيره عقوبة وان كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده
في حصول العفو هنا مع التاخير الى مدة معينة بخلاف غيره من الواجبات قوله وجوابه منع الملازمة لما تقدم المستدل كون جواز الترك منافيا للوجوب مط زعم ان
وجوب الفعل في اول الوقت مع عدم جواز تركه فيه يقتضي تاخيره عنه الا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان
منع الفصل في الوقت فاذا لم يكن واجبا في الاول تعين وجوبه في الاخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخير على ما
هو الحال في المقام نعم لو جاز تركه مط لنافي الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير اه هذا كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسع
في الحقيقة واجبا تخييريا وقد عرفت بعده وانه لا قاضي بالتزامه فينبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب ان الواجبات الموسعة تتضيق بظن الفوت مع التاخير
بمعنى انه يتعين الاتيان بها ولا يجوز للمكلف تاخيرها عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة منا خاصة والعامة من دون ظهور خلاف فيه بل نص بالاتفاق عليه جماعة منهم
الفاضل الجواد والفاضل التوني والامدي والحاجبي واحتج عليه بعد الاتفاق عليه حسبما ذكر بامور الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ مع
جواز التاخير يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ما ذكر من اللازم وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مط ومن البين خلافه لعدم
جواز تركه على تقدير القطع بالفوت في صورة تضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين المندوب لما عرفت من ان الواجب لا يجوز تركه في الجملة

الثاني ان التكليف بالموقع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع سيما
في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وما ورد من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث
انه مع ظن الفوات بالتأخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الاخر فاذا ترك الفعل حينئذ كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا فيتعين
عليه الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منع انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حكما
قطعيا بعدم جواز التأخير ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من الفطريات ولا من الوجدانيات ونحوهما حتى يدعى الضرورة فيه فلا بد
من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب الفعل على المكلف
والزام المكلف اياه قاض عرفا بتعين الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التأخير وحصول الترك بل منافيا لاداء مطلوب الامر معرضا نفسه للمخالفة ولو
مع مخاطبة الامر بالتأخير كما انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم كان وانفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التأخير فتعمد التأخير فلم يتمكن من الاتيان به عد عاصيا مفوتا لمطلوب
مولاه ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به
احتياطا لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التأخير كما ان اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ وان
ما لم يعلم معه بتفريغ الذمة كذا يقتضي تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم
تأخيره عنه بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشك في الاداء مع التأخير كما سنشير اليه اذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول
التردد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف فيه بجواز التأخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من الشارع في
في التأخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل وقضية حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا فرق بين الواجبات
الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظاهر انه لا خلاف فيه في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب ظنه تضيق الوقت
ومع التأخير فالظاهر وجوب التعجيل ايضا لعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا للبقاء والوقت سيما اذا لم يمكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التأخير ولو
اخرج فلم يعلم فوات الوقت بني على الاداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن في الفوات مطلقا وان اكتفي به في الحكم بدخول الوقت في بعض الصور ويمكن
الحكم بالاتيان بالظهرين مع جواز اداء العشائين ايضا ولا يخلو عن بعد فتدبر تنبيهات احدها دل على الاكتفاء بالظن في الدخول بقضائه به في الحكم
بالخروج ايضا وفيه تأمل وان لم يخل عن قرب ثانيها انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب فلم يتمكن من فعله فهو كتعمده للترك واما اذا اخر
وانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا بالتأخير الظاهر ذلك بل هو مما
لا ينبغي التأمل فيه لما عرفت من وجوب اداء ما اذن على الفعل فيكون مخالفة عصيانا وقد نص عليه جماعة وعن القاضي ابي بكر في المسئلة الاتية دعوى
الاجماع عليه كما هو لقائل اذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد منه في بحث منعقد لذلك دفع حجة القاضي في
المسئلة الاتية بعد نقله عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن اذ بعد تسليم تحقق التضيق وتعين
الاتيان بالفعل حينئذ كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكأنه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل الواجب او عدم ترتب العقوبة على تلك
المعصية وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكأنه ذكره للايراد في مقام الرد لا اعتقادا والا فالمنصوص في كلامه في موضع اخر تحقق
العصيان واختار بعض افاضل المتأخرين عدم العصيان معللا بان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من
باب المقدمة كالتوصل الى الجواب بالاتيان وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس
الواجب وهو كما ترى اذ لو اراد بذلك المنع من وجوب التعجيل المتعلق بوجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد اذ المفروض تسليمه لوجوب في المقام
وتضييق الواجب عنده من جهة الظن المفروض وان اراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة نفسها ففيه ان حصول العصيان غير متقوم بترتب العقوبة
ولو سلم ملازمته لاستحقاق العقوبة فليس استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب بالنظر الى ادائها الى تركه كما مر الكلام فيه
وهو كاف في حصول العصيان في المقام فان قلنا ان المفروض في المقام عدم ادائها الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الاداء به
قلت من البين ان وجوب التعجيل في المقام ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصوله من دونه ضرورة عدم امكان حصول
الواجب من دون مقدمته الا لم يكن مقدمة له بل انما يجب ذلك من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حيث ان الواجب عليه العلم
بعدم الاقدام على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل حسبما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعا سواء انكشف الخلاف او لا
وترك الاتيان بالفعل مؤد اليه يقينا والحاصل ان التجري على ترك الواجب وفعل الحرام محرم ويتوقف الاحتراز عنه على التعجيل بالفعل في المقام كما انه
يتوقف على التوصل الى الجواب بالاتيان وترك وطي المرتبين عند الاشتباه فلو فعل في ذلك بتأخير الفعل في المقام والاقتصار على التوصل الى الجهة الواحدة و
وطي واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وان انكشف خلاف ظنه في المقام وتبين بعد ذلك مصادفة ما فعله للجهة اتفاقا او كون
الموطوءة هي الزوجة فقضية ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف المتعلق بنفس الفعل واما بالنسبة الى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ الذمة
بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان بعدم الاقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا اذ من البين عدم حصول الواجب المذكور واستحقاق العقوبة انما
هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة نفسها كيف ومن البين ان تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة انما هو من قبيل مقدمة العلم
دون مقدمة نفس الواجب وترتب العقاب على ترك المقدمة المفروضة انما هو من جهة عدم حصول الواجب الذي هو العلم فكذا الحال في المقام وانكشاف التمكن
من اداء الواجب بعد ذلك غير قاض بانتفاء الاثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة او لم نقل به فترتب العقاب على ترك المقدمة في المقام انما هو من

اداءه الى ترك الواجب المذكور والاقدام على التجري بمعنى ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظاهر ثم انه لو ظهر كذب ظنه فاتى بالفعل في الوقت
المفروض فهل يكون مؤديا او قاضيا فيه خلاف والمعروف هو الاول بل الظاهر اطباقهم عليه اذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف انما يحكى عن القاضي
ابي بكر من العامة فقد اختار كونه قاضيا والحق هو الاول والوجه فيه واضح نظرا الى وقوعه في الوقت المقدر له شرعا ووجوب التعجيل فيه عند ظن الفوات انما هو من جهة
الاطمينان بعدم تفويت الواجب حسبما مر لا من جهة كون ذلك هو وقته الموظف وتوضيح ذلك ان وقت الموسع الموقت محدود واقعا باحد الامرين من الحد
المعين من الوقت وما ينتهي اليه التمكن من الفعل فيه وتحديده في الواقع بين الامرين ويكون السابق منهما هو حده الذي ينتهي الوجوب اليه انما تعين عليه الفعل
عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحد بالنسبة اليه هو الثاني فلما تبين الخلاف ظهر له كون الحد هو الاول فكان اداء وهذا الذي يقتضيه التحقيق في المقام
ان يقال ان بقاء المكلف الى اخر الوقت وتمكنه من الفعل الى الاخر مما لا ربط له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال فانه من الامور الوضعية لا يختلف
الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الامر انه لا يكون مكلفا بالفعل اوقات العجز لذا لو لم يتمكن من الفعل في اثناء تشرفه بين الوقت لم يكن التوقيت منه منقضا
متجزيا على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد الفعل بالزمان الخاص وتحديد ايقاعه بالحد المعين من الزمان وقضية ذلك انه لو اتى به المكلف في الزمان المفروض
كان اداء وكان واجبا لاشتماله على تقييد استجماعه لشرائط التكليف ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض اجزاء الوقت كما ان تقييد الفعل بايقاعه في مكان
متسع محدود اذا لم يتمكن المكلف من ايقاعه في بعض اجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه بل ليس المكان المعين له الا جميع ذلك
غير ان المكلف لا يقدر الا على ادائه في البعض منه فيجب عليه اختيار المقدور فكذا الواجب في المقام مع عدم تمكن المكلف من ادائه في بعض اجزاء الوقت هو اداء
في البعض المقدور ومن غير لزوم توقيت اخر للفعل فان قلت انه اذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن بالوجوب ومعه لا وجه لكونه
اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل في اصل الشريعة مقيدا بجميع الوقت المتسع هي تبع توقيت الفعل بالزمان
المفروض وتعيينه بذلك الوقت من الاداء بحيث لو اتى به في اوله او وسطه او اخره كان اداء له في الوقت الموظف هو كما ذكرنا حكم وضعي لا يختلف الحال فيه بين
استجماعه لشرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه غاية الامر انه مع عدم تمكنه منه في بعض اجزاء الوقت يتعين عليه الاتيان به في الباقي واعلم ان نظير ذلك
نظير المخير اذا تمكن من واحد منها ولم يتمكن من الباقي فانه يتعين عليه الاتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق به في اصل الشريعة تخييريا فهنا الوجوب المتعلق في
اصل الشريعة في جميع ذلك الوقت بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه كان مؤديا له في وقته الموظف لولا حصول مانع من تعلق التكليف به ووجوبه بالنسبة
الى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ووجوبه متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقد تمكنه من الفعل وعدمه والثالث حكم ظاهري يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف
على ما هو الحال في المقام حيث ظن عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التأخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه
على نحو ما انكشف له ومبنى كلام القاضي على ملاحظة الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديدا واقعيا والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه باختلاف
الاعتقاد الا انه يجب عليه التجري في الظاهر بعد ظهور الحال عنده حسبما علم وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول ظاهريا حسبما قررناه دون
ما زعمه والاول هو حكمه المقرر في اصل الشريعة وتعلقه بالمكلف واقعا او ظاهرا موقوف على اجتماع شرائطه وعليه مبنى التوقيت والجواب الذي اخترناه في المقام مبني على
ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت بجميعه وقتا موظفا لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف من ادائه في بعض اجزائه او زعم عدم تمكنه منه فلما انكشف خلافه
فاتى به فيه فلا قاضي يكون قاضيا مع ادائه له في الوقت المقرر كيف ولو اعتقد عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين عليه الاخر في ظاهر التكليف على النحو المفروض في
المقام لو انكشف خطائه في ذلك قبل الاتيان به فتمكن من الاخر لم يزل عنه التخيير الثابت له باصل الشرع من جهة تعين الاخر عليه بالعارض فكذا الحال في المقام
اذ لا يعقل الفرق بين المقامين كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الموسع الموقت وغيره واطلاق الامر في الثاني قاض بذلك ايضا فحجة القاضي على كونه قاضيا تعين ذلك
الوقت للفعل عند حصول الظن المفروض وعدم جواز التأخير عنه فلا توسعة في الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اخر عنه كان قضاء اذ ليس مفاده الا ايقاع
الفعل خارجا عن الوقت المعين له شرعا وضعفه ظاهر بعد ما قررنا اذ مجرد تضييق الوقت بالعارض لمجرد ظن المكلف لا يقضي بخروج الوقت المقرر شرعا عن كونه وقتا
سيما بعد ظهور خطائه في ظنه وظاهر اطلاق النص القاضي بكونه وقتا يدل عليه ولا دليل على تقييده بكون حصول التضييق من جهة الظن الفاسد قاضيا بزوال التوقيت
وقضية الاصل عدمه مع ما عرفت من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع صدق الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجا عن التوقيت غاية الامر انه لا يتمكن
المكلف من الاتيان بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعي حسبما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف المذكور في المقام الا في نية الاداء والقضاء لو قيل
بوجوب تعيين ذلك وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة في جواز
تأخير الفعل اذن عن الوقت الموظف بناء على القضائية لكونه قضاء في الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسدا اذ لا يقول بالتزام
احد بذلك والاتفاق من الكل قائم على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة في المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء اذ لا قائل ظاهرا بتوقفه على ذلك
يقول وسقوط الامر الاول فلعل القاضي يكون القضاء بالامر الاول مطلقا او يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفي في ذلك بالامر الاول ونحو ذلك
لو ظن السلامة فاخر الفعل ثم مات فجأة في اثناء الوقت وطرء مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل في بقية الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل او لا عصيان
في شانه التحقيق الثاني اذ المفروض جواز التأخير شرعا كما هو مفاد توسعة الوقت فاذا كان جائزا وتفرع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدق العصيان ولم يصح
عقوبته عليه اذ لا عقاب على الجائز وقد يورد عليه بان الجائز شرعا هو التأخير والاتيان بالفعل في الوقت الاخير دون الترك وحيث كان المفروض هو الاتيان به
فيما بعد الاول لجواز الشارع له التأخير والاتيان به بعد ذلك وليس المجوز له شرعا ترك الفعل والاخلال بالواجب عن الوجوب ومحصله ان المجوز هو التأخير
بشرط سلامة العاقبة فلا جواز مع عدمها واورد عليه ان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها فلو كانت شرطا في المقام لادى الى التكليف بالمحال لاحالة التأخير
على امر مجهول ممتنع العلم به ودفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير واجبا اما لو كان جائزا فلا لجواز التقديم ايضا فيكون المكلف به حينئذ الجامع

بين الامرين من التقديم والتأخير المشروط بالشرط المذ ولا استحالة فيه اذ من القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور واجب عينا بان الواجب هو
التقديم اذ يتعين عليه في مقام الامتثال اختيار المقدور فلا يجوز له التأخير عن اول الازمنة فيكون واجبا مضيقا لا موسعا هف وايضا يكون الحكم
بجواز التأخير لغوا غير جائز على الحكيم نظرا الى عدم امكانه لتوقفه على الشرط المذ ويمكن ان يق ان توقف التأخير على سلامة العاقبة لا يقضي بتوقفه
على العلم بها ليرد ما ذكر بل يكتفى في ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل العلم به وهو ممكن الحصول في العادة فان قلت ان الاكتفاء فيه بالظن قاض بانتفاء
الاثم اذ المفروض حصول الظن المفروض وطرو المانع بغتة فلا عقاب على الجائز قلت ليس الظن المفروض شرطا في الجواز ليجوز التأخير في الواقع مع
حصوله وانما الشرط في المقام هو السلامة لكن لما لم يتمكن المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق
عن الواقع تفرع على الواقع ما لم يتفرع عليه من الاثم والعقوبة فالعقوبة المتفرعة على ترك الواجب الحاصل بالتأخير لا يتخلف عنه في المقام الا انه لما كان
المكلف مطمئنا من اداء الواجب عدم حصول الترك منه جاز التأخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا
ينافي ذلك تفرعه عليه ولا تجويز الشرع او العقل الاقدام عليه في هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا
يقضي ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر من المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه
ذلك على فرض خطاء الظن المفروض فاي مانع في المقام من تفرعه عليه مع ظهور الخطاء ويدفعه ان الاثار المتفرعة هناك انما تترتب على نفس الافعال
والاثم المترتب هنا انما يتفرع على حصول العصيان والاقدام على المخالفة وحيث تحقق منه الاذن في التأخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية ضرورة وان تخلف
الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترخيص على الوجه المشروع السائغ الماذون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم المخالفة
لولا وجوبه على مقتضى ما ذكرناه فنظير ما نقوله من انتفاء العقوبة مبنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن سلامة العاقبة وحصول السلامة ضرورة حصول
التخلف في المثال المفروض وغيره وانما المقصود عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التأخير اذا اتفق معه حصول الترك من غير اختيار ومن هنا
قد يتخيل الفرق بين الواجبات الموسعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعه العقل اذ مع تجويز الشرع للتأخير لا يعقل منه التأثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه
واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التأخير فلا يتجه ذلك فان الامر يريد الفعل من المامور لا محالة في اي جزء كان من الزمان من غير فرق عنده
بين ايقاعه في الاول وغيره والعقل انما يجوز التأخير من جهة الظن والاطمينان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني والثالث مثلا على نحو ما ذكر في المثال
فان قلت ان تجويز العقل التأخير كتجويز الشرع لما تقرر من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاي فرق بين الصورتين قلت ان العقل في المقام لا يجوز
التأخير الذي يترتب عليه الترك وانما يجوز التأخير من جهة الاطمينان بحصول المطلوب في الثاني مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك مع اعتقاده تحقق الاثم والعقوبة
على فرض تفرع الترك على التأخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره كما في احتمال اخترام السبع له او قتل اللص في اقدامه على السفر مع ظن سلامته فحكم العقل بجواز
التأخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع ايضا بجواز التأخير على الوجه المذكور من جهة اطمينانه
بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع ولا من جهة اطلاق التجويز هذا غاية ما يتخيل في المقام لكن خبير بان ذلك
لا يصحح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المامور به لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما مما لا كلام في عدم عصيانهما وانما العصيان ترك المامور به
على وجه غير ماذون فيه والمفروض حصول الاذن في التأخير الملازم للترك بحسب الواقع وان لم يعلم به المامور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من
الشرع على الوجه المذكور وغيره او من العقل الذي امر الشرع باتباعه وقضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه من ادلته فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان
وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مطلقا خامسها انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التأخير وخروج الوقت ففي جواز التأخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء
الوقت وثبوت جواز التأخير بحكم الشرع في الصورة الاولى فلا يندفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في
تأخير الفعل اقدام على ترك الامتثال لعدم اطمينانه بالاذن باداء الواجب فيه تامل في شمول ما دل على جواز التأخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين الموسع
الموقت والتوسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيبنى بجواز التأخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التأخير بخلاف الثاني فان حكم العقل بجواز التأخير
انما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يق بدوران الحكم في المقامين مدار خوف الفوت بالتأخير وعدمه فيمنع منه مع حصول الخوف
في الصورتين دون ما اذا لم يحتمل الفوات هذا كله في جواز التأخير وعدمه واما اذا اخر وخرج سواء قلنا بعصيانه اولا فلا ريب في الحكم بكونه اداء الى ان يثبت خروج
الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التأخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التأخير لتمكنه من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت لو كان
بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التأخير نظر ولو اخره فالظ عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت سادسها
انه لو كان بانيا على ترك الفعل مطلقا في اول الوقت ثم اتفق موته فجأة مثلا في اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا لترك الواجب
او انه لما كان التأخير جائزا له في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتأخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف فلا يتصور
معه العصيان فهي كصورة العزم على الفعل حسبما مر غاية الامر ان يكون ح عاصيا بترك العزم او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او تحريم العزم على الترك
ولا ربط لذلك بالعصيان لترك اصل الفعل وجهان اوجههما الاول لا من جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل لما عرفت من صدق تعمده لترك الواجب
عنه واتفاق انتفاء التمكن منه في الاثناء لا يدفع الصدق المذكور نعم لو ندم عن ذلك كان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فيما امكن الفعل بعد صدق ذلك
الا انه لا يخرج عن تعمده ح ولو كان غافلا عن الفعل في الاخر غير ملتفت اليه فالظ عدم ترتب الاثم على التأخير لعدم صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل الا
مترددا في الاتيان به وعدمه فوجهان سابعها انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت
شرطا للوجوب فالظ انه مما لا مانع منه في المضيق والموسع وان كان بعد دخول وقت الموسع فان كان مانعا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظ انه في حكم

تعمد

نعم الترك والظاهر انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير متمكن منه لجهة اخرى اذ لم يكن مانعا منه في جميع الوقت
علما او ظنا ولو علم بقائه فلا مانع من تعرضه للاخر وكذا الحال لو اتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا في وجوبه اذا علم كونه مانعا منه في جميع
الوقت ولو شك في ارتفاع المانع الحاصل فوى المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مط علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففي جواز اتيانه بمانع اخر
يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه المنع ايضا ففيه وجهان ولو كان شاكا في كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز
الاقدام عليه وجهان وذلك كما اذا اراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز
وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسبما نص عليه بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات
الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت حصول التخيير بين لوازم الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان متمكنا في بعض اجزاء الوقت مسافرا في بعضها وكونه صحيحا
في بعضها مريضا في البعض واجدا للماء في بعضها فاقدا له في اخرى فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال
يستتبع التخيير في لوازمها فالقول بانه لا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر اذا كان متمكنا من مكلف بصلوة
الظهر تماما على القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت فان قضية ما ذكره جواز اداء
الواجب في صحاح الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التاخير مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظاهر مما ذكره فضلا عن ذلك
تجويز التاخير مع عدم حصول العذر في الاول اذ ظن او علم بحصوله مع التاخير بل يجوز له ايجاد العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما ذكر
من التخيير وهذا الكلام على اطلاقه مما لا وجه له اصلا وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون تابعة للطبيعة
المطلقة في حال الاختيار فتكون منشأ الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصيات
اما ان تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيتفرع الحكم فيه بحسب ما يدل عليه الدليل عليه فان كانت تلك
الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء او الغسل الرافع وان كان ثبوت احدهما في حال الضرورة
لم يجز له تاخير الواجب مع تمكنه ولا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتيمم الحاصل من التوسعة لو قلنا به على نحو الواجب
ما يظهر من المصنف لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما تخييره بين الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على
الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان واختيار الثاني فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار
لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التاخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التاخير اخذا بمقتضى الترتيب لحصول التمكن معه فلا يتعلق
به التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه القول بتعلق الامر في كل جزء من اجزاء الزمان على وجه التخيير فيعتبر حاله في كل جزء من الزمان من القدرة
والعجز فيؤخذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المط في المقام هو حقيقة الفعل الواقع في اجزاء الوقت تخييرا عقليا تبعيا فمع صدق التمكن من الواجب الاختياري
لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة وعليه ما نعلم باذهب اليه المصنف من التخيير مما هو ط القائل المذكور ولا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر
ان يكون التخيير مرتبا اذ لا يساوق حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصية ذلك الزمان لا يقضي بعدم صدق التمكن
منه مط فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر
في الاخر وظنهم به على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين
بذكر الواجب الكفائي حسبما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكانه تركه المص لعدم الخلاف فيه وتوهم عدم ظهور الخلاف فيما ينافي وجوبه على الجميع حسب
ما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يراد به الشيء وقوعه من غير تعيين بقصد عين فاعله حسبما يستفاد من حده بتعاريفهم وتارة بانه الواجب
الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وقريب منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب على الجميع الى ان يقوم به من فيه الكفاية فيسقط عن
الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع في معنا انه ما وجب على الكل
على البدل لا معا ولا على حدة وقد ايضا انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي ذاته بمنزلة اى بعض كان ممن يحصل منه ذلك المط وينتقض ذلك ايضا من الوسع ولا
ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد
وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشأ الاختلاف ان حكم الكفائي بالاتفاق من الكل عصيان الجميع بالترك واداء الواجب وسقوطه
بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع اذ لا معصية الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى
بفعل البعض والمنقول فيه اقوال ثلثة احدها ان الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا وقد نص عليه جماعة
منهم في غاية المامول انه المشهور وعليه اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظاهر ما يتراءى من ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط
الوجوب عنهم بفعل البعض فيل كما ان طرو الحيض مسقط الصلوة عن الحائض فالذي يوهم ذلك وكلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب عن الباقين
من جهة انتفاء الموضوع بفعل البعض والذي يقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو لفظ من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء
ذلك الواجب بفعل البعض فسقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب بعد فرض المسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه
التبرع او ابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط سائر الواجبات العينية باداء ما يها اذ
يكون اداء الواجب ح الا من المباشر له حيث ان القائم به دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض ممن يكتفى به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من
تعلق الوجوب باحد الافعال غير ان الابهام هناك في المكلف به وهنا في المكلف وهو محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وعزي الى الشافعية لم

ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكره على خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير المعين بحسب الواقع كما انه غير متعين عندنا فمن البين فساده لوضوح كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقها خارجا بالمبهم ضرورة متخير سلبه عن كل بعض معين فيصلح سلبه كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي وتبقه اخرا ان البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكى ذلك ايضا قولا في المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص الوجوب اذن بذلك البعض وان قام فعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسب ما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقضي به اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا مرجح للبعض على البعض في اداء المطلوب وتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل حصوله منه وان اريد به تعلق الوجوب بمطلق البعض على نحو الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسب ما ذكرنا نظيره في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لا انطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو عنوان الكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه بدلي الفعل من اي منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور اداء الواجب منهم بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تاثيم المجموع بالذات وتاثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وعزي القول به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض ووجوده فليس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرير كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع ان يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على آخر وان اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الملحوظ في تفسير القول الاول بل هو مرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلثة الى شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا وقد حكي عن بعض المتأخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط على كل بعض منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين به فقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع وظ كلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللا بشرط الصادق على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباقه اللا بشرط عليه لخصوصية المتعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق عليه المتعين به وحكي في المقام عن بعض المتأخرين ان كل واجب كفائي يستلزم واجبا عينيا مشروطا وما يدل عليه الامر الكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصود مما ذكراه هو ما ذكرناه اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظ الوهن اذ ليس في الكفائي وجوبان ضرورة انه ليس مطلوب الشارع الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فايجابه ذلك على كل منهم على سبيل البدل قاض بحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض ترك الكل حسب ما يأتي توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت ولا قبل فرض ترك غيره والظ ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجميع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث رأى ان الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخييري باحدها ينافي استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يعاقب على احدها وزعم حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يق ايضا ان ما ذكره وان صحح الحكمين المذكورين الا انه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين احدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص عليه من ان البعض والاخرى على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصحح الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه اصلا الا ان يقول بارتفاع ذلك الوجوب بل انتهائه الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف بل تمحل فاسد لا يوافق المختار المتعلق بالفعل ولا باعث على تحمل الالتزام به وما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا للكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسب ما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط حسب ما يق في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق ذلك مع كل من الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ان الكلي اللابشرط في الخارج انما يصح تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه بما هو في الذهن وهو متعين فيه كما يتعين الكلي الطبيعي في الذهن وسيأتي توضيح القول فيه ثم انه مع البناء على الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول حجة الاول تبين بعد اتفاق الامامية عليه حسب ما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان استحقاق العقاب تابع تعلق الوجوب به فانما استحق كل منهم للعقوبة بتركه لتعلق وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاق العقوبة بترك ما وجب على غيره وترك الغير ما وجب عليه هو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تأثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده لياتني احدكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتة ولو تركتموه اجمع لاعاقبتكم جميعا على ترك مطلوبي ويحكم العقلاء بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجابه الفعل على احدهم وفيه انا ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب بكل منهم فقضاء ذلك بتأثيم الجميع غير معقول بل قضيته ذلك هو تأثيم المكلف الذي هو البعض واستحقاقه العقوبة عند المخالفة وقضية ترك المأمور به تأثيم المكلف

عنه

عند المخالفة واستحقاقا العقوبة دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع مما لا محصّل له وان اريد وجوبه على كل واحد فاحد من جهة كونه بعضا منهم فهو عين القول بوجوبه على الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه ان شاء الله وعليه يحمل المثال المفروض الثاني مما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدية من منع التنافي بين تعلّق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ممنوع فانا لا نقطع كما يشهد به الملاحظة العرفية تعلق الوجوب اولا على البعض المبهم والغرض صدور الفعل من البعض اي بعض كان لكن لما لم يكن تأثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا وفيه انه ان اراد بذلك كما هو الظاهر من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع عصيان الكل عند المخالفة حسبما قررناه فلا بدّ في الحكم بتأثيم الكل من تعلق قصد ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن اسناد الاثم اليهم جميعا فهو غير معقول المعنى اذ لو اراد من تعلق قصد ثانيا بتأثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق الوجوب بالكل واعتبار ايجابه عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا لمساوقتهما وان اراد مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بيّن الفساد اذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم مع ما هو الا حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان فرع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو قضية التأثيم وان اراد بذلك ان الحكم بالوجوب على البعض ولا قاض بوجوبه على الكل ثانيا عند التأمل نظرا الى كون البعض المفهوم لكل من الابعاض فيتفرع عليه تأثيم الكل حسبما مرّ بيانه ويساعده فهم العرف فهو متجه الا انه بعد عن كلامه الا انه عين القول بوجوبه على الكل فانهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكل وما ذكر من استحقاق الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد منهم حسبما مرّ الكلام فيه وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلق باحدهما لا يقضي بمعقولية الوجوب الاخر مع عدم استحقاق العقوبة من جهته ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعيّن له عندنا ضرورة فاما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غير ما وجب عليه بل قضيته دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بدّ له من متعلق متعين في الخارج ليصحّ تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صحّ ذلك لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللا بشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض وكان ذلك حاصلا به فصح لكل منهم قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مرّ بانه فرد واجب على الكل بدلا على نحو صدق البعض عليها لكن لا يقوم الوجوب الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كذلك ليعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدّي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون بادائه وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام انما هو بادائه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه ويدفعه ان سقوط الواجب عن الكل انما هو بادائه وان كان المؤدّي هو البعض حسبما عرفت الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك مانع سوى ابهام البعض وهو غير قابل للمنع الا لقضي بالمنع من تعلق الوجوب به في المخير ايضا وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين انه لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من تعلق الاثم بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تأثيم المبهم دون التأثيم به فهو الفارق بين الامرين والسرّ فيه ان احد الفعلين مبهما متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به اما احد الذمتين فلا تعين لها في الخارج فلا يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول احد التصورين في النفس من دون تعينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظاهر واورد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتأثيم الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك لا منافاة بين الوجوب على البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع البناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه للحكم بتأثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الاقدام في الظاهر على الجميع لا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة الدائرة بين شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام لوجوب ما عليه ذلك من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال فذلك الفرق اخر بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب الاقدام على الجميع من جهة النص كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع الغض عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في الظاهر فقضيته الترك من الكل تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتأثيم الباقين من جهة التجري ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كذلك فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يقال ان اراد المستدل بتعلق الوجوب على احدهم على سبيل الابهام من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بدّ له من متعلق معين في الخارج اذ لا وجود لغير المعين واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من ثلاثة الا حال فيصح السلب الكلي لما فرض

ثم لا ايجاب التخيير بل ربما لا يصحّ القول بتعلّقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخيّر مع تعلّقه بالذمّة حسبما مرّ الكلام فيه ان اراد تعلّقه بالجامع
بين الاحاد اعني المفهوم الكلّي الصادق على كلّ منهم نظير ما ذكرناه في المخيّر فهو حق ولا مانع منه فانّ الكلّي المذكور امر متعيّن في الخارج في ضمن مصاديقه وتعلّق
التكليف به قاض بتعلّق الوجوب بكلّ من مصاديقه على سبيل البدليّة كوجوب الافراد كان عنده تعلّق الامر بالطبيعة اذ ليس وجوبها الّا من باب المقدّمة بل
هو واجب كلّ بعين وجوب الطبيعة كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله الّا انّ هناك فرقا بين المقامين سنشير اليه انشاء الله فايجاب الفعل على احدهم بالوجه المذكور
بمنزلة ايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قرّرناه كما انّ ايجاب احد الفعلين في المخيّر بمنزلة ايجاب الجميع على وجه التخيير حسبما مرّ وقد عرفت عود النزاع
لفظيا لكن لا يذهب عليك انّ الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحدها الملحوظ في المخيّر فانّه لا يمكن ان يلحظ الاحد في الاوّل الّا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته
ويكون الحكم متعلّقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظت بذلك العنوان الواحد اذ لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلّقا للتكليف اذ هو
مفهوم كلّي لا يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلّق به التكليف لانّه هو امر خارجيّ والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلّق التكليف
الّا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قرّرناه في المخيّر وان يكون نفس مفهوم الاحد متعلّقا للتكليف مرادا من المكلّف من دون ملاحظة خصوصيّة الفعل
الذي يصدق عليه فيكون كلّ من الفعلين مقدّمة لحصوله من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا متعيّنا في الذمّة يمكن تعلّق
التكليف به الّا انّ هذا الاحتمال مدفوع في المخيّر بجهة اخرى مرّ تقريرها ثمّة لا من جهة عدم امكانه كما في المقام بما ذكرنا يظهر فرق آخر بين الكفائي والتخييري في
ذلك فانّ المطلوب في المخيّر هو حصول الافعال المفروضة من غير التفات الى كونه انطباقه مفهوم الاحد عليها مدخليّة في تعلّق الامر بها فليس المفهوم المفروض
عنوانا لها محضا والمطلوب هو حصول تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الّا انّ الظاهر تعلّق التكليف هنا بخصوص كلّ من الاشخاص
من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه اذ لا يلحظ في الطلب الّا من احدهم ولا يرتبط خصوص كلّ منهم في تعلّق التكليف به فليس المطلوب هنا متعلّقا بمفهوم الاحد من حيث هو
ولا بخصوص كلّ من الاشخاص من حيث خصوصه لما عرفت من استحالة الاوّل وعدم ملاحظة خصوصيّة المكلّفين في المقام بل انّما المقصود حصول الفعل من واحد منهم وكلّ
منهم انّما يتعلّق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلّي طبيعي يتعلّق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده واتّحاده بها
فيتعلّق الامر ابتداء بكلّ من آحاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا بخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها ومرآتا لتصوّرها فبذلك يصحّ القول
بتعلّق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدليّة وتعلّقه بمفهوم احدها ايضا الثالث انّ الواجب ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب في الجملة مطلقا والّا لانتقض
بالمخيّر والموسّع كما مرّ وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذمّ والعقوبة على تقدير ترك الكلّ وربما يجاب عنه ايضا بانّ عدم استحقاق الباقين للذمّ والعقوبة انّما هو لسقوط
الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم من اوّل الامر وفيه ما عرفت من انّ سقوط الواجب انّما هو بادائه وحصول مطلوب الامر به
لا بمجرّد سقوطه بانتفاء موضوعه اذا الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض ويدفعه انّ اداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض لصحّة تعلّقه
بالكلّ على وجه يؤدّي الواجب بفعل البعض حسبما مرّ توضيح القول فيه فالحقّ ان يقال انّه مع ترك الكلّ يتوجّه استحقاق الذمّ والعقوبة الى الكلّ فهو شاهد على وجوبه
على الكلّ واذا ادّى الواجب بفعل البعض سقط الذمّ والعقوبة عن الباقين فيفيد كون الوجوب على الكلّ على سبيل البدليّة دون الاجتماع كما مرّ الكلام فيه الرابع
قوله تعالى فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة فانّ ظاهر الآية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة ولو كان واجبا على الجميع لما خصّ الطائفة
بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي وغيره بانّ الظاهر مؤوّل بعد قيام الدليل على خلافه وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع فيؤوّل ذلك
بانّ فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت ويمكن ان يقال انّه لمّا كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصّهم بالذكر وان لم يختصّ الوجوب بهم
والتحقيق في الجواب ما عرفت من انّ التعبير بايجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كلّ من الآحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بل بحسب ما قرّرناه فلا
فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا ووجوبه على الجميع بل لا نظير ما قرّرناه في المخيّر ولذا عبّر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم
امّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحقّقين من انّه لو كان
واجبا على الكلّ لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا للوجوب لانّه رفع له ولا نسخ اتّفاقا وردّ ذلك بمنع الملازمة اذ ليس كلّ رفع للطلب نسخا فقد
يكون ذلك بسبب انتفاء علّة الوجوب كصلاة الجنازة بانّ المقصود بها احترام الميّت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علّة الوجوب والفائدة في
ايجابه على الجميع كون المقصود اقرب الى الحصول فظهر بذلك انّه ليس فعل البعض قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسناده اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انّما هو زوال
علّة الوجوب وانت خبير بانّ الجواب المذكور انّما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا الاداء امّا لو قلنا بالاداء للواجب كما قد عرفت وهذا فالحقّ في
الجواب انّ ارتفاع التكليف في المقام انّما هو لادائه ومن الواضح انّ ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واذا ادّي الواجب في المقام وان لم يتحقّق بفعل الكلّ الّا انّه ادّ
على الكلّ انّما كان على وجه يحصل ادائه بفعل ايّ منهم حسبما مرّ الكلام فيه ثمّ انّه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجّة للقول الثالث قائلا بانّه لو تعيّن
على كلّ واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحقّقه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع
فانّه لا يستلزم الايجاب على كلّ واحد ليكون التأثيم للجميع بناءت لكلّ واحد بالعرض قلت لا يخفى انّ جعل هذا التقرير حجّة للقول المذكور لا يخلو عن خفاء والاولى
تقريرها ان يقال انّه لو تعيّن الواجب على كلّ واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة اليهم فيكون نسخا وهو باطل
اتّفاقا وايضا يتوقّف حصوله على خطاب ولا نسخ وانّه لو لم يتعلّق الوجوب بكلّ واحد منهم لم يصحّ قصد الوجوب من كلّ منهم ولم يجز تأثيم الجميع بتركهم فلا بدّ من تنزيل
ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر وليس ذلك الّا بالقول بتعلّقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة بحيث انّه لو اتى به البعض منه مع حصول الفعل
من مجموع الجماعة فيصحّ من كلّ منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الّا عند ترك الجميع فيتعلّق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكلّ منهم بالعرض
فالجواب بعد تطبيق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصحّ على ما قلنا من تعلّق الوجوب بكلّ منهم على سبيل البدليّة حسبما فصّلنا القول فيه بالا نسخ

وذلك



ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسبما اشرنا اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول الرابع المحكي عن بعض العامة
وغيره والوجه في وهنه فلا حاجة الى اعادته وقد اتضح من ذلك في جميع ما ذكرنا حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد في المقام فلا حاجة الى تطويل
الكلام ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجد لشرائط التكليف عصى الكل على ما هو قضية
التكليف في المتعلق بهم كما عرفت ولا خلاف فيه على شيء من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان لا يفيد ما يرجع الى المختار
توزيع العقاب على الجميع وليس كذلك اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايضا
يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى كل منهم وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط
الواجب عن الباقين بادائه وذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعي لاستحقاقهم الثواب بفعل غيرهم وانما يتسع الكلام في المقام في امور الاول انه هل يجوز للجميع
التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو ساير الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز بل في وجوبه عليهم
قبل حصول الفعل من البعض ان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد لا الاتيان بما يزيد عليه مما لا دليل على
شرعيته وفيه منع ظ لتعلق الامر في الكفائي بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات فالقول بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب
هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث ان المط هناك غسل واحد لا ازيد لم يشرع التلبس باغسال عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب
ذلك على الكل ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال في الفعل المحرم اذا صار واجبا
كفائيا لاجل التقية وغيرها اذ لا يجوز الاتيان الا بواحد مع اندفاع الضرورة به وان وجب الاتيان به على الجميع هذا بخلاف ما لو كان المط مطلق الطبيعة
وان لوحظ اتصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب لذا لا يتعين على الجميع التلبس فان ذلك لا ينافي اتصاف الجميع بالوجوب لو اتى به فقد نظرا الى حصول الطبيعة
ايض فان قلت انه مع حصول الطبيعة بالواحد لحصولها بالمتعدد لم لا يكون اداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدد لحصول الواجب فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يشرع
الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل وايض قضية حصول الطبيعة في ضمن الجميع اداء الواجب الذي هو الاتيان بالطبيعة بذلك لحصول الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد
وهو خلاف المفروض في المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصود اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد والمتعدد
لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول باداءها بحصول الواحد والثاني بانه ليس المقصود من صدق الطبيعة
على المتعدد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الاتيان به امتثالا واحدا واداء واحدا للواجب وان كان المؤدي متعددا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدد على
نحو حصولها بالواحد بل المقصود اتصاف كل منهما بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة به فيتعدد اداء الواجب بتعددها ولا مانع منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز
الاقتصار على البعض لا ينافي وجوبه للكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد والمتعدد ويحصل المط بكل من الوجهين فلو اقتصر على اداء واحد لما
الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة عليه فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها
بكل منها فلا وجوب لشيء منها بالخصوص وانما يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعني الطبيعة المطلقة بها وقد تقدم الكلام في ذلك في بحث المرة والتكرار ويشكل
الحال في المقام بان ذلك ان تم فانما يتم في الواجبات العينية واما في المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف
الكل بالوجوب معا ويدفعه ان مفاد الوجوب عليهم بدلا هو اداء الواجب بفعل اي منهم حسبما بيناه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه ينافي حصول الواجب من
المتعدد وذلك يقتضي سقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد اما اذا اقترن افعالهم فالكل متصف بالوجوب اذ كل منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب
مع قبول الواجب للتعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير اتصاف الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الامر بالطبيعة حسبما
مر بيانه فتم الثاني انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه انما يسقط باتمام الفعل وجهان وظ جماعة منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الاتمام
وهو الذي يقتضيه الاصل واطلاق الادلة وهو المختار ولا فرق بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المط فعلا واحدا
كما اشكل قيام الباقين عليه ح فالظ السقوط عنهم ح سقوطا مراعى باتمام المباشر واما لو كان المط مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين
ايض ويكون متصفا بالوجوب قبل اتمام العمل ولو من البعض نعم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبا بعضها بالبعض وشرع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن
الباقين وكان الاتيان بالباقي واجبا على الكفاية الثالث لو اتم البعض فعله قبل الباقين فهل يصح تلبس المتعدد به خرج فعل الباقين عن الوجوب
لسقوط التكليف ح فان كان الفعل مما تبدء مشروعيته جاز الاتمام ولو كان مما يحرم قطعه وجب الاتمام من تلك الجهة ولا اشكال ح ولا اشكل الحال
فيه فالظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف قاض بانتفاء الامر اذ المفروض عدم حصول امر قاض بمشروعية
ذلك الفعل والاجازة الاتمام ولو علم في الاول عدم امكان اتمامه قبل الاخر بعد شروعه فيه ففي وجوب تلبسه به ح وجهان اوجههما ذلك لامكان نظره ومانع
للاخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب في الظ سقوطا مراعى بالاتمام فلو كان مما لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب
لم يجز الشروع فيه الرابع لو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكي من البعض وحكي عن
بكونه فرضا ايضا كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على النفل وقد كان الفرض متعلقا بالجميع فسقوطه انما هو من باب التخفيف
ولا يخفى وهنه جدا لو اريد به ظاهره ولو اريد به ثبوت ثواب الفرض فهو كان نعم لو قام الدلالة في بعض المقامات فلا مانع من القول به من الظ وهن الاول
ايض اذ لو لم يقم هناك امر آخر قاض برجحان الاول لك الفعل اذ سقوط الوجوب باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس
بعد ارتفاع الفصل فالحق في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا او منعا نعم لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان
متبعا الخامس لو اتى بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم

ايضا مما لا دليل عليه منه

عليه لم يسقط الوجوب عمن وجب عليه نعم لو كان متعلق الفعل من الغير رافعا الموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط
الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلا بأداء الواجب بخلاف المفروض في المقام المشابه لا ريب أنه إنما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض
إذا كان ذلك الفعل محكوما بصحته فإذا كان فاسدا كان في حكم العدم وهل يبنى فيه على أصالة صحة فعل المسلم ليحكم بالسقوط بمجرد فعله وإن لم يعلم إتيانه
على الوجه المقرر أو أنه يشترط العلم بصحته الأوجه هو الأول لعدم إمكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب وجريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند
إتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الأصل وهل يعتبر الظن بالصحة أو يكفي مجرد احتمالها ولو كان بعيدا أو يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه
أقواها الثاني إذ أصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد لا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط
عن الباقين والظاهر أن السيرة عليه نعم مضافا إلى لزوم الحرج لولاه والقول بأن القدر الثابت من السقوط بالإجماع إنما هو مع حصول الظن بالصحة فمع عدمه
لا بد من البناء على حكم الأصل من عدم السقوط مدفوع بما عرفت وقد يقال بأن الأصل المذكور معارض بأصالة عدم تعلق الوجوب بهم فيما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك
البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه أن قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه
وقضية أصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم ثبوت الاشتغال شرعا فلا بد من الأخذ بمقتضى كل من الأصلين في محله وقيام الإجماع على عدم الفصل بين
الأمرين بحسب الواقع لا ينافي الأخذ بالتفصيل في مقام العمل عملا بمقتضى الأصل في كل من الصورتين فالذي يقتضيه الأصل هو البناء على التفصيل إلا أنك قد
عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقا المتابع لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا أو فاسقا لما عرفت من أصالة حمل فعل المسلم على الصحة
مطلقا لا بخصوص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على أنه قد يحصل الظن بالصحة في الفاسق أيضا وقد حكى الشهيد عليه بل لم
يظهر فيه خلاف سوى أنه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بأن الفاسق لا يقبل خبره لو أخبر بإيقاع فعله ولا غيره بفعله
أيضا وهو كما ترى قياس فاسد كأنه أريد بذلك أنه لو أخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند خبره فمع عدمه أولى ويدفعه أن عدم القبول
بالصحة من جهة قوله لا يقضي بعدم الحكم بها من جهة الأصل المذكور ألا ترى أنه لو أخبر بأمر موافق للأصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الأصل
وهو ظاهر وذكر الفاضل الجواد أن قيام الظن مقام العلم إنما هو بنص خاص ولدلالة العقل عليه وهما منتفيان في المقام فلا عبرة به لأن الوجوب على المكلف
معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفه ظاهر بعد ما عرفت ثم إن قضية ما ذكر من التعليل جريان الإشكال في مجهول الحال أيضا
والحكم بالاكتفاء به أظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظاهر قيام السيرة عليه في المقامين سيما في الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة إليه أيضا من أنه إذا علم
بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته أو بالتواتر والآحاد المحفوفة بقرائن القطع أو بالعادة المفضية إلى العلم كما هو ظاهر في الأموات الذين
لهم أقارب أرحام وأصدقاء في بلد موتهم متوجهين للأمور المتعلقة بهم كمال التوجه معتنين بشأنهم غاية الاعتناء إذ من المقطوع به في العادة أنه لا
يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن بل وكذا الحال في غيرهم إذا كان موتهم بين أظهر المسلمين الصالحين المعتنين بأوامر الشرع إذا لم يكن
هناك حاجة توجب الذهول عنه وتقضي بسقوط التكليف في شأنهم لحصول العلم العادي بذلك أيضا وأما إذا ظن قيام الغير به فإن كان حاصلا
من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظاهر أنه لا إشكال في جواز الأخذ به بناء على قيامها مقام العلم مطلقا وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه
قوي وبعضهم منع من الأخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء بإخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع ولا يخلو عن قوة سيما
إذا حصل به ظن قوي يقارب العلم وهل يكتفي فيه بمطلق الظن وجهان والمقطوع به في كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبرة به لكونه سقوطا
ثم فلا بد فيه من العلم أو ظن قام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن في خصوص هذا المقام وظاهر كلام جماعة منهم المحقق في المعارج
والعلامة في غيرهما الاكتفاء في ذلك بمطلق الظن وكأنه للزوم الحرج لولاه لحصول العلم غالبا بالتكاليف الكفائية واعتبار العلم بأداء الغير
لها في سقوط التكليف بها في الظن يفضي إلى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فإن الميت إذا كان بين أظهر المسلمين من غير حصول مانع من
التوجه لتجهيزه فإن الظن قيامهم بأمره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله والبناء على قيام غيرهم بأمره وفيه أن دعوى
الحرج في المقام مما لا وجه له كيف إذا لم يكن عليهم حرج في أصل تعلق التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم و
دعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة المذكورة إن تمت فإنما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص
فيلحق بغيره من الظنون الخاصة مما دل الدليل على جواز الاعتماد عليها وأين ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل
مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما إذا حصل العلم بالوجوب الكفائي وفاته الظن بقيام الغير به فيكتفي ح بمطلق الظن إذا
كان الدليل على وجوبه منحصرا في الإجماع لأصالة البراءة ذمته عن ذلك عند قيام الإجماع على تعلق الوجوب مع وما إذا كان بخلاف ذلك بأن كان
الدليل عليه إطلاق النص وكان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض أو كان الدليل عليه هو الإجماع فلا بد من العلم والظن الخاص نظرا إلى
ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بتفريغ الحاصل بأحد الوجهين المذكورين ويضعفه أن مفارنة الظن للعلم لا ينافي الإجماع
القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فإنه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدم علمه بذلك فالمقتضي للحكم بسقوط
ذلك التكليف عنه بالظن المفروض ولا يتم إلا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يدرجه في مسألة الشك ذلك
بأصل الاشتغال ليندفع بأصل البراءة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية وإنما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فإن
قلنا إذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا إجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف حتى لا يجري
بالأصل غاية الأمر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع إلا أن يكون هناك إطلاق قاض بثبوت الحكم

مع حصوله

مع حصوله فيدفع المانع بالاصل عملا بالاطلاق لدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض
لاصالة عدم تعلق التكليف والحاصل انه لا فرق في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او
علمهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف في الصورتين فالقول بان قضية الاصل عدم حصول المانع فيعمل
المقتضي عمله مدفوع بانه على فرض تسليم حجية الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل ايضا عدم التكليف فمجرد وجود
المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون ذلك دليلا شرعيا
على ثبوت الحكم واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على الثبوت كيف
وعدم المانع ايضا من جملة الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في المقتضي او
الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف والشك في حصوله بعد العلم
باعتباره وعلى كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص او مجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار
فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
توقف فيه بمثل ذلك لاصالة البراءة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله او لا والا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي
او الشرط او لا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكان ذلك هو المتجه وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتباره حكم بالبراءة
لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق من غير فرق فاذا تقرر ذلك فنقول اذا حصل
الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالاصل لكون الاطلاق
محكما حتى يقوم دليل على التقييد واما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع فحصول التكليف في المقام غير ظاهر لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيدفع التكليف
بالاصل حسب ما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسب ما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور
لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا شك فيه انما الكلام في اداء المكلف به الحكم باداءه فالشك انما يحصل للتكليف في المقام انما هو من جهة الشك
في ادائه لا الشك في تعلق التكليف به فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك الشك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه وان قارنه الشك المفروض
المذكور العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به بملاحظة ذلك فكما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن
والحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا باداءه فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على
حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف به ومجرد الاحتمال لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما ترى التاسع
قد يتراءى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا سبيل
اليه بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان مرادهم من ذلك سقوط التعيين ثمة الظن بقيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق
عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لا انه لا يجب عليه ذلك على سبيل الكفاية حتى انه اذا تصدى لادائه لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد ذلك هو
بل لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور في ما ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه
الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا الى قيام السيرة عليه حسب ما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التمسك في الواجبات التي قامت السيرة فيها على الغير بها بعيد بل في ثبوت السيرة
في صورة حصول الظن القوي تأمل حسب ما اشرنا اليه فيما مر اذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة
عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين العاشر اذا علم وظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء به في المقام
باداء الاخر للواجب سقط عنهم اجمع قد نص عليه جماعة وتنظر فيه الفاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه ودفعه بانه لا مانع منه كما
في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احرق الميت واخذه السيل وانت خبير بوهن الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا وانما يسقط عنه
بحسب التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط
الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسب ما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال مجرد سقوط الواجب من غير فعله اذ لا يعقل اشكال في
ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه وبسقوط موضوعه كما في المثال وانما اشكاله من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف
من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بنسخ الوجوب وجوابه ما ذكرناه ولا ربط له بما ذكره من التنظير ثم انهم ان بنوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل
فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان به استشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق
فيه التفصيل بانه ان كان هناك عموم او اطلاق يقضيان بلزوم الاتيان به في جميع الاحوال تعين العمل به والا فلا عملا بالاستصحاب والصواب انه لا تأمل
في وجوب الاتيان به بالفعل مط فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر والظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لكونه مسقطا له في نفسه وليس ذلك
الا نظير ما اذا علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداءه للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل حينئذ بعد
من الضروريات ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر للفعل في فعله تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب
السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن تيقن نجاسة ثوبه
ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم الحاد بعد تيسر او شرع بعضهم في الفعل فالظاهر سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط تعين الاتيان
به اخذا بظاهر الحال وان الاصل الوجوب فالعلم عدم سقوطه الا بالاتمام حسب ما مر الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواحد اتجه القول بسقوطه عنهم

سقوط ما عن الاخر بالاتيان كما هو الاشارة اليه في ثاني عشرها لو كان المؤدي للفعل مجتهدا مخالفا له في المسئلة او مقلدا لمن يخالفه فاتى بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضي ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممن يخالفه في الرأي او يقلد من يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما ياتي به على الوجه المذكور لكونه مأمورا به في الشريعة قاضيا بسقوط ذمته عما هو عليه حتى انه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده او عدل المقلد عن تقليده بناء على جوازه ولذا يعد ذلك الفتوى من حكم الله تعالى ويندرج العلم به في الفقه حسبما مر بيانه ومن ان اقصى ما دل عليه الدليل هو الصحة في شان العامل فان حجية ظن المجتهد انما هي في شانه وشان من يقلده وانما يعد من حكم الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا يحكم بصحته لو اتى به من عداهما فسقوط التكليف الثابت في شانه بالفعل المفروض الفاسد واقعا بحسب معتقده وان حكم بصحته في شان عامله يتوقف على قيام دليل عليه كيف ولو فرض اخلال المكلف به في شانه هو الفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه ايضا نعم لو كل من المكلفين في الكفائي يقوم مقام فعل الاخر وينوب منابه في فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمة بالنسبة الى غير ذلك العامل ولا يمكن ان يقوم مقام فعله اذ قيامه مقامه فرض بعضها الكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه فيرى ان المكلف في المقام ليس الا شيئا واحدا وكل من ظنون المجتهد طريق اليه شرعا فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وان لم يكن ذلك طريقا بالنسبة الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقررا لو عمل به غيره فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا الواقع على النحو المقرر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له وهو بناء على تقليده وقوعه من غيره لا ينافي قيامه مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مضافا الى حصول البراءة به بالنسبة الى العامل بموافقته وسقوط التكليف به لذلك الفعل منهم قطعا فلابد من الحكم بسقوطه عن الباقين اذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع ليس المراد الا اداء الفعل في الجملة فالمتجه اذن هو السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال في السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند الاخر تيممه وفي الاخر بالتيمم وقضية الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما ياتي احدهما بدلا لما هو الواجب شرعا لا يقضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم اداء الاخر له راسا واما لو حكم احدهما بنفي الوجوب راسا والاخر بوجوبه عليه فلا تامل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك الاخر له من الجهة المذكورة لا يقضي بقيام ذلك مقام فعله غاية الامر عدم تعلق الوجوب بالاخر في الظاهر لاداء اجتهاده او اجتهاد من يقلده الى ذلك وهو لا ينافي اشتغال الاخر به وهو ظاهر ولو كان ما ياتي به المجتهد الاخر خطا في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه حسبما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحته ولو كان مع اعتقاده اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه وجه قوي وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط وان كان عبادة فان كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان غافلا قاصرا فلا اشكال في الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات الجاهل على ما سيأتي الكلام فيه وان شك في تقليد المجتهد وعدمه بني على السقوط واصالة الصحة وكذا لو شك في كونه ممن يقلد مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم عدم تقليد المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن شك في كونه غافلا قاصرا او مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى الاخر او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب عن الباقين اشكال من اصالة الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجهان اظهرهما الثاني في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل الاتفاق او من جهة الغفلة محل تامل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بفتوى الميت فان كان موافقا لقول الحي فلا اشكال ظاهرا في الصحة والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط من غير ريبة وانه انما يسقط عن مثله واما عن المجتهد ومقلديه اذا اخبره بعد ذلك او كان فواتا حيث ولا يعلم العامل باجتهاده او علمه بقول الحي وجواز اخذه بفعله لجهالة حالهم عنده اشكال والقول بالسقوط لا يخلو عن وجه والاقوى عدم السقوط ثالث عشرها لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الاتيان على الوجه المقرر في الشريعة كما اذا غسل الميت بما يستصحب طهارته وعلم الاخر بنجاسته فهل يسقط عنه الواجب بذلك وجهان اظهرهما السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة وهو يقضي بالسقوط والاجزاء وايضا لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكل اذ ليس المقصود في الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدمه لعلمه بعدم اداء المامور به على وجهه ولو تفطن له مع بقاء الوقت لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرر انما يقضي بالاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسبما فصل في محله واسقاط التكليف عن العامل انما هو في ظاهر الشريعة من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المعذور ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاداء كما عرفت وهذا هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب مجهول النجاسة او نسي غير اركان الصلوة ونحو ذلك فالظاهر السقوط وان كان الاخر متفطنا له حين الفعل لاداء العمل على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص الاجزاء او الكيفيات رابع عشرها قيل ان الواجب الكفائي افضل من العيني ونسب القول به الى اكثر المحققين لكن اسند في القواعد الى ظن بعض الناس وهو يشعر بكون الظان من العامة وعلل ذلك بكون الاتيان به اسقاطا بفعله الكل عن العصيان واستحقاق العذاب بخلاف العيني فانه لا يحصل به الا صون الفاعل وفيه اولا ان الواجب في العيني افعال متعددة على حسب تعدد المكلفين وفي الكفائي فعل واحد ومن الواضح انه لا افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف عن العقوبة بفعل واحد في الاول والثاني وذلك لتعدد التكاليف في الصورة الاولى دون الثانية فكذا الحال في المقام نظرا الى تعدد الواجبات في العيني فيجب تعدد الاتيان بها على حسب تعدد المكلفين بخلاف الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما يلحظ من اجل زيادة الثواب ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني وح فقد يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به اكثر من المثابين في الكفائي وهو فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه والافضلية تتبع ذلك على ان تعدد الثواب في الجهة المذكورة يمكن تصوره

في الكفاية ايضا فالظاهر ان الجهة المذكورة لا تقتضي افضليته ولا مفضوليته وانما يتبع للغير هما من الجهات ثم لو الحق ان تعليق الامر اه البحث عن المفاهيم احد
مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد ادرج بعض الاصوليين في مباحث الامر من جهة تعليق الامر على الشرط او
الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والانسب بالبناء هو الوجه الاول الا ان المصنف اختار الثاني حيث اقتصر على عدة من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا
منفردا والمناسب للاقبل الشروع في المقصد تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة او المدلول كان تحرير المقام
اولا بيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمراد بالعلم هنا مطلق
الادراك الشامل للتصور والتصديق لينتدرج فيها الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها اذ ليس من شأنها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مداليلها
واحضارها ببال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة الى دلالتها على ارادة اللافظ فدلولها امر تصديقي لانتقال الذهن من اللفظ الى
التصديق بارادة اللافظ ذلك تصديقا علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك ايضا بين المفردات والمركبات لكون الدلالة اذن في المقامين تصديقية والدلالة بهذا
المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية كالاقيسة الدالة على نتائجها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقصد في المقام
بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها
ثانيهما ان الدلالة صفة للفظ والفهم ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة
انت خبير بان الايراد الثاني تفصيل للاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعنى الفاعل صفة للسامع وبمعنى المفعول صفة للمعنى وجوابه ظاهر ومع ان الفهم
باي من الوجهين من لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيتجه على كل من الوجهين ويرد عليه ان التعريف باللازم انما يكون باخذ اللازم على وجه
يكون حمله على الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع والظاهر ان ذلك
هو مقصود الحد فيكون التحديد مبنيا على التسامح اجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وان كان صفة للسامع الا انها وجه صفة للمعنى لكن فهم السامع من اللفظ المعنى او
انفهامه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاق الدلالة لكون المبدأ في المشتق هو مطلق الفهم
وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع وبالآخر صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر
فهناك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة
للفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة له مع بعده من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد ان احد التعلقين صفة للفظ فهو باطل
ايضا نعم يتوهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فلذلك قصد المجيب ان الوصف الملحوظ في المقام
ليس وصفا للموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معنا صفة للفظ فانه يثبت له فهم السامع منه
المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفته ان المعنى مفهوم منه للسامع هذا هو اللب فيما ذكره في الجواب من انه لا يصح الاشتقاق من الفهم للفظ ثم الاشتقاق كونه
وصفا له لا وصفا له بحال متعلقه فيندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة على العلم بالوضع فهو بعد الوضع
دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط في حصولها لا لها بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف الاعتراض ان ذلك يقضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف
على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين والمفروض توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضح ان الموقوف عليه هو مجرد العلم
بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه المتوقف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ فغاية الامر ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على تصور ذلك المعنى
اولا قبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعا ولا يتعقل فيه محذور واصل الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام
في الدلالة اللفظية الوضعية بناء على ادراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان ادرجناهما في العقلية كان المقصد الوضعية مما
ما هو للوضع فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد مر الكلام في تعريف كل منها فلا حاجة الى
اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة والمدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
وعلى ظاهر العبارة كلمة ما موصولة وهي عبارة عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد به اللفظ من حيث كونه منطوقا به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون
الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر آخر غير اللفظ الموضوع فيفيد الانتقال اليه الى واسطة فيكون الدلالة في المنطوق في محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه
بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كالدلالة على وجود اللافظ في المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعية المستندة الى
الوضع في الجملة فهي خارجة عن المقسم لكن يرد عليه خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج في المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء
وينتقض بها الحدان جمعا ومنعا بل ويندرج دلالة على لازم الحكم في المفهوم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايضا وقد يورد عليه ايضا خروج المعاني المجازية
عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما في
كثير منها فليست الدلالة عليها في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر يجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه
ان لم تكن الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في المداليل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك في محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن الدلالة ويجعل
الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ على مدلول في محل النطق والمفهوم دلالة عليه لا في محله او يجعل ما مصدرية فيؤول ما بعد
الى المصدر ويكون مفادها ما ذكر وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون قوله في محل النطق متعلقا بدل ويكون متعلقا
بمقدر يكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على الحدين على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول
عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق به ذلك الحكم بل اعني موضوعه فالمراد انه حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به في محل النطق يعني يكون مذكورا
والمفهوم

والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسّر الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به فيكون المجرور

حالا عن الموصول فمناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال

الحكم المدلول عليه وهذا هو الذي نصّ عليه جماعة في الفرق بينهما فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجه المتقدم على اختلاف ما بينهما

حسبما عرفت واورد عليه بان بعض ما عدّ من المنطوق كدلالة الايتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عدّ من المفهوم كدلالة قوله تعالى فلا تقل لهما اف

على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع واجيب عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الايتين والموضوع في الثاني هو

الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما وكذا مفهوم الموافقة في

مثل قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لدلالته على المنع من اذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد في المقامين وقد يتكلف لدفعه بان الشرط والغاية قيدان في

الموضوع فالموضوع في ان جاءك زيد فاكرمه وصم الى الليل هو زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنهي عن اذيته

هو الاب المتادب فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع اخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما في التفسير

المذكور من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه انهما من قبيل المدلول والدلالة وكذا الحال في حمل الموصول

عليهما في التفسير الثاني وكذا جعل المجرور حالا عن الموصول في الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني مع عدم قرينة

ظاهرة عليه لا ولي ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته على تقدير غير مذكور او نفيه

كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول في الوجهين هو المفهوم او المنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول كما هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام

الدلالة فيتحد ان المذكوران وينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط في صحة الصلوة او يشترط الصلوة بالطهارة على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة منطوقية

في دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ فان دلالتها على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء

الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم والامر فيه ظاهر مما قررنا فليس العبرة في الفرق بمجرد كون الموضوع في محل النطق وعدمه ولا كون المدلول في محل النطق

وعدمه ولا كون الدلالة لذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك ايض منقوض بكثير من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم

كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ان عدّ ذلك من الدلالات اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الايتين من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجود الملزوم

على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا

للموضوع في المنطوق ينطبق على ذلك المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة الالتزام مط وهم لا يقولون به ذلك ايض على

الحدّ المتقدم ايض الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالوا والاول هو دلالة المطابقة والتضمن والثاني من دلالة الالتزام

وقد ينافي ادراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما من اللفظ فكيف يندرج في الصريح

نعم لو لوحظ كون شيء جزء لشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دلّ على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظية فضلا عن ان

يكون منطوقا صريحا قلت لا بد في المقام من بيان المدلول التضمني وان عدّهم التضمن من اقسام الدلالة لما ذا به فان الاشكال المذكور قاض بخروج

الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق واحس فهم الشيء الثاني ولذا اعتبر في دلالة

الالتزام كون اللزوم الحاصل بينهما بالمعنى الاخص وح فنقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا

وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا للمعنى وحدانيا ينحل في الخارج او في الذهن الى امرين او امور وح فذلك الكل قد يكون ملحوظا

بوجه ما بان يحصل ذلك الوجه من الملاحظة في ذلك المعنى في الاختصاص حتى يضع اللفظ بازائه وعلى التقديرين فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك

المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ اولا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى

ظاهرة اذ من البين عدم انفكاك تصور الكل التفصيلي الذي فرض معنى مطابقيا للفظ عن تصور اجزائه كذا الحال في باقي الصور فان كان اللفظ دالا

على الكل على وجه التفصيل بان كان السامع مستحضرا الحقيقة الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما

اذا كان الواضع مستحضرا للتفصيل حين الوضع او متصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل بالوجه كان التصور المفروض عين تصور اجزائه

بالوجه حيث ان ذلك الوجه الذي يتصور به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الاجزاء وحاصل

انه اذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه التفصيل فقد

تصور اجزائه كذلك والا كان متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية

كلما كان معنى اللفظ مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حصول المعنى في الذهن عند حصول اللفظ ومن البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في

الذهن وان وجود المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين

دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية بحسب الواقع الا انهما تفارقها بحسب الاعتبار والنسبة فهناك دلالة

واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف المغايرة فيكون

دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلنا انه لا منافاة بين الامرين فان حصول

الكل في الذهن عند حصول اللفظ الدال عليه ان كان حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة بحصوله والكل حسب ما قررناه ومن

البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بلا ملاحظة نفسها فهي بهذا الاعتبار مقدمة على وجود الكل فالمدلولية

في بيان اقسام المنطوق الصريح وغير الصريح

الكل متاخرة

الكل متأخرة رتبة عن مدلولية الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكل متأصلة في المدلولية ومدلولية الجزء تابعة لها
حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الآخر فتأمل هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق الصريح او الغير الصريح وجهان
من ان الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسب ما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن ان استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وارادته
منه على نحو الحقيقة وقد يتحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ
على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة وربما يفصل بين ما يكون القرينة في المجازات لفظية كما في رايت اسدا يرمي
وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح ولذا عد من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه
لما ستعرف من ان دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ بتوسط العقل والعادة فيهما فان اسناد يرمي
الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل والعادة كما ان اسناد السؤال الى القرية يفيد ارادة الاهل منه كما ان استعمال الاسد والقرية
في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق ايضا فالحق ان الدلالة الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى
استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين والامر في ذلك فيهما والاظهر عد المجاز من المنطوق الصريح اذ لا بعد في اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر
من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد الدلالة على معناه المجازي وانما ثمرته جواز استعمال اللفظ
فيه بحيث يخرج به عن حد الغلط وانما تحصل الدلالة عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة للدلالة على المعنى المجازي كما ان الوضع مفيد لدلالة اللفظ
على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح والخفاء عدوا دلالة المجاز من الالتزام اذ ليست دلالته بسبب الوضع
والمناسبة لانظار اهل الاصول اندراجه في المطابقة لبعد اندراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه بل قد
يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في اندراجه في المطابقة نظرا الى حصول الوضع الترخيصي فيه لصدق كون اللفظ دالا بعد تعلق الوضع المذكور
به على تمام ما وضع له بتعميم الوضع المأخوذ في حد المطابقة لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة
على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه ثم ان جماعة قسموا
الدلالة في المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء ودلالة الاشارة وذلك لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف
اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام وصحته عقلا او شرعا وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ فان صدق الكلام يتوقف
على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله تعالى واسئل القرية فان صحته لك عقلا يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف فان صحته يتوقف على ملكه على
الف لتوقف صحة العتق عليه شرعا اولا يتوقف على ذلك بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله كفر بعد قول
الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان فانه يفيد ان الوقاع في شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء او الثاني وهو ما لا تكون الدلالة
مقصودة في ظاهر الحال بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من دلالة
الاشارة وانت خبير بان ما ذكر غير حاصر لوجود دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال ان الدلالة الالتزامية مما لا يعد من المفهوم
اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام وصحته عقلا او شرعا او عادة او لغة عليه اولا
فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان صحته لغة يتوقف على تقدير راضون وقولك رايت اسدا في الحمام فانه
يتوقف صدق كون الاسد في الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك
اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له والظاهر ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة
الاقتضاء كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقولك رايت اسدا يرمي وجرى النهر وغيرهما وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت
ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلولها مضمرا او معنى مرادا حقيقيا
كان او مجازيا والثاني دلالة التنبيه والايماء وذلك انما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرائن اللفظية او الحالية ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم ويستبعد
خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا اريد من بيان الملزوم افادة وجود اللازم كما اذا قيل طلع الشمس عند بيان وجود النهار ومن ذلك ما
اذا كان مقصوده من الحكم بيان اللازم كما اذا قيل مات زيد لمريد بيان علمه بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم كما مر من المثال وكقوله بعد السؤال
عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قال نعم قال لا يجوز لدلالته على ان العلة في المنع هو النقصان بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء زيد فقلت اطعمه فانه يفيد
على ان مجيء زيد سبب للضيافة ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام على كون الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير السببية من ساير
الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العلاقة بين الشخصين
او المودة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد فرح عمرو وحزن بكر او قيل عند حضور موت زيد اليوم يفرح عمرو ويحزن خالد فانه يفيد الامر الزائد على الحكم من تعيين بعض المتعلقات
كما اذا قلت رايت زيدا واكرمته فان ظاهر المقارنة يفيد كون المكرم زيدا من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه والظاهر اندراج الكناية في القسم المذكور وان كان المعنى
الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا وذلك لاندراجها في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه كساير اللوازم
المقصودة بالافادة حسب ما اشرنا اليه فان ارادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا واما ان كان المقصود بالافادة هو المعنى الالتزامي من غير ان يكون المعنى
الحقيقي مرادا وانما اريد من اجل الايصال الى اللازم لا غير فالظاهر اندراجها في المجاز الاصولي وحكمها حكم ساير المجازات والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها اشارة اللوازم
المستفادة من الكلام مما لا يكون افهامها مقصودة في العبارة بمقتضى المقام سواء استنبطت من كلام واحد او اكثر كما في الايتين المذكورتين وكذا الحال في الايتين الدالة

احدهما على ثبوت العصيان بمخالفة الامر والاخرى على استحقاق النار بعصيانهم وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة الآية على وجوب مقدمة مثلا بضميمة دلالة الحكم على الازمان لم يتعين بعدما يفيده كونه لك مقصود للمتكلم والاكان من دلالة التنبيه حسبما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام في دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فيلزم ح ان يكون ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مع تدليس الحال كك قطعا ومع الغض عن ذلك فاللازم اندراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ لازمه مع امكان ارادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلت اما الجواب عن الاول فظ مما قررنا في اوايل الكتاب نقد بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما يكون المقصود بالافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له مقصودا بالافادة اصلا وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة كان اللفظ مستعملا فيه وان اريد مع ذلك الانتقال الى لازمه ايضا فان ذلك لا يقضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه اصلا كما مر والحال في المقام من هذا القبيل لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصود من الحكم بها اثباتها افادة لوازمها وما يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللازم المفهوم من الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ وقد يكون لازما للحكم به وقد يكون من لوازم الاقتران بين الشيئين ونحو ذلك وليس المعدود من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على الوجه الاول كناية وهو كك وهو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا ملخص الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب او مخالفا له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساويا لثبوته له سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة ولا كما في دلالة تحريم التأفيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية مع عدم الضرب وقولك لا تؤذي الفاسق الدال على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم العدد ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما ستشير الى جملة منها انش وحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي واما حصر مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث تكون مفهومة منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دل عليه الادلة الشرعية وقضى به تتبع خطابات الشرع والظاهر اتفاق العلماء خلفا عن سلف عليه وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث فيها الى البحث في كونها مفهومة من اللفظ اذ لا مجال للتأمل فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مداليل الالفاظ كما عرفت فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه وقد ذكر المصنف في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها انش واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المصنف في بحث القياس والظ انه لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه مساوقا في الوجه في حجيته لحجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدم اندراجه في مداليل الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما ادرجه في القياس واستند في التمسك به الى ذلك ومنه يتضح الخلاف في كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد ينزل كلام القائل المذكور على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفا ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية وليست حجيتها من جهة حجيته بل لا اشكال في حجيتها ولو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنه جعل الوجه في مدلوليته عرفا ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولا عقليا بملاحظة قياس الاولوية فهو موهون جدا لما سيجيء بيانه انش من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجا عن المداليل اللفظية قوله يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضا كما يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع قوله المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاستاد العلامة رفع الله مقامه على ما يتوقف عليه وجود الشيء شرط وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرف تارة بما اشار اليه من انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليت احدى ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليت احدى كلمات الشرط وان لم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح انه ليس المقصود تعليق النهي عن الاذية على الضرب وقولك اكرم اباك وان اهانك واكرم اباك ان اكرمك فان اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والملازم لما ذكره من كون النزاع في الجملة المصدرة بان واخواتها محمول على ذلك ومبني على كون ادوات الشرط حقيقة في المعنى المذكور ومجازا في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي قاضيا بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء وقد تكون لمحض الفرضية كما في المفروض المذكور في كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اوصى بشيء من ماله كان كذا الى غير ذلك ومن ذلك ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ايضا ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم في الاضعف ليتأكد ثبوته في الاقوى كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه وقد تكون لبيان العلامة كما اذا سألك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا صف الغنم فاقصد حلبها او اذا رايت معرفة مرفوعة اول الكلام فهو المبتدأ الى غير ذلك فقد يجعل الشرط في ذلك شرطا للحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق السابق ولا حاجة اليه اذ لا يبعد في الملازمة على ما ذكر كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات وقد عرفت ان محل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد به التعليق ومطلقا بناء على كونها حقيقة في التعليق دون غيره وح فمرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فتدل على ثبوت الجزاء عند

بثبوت

ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والآخر سلبي وذلك ظ بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرطية ح انتفاء الحكم المخبر به على فرض انتفاء الشرط اما بالنسبة الى الانشاء فالظ ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى سائر القيودات المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قوله اكرم زيدا انما يكون انشاء لوجوب اكرام زيد دون عمرو فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنسبة بالنظر الى عمرو ولو وجب اكرام عمرو فانما هو بايجاب آخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مط مع انتفاء الشرط وح فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه واين ذلك من دلالته على انتفاء الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مط كما هو المدعى وحلها ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها امرا خاصا فكما ان مدلول المادة امر كلي يتشخص بفعل المامور به فيكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن المكلف به فكذا مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الامر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياتها الشخصية خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام قيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة معلقا على الشرط المذكور ومنتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتبين القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوائل خصوص جزئيات النسب الواقعة بتلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتاخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مط بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه من التامل فيما قررنا يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احد هذه بشرط او وصف لم يكن هنالك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك اذ لا يتامل احد في اختصاص الوقف بالواجد للوصف والشرط المذكور ونفيه عن الفاقد بين له غير متجه اذ ليس ذلك من جهة المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد تعليقه بشيء آخر فيقع الوقف على الوجه المذكور وقضية ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء آخر اذ بعد تعيين متعلقه بمقتضى الصيغة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت تملكه له وكون المقر به له بتمامه وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في سائر الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل تصدقت بهذا على زيد او بعته زيدا او وهبته لزيد فان تعلق الاحكام المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزي الى الشيخين والشهيد ايضا واختاره جماعة من المتاخرين وحكي القول به عن جماعة من العامة ايضا منهم ابو الحسين البصري وابن شريح وابو الحسن الكرخي والنقاش والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكي القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة ولابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والامدي واختاره من متاخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وربما يحكى في المسئلة قولان آخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني قوله يجري في العرف مجرى قول السيد لغلامه ان اكرمك فكانه اراد به الاعطاء الماموريه فالمقصود اشتراط وجوب الاعطاء به وايضا انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فتعين ارادة الاول فافاد بما قرره في العبارة من اشعارها بدلالته على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف عندنا وما يحتمل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن فان بالنظر الى كون الانتفاء عند الانتفاء قطعيا بل ضروريا مدفوع بانه ليس المقصود من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بني الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الآخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط وادواته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقام الاول ايضا فيكون قوله يجري في العرف اه اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الآخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضاحا للمدعى بانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما قرروه في المقام ثم المراد الا انه لما ادعى ان تبادر المعنى المذكور وانما هو من التعليق المفروض لا يخ عن خفاء اذ ربما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء فيسهل بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى الملحوظة في الاحتجاج العواري لذا لم يوخذ في تقرير المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصة بفيكيف يرجع فيه الى العرف العام مضافا الى انه من المعاني المتجددة الحادثة فاي ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة ففيه خلط بين معنى الشرط ويدفعه ان التفسير بذلك المعنى الى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف وتجرد المعنى المذكور لا يمنع

في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذ ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عندنا تم ما ادعى و
وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستجدا ايضا ثانيها وضوح الفرق بين مفاد الامرين فان مفاد لفظ
الشرط توقف المشروط على حصوله وفي انتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالتها
بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في
افادته ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه ليست ادوات الشرط موضوعة لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا
لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسبما تقرر وانه فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصود في المقام دعوى
تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة
وليس ذلك من امارات الحقيقة كما مر بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسبما مر
من تفسيره بتنقيح دعوى كون الجملة الشرطية معنية لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالتها عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي
وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به
فالتبادر المدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون
المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول امر ظاهر بالوجدان من التامل في الاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل
اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول
ورجوعا عنه الى غيره خامسها ان قولنا الشرط في اعطائه اكرامك يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قولنا اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان
مفاد الجملة الشرطية الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزمه انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط
المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته
على ذلك فقد عزي الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره حجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع
الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي والجبار الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل
اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك او قلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسبما سيجيء
بيانه انشاء الله فلا وجه للرجوع فيه اليهم وان ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو في
اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه منها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق
في معاني الاخبار عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام
قلت فكيف ذلك قال عليه السلام قال ابراهيم عليه السلام فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم واورد
عليه انه لا دلالة فيه على حجية المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك ان مراد الامام عليه السلام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور وان
حكمه عليه السلام بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة في ذلك على حكمه عليه السلام بعدم فعله مع عدم نطقهم
بل ذلك مما يجوز ان يكون مراده وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع الكذب عنه عليه السلام حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم اصلا فلا
وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه عليه السلام استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا وح
نفي استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب وهو محل الشاهد وبه يندفع الايراد المذكور ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق عليه السلام عن تلك الاية فقال ما ابينها من شهد
فليصمه ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على الوجوب ونفع لوروده في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر حيث
يدل على رفعه او من جهة كونه عبادة متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر يكون محرمة والاول اظهر والمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه غيرها يقول
به ساقطة ومنها ما ورد في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى يقول ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا
يستجاب لنا فقال انكم لا توفون الله بعهده فان الله تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فمعناه ان قضية التعليق الظاهر من الاية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم فحيث لا
توفون الله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا
اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل اثبات الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه الى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد يستدل في
المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سئلته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ووجه الاستدلال انه عليه السلام استند
الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها الاية حيث علق نفي البأس عن الرجوع بالطلاق فحيث لا طلاق فلا تحليل وفيه انه
لا يتعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستناد الى المفهوم بل يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله فان طلقها الامن جهة مفهوم الشرط
بل لدلالته على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها الطلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر وقد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فانهما فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان
ولم ينكر عليهما النبي صلى الله عليه وآله ذلك واجاب بانه صدقة الخ وفيه انه يمكن ان يكون تعجبهما من جهة تشريع القصر في الحضر والامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية الشريفة بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها على

كما هو

كما هو ظاهر من الخارج ويشهد له اللفظ المفضي الدال على الخوف فقد يجاب عنه بمنع كون الأصل في الصلوة الإتمام إذ ليس في الكتاب ما يدل عليه وقد روت عائشة رضي الله عنها
أنها قالت إن صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر مضافا إلى أنه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الأصل به لكان المناسب
أن يقول فما بالنا لا نتم فظهر بذلك أنهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه أن ظاهر الآية الشريفة يعطي كون الأصل هو التمام وكون الأصل الأولي فيها هو الركعتين
حسب ما ذكر في رواية عائشة إن ثبت لا يدل على عدم انقلاب الأصل كما يومي إليه ظاهر الآية وغيرها ومن الجائز أن يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الآية بصورة
الخوف فقالا ما بالنا نقصر وقد أمنا وليس في ذلك خروج عن ظاهر السياق أصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من أنه لما نزل قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وآله لأزيدن على السبعين فدل ذلك على أنه صلى الله عليه وآله فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور أن حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لعدم
صحة الخبر فإنه صلى الله عليه وآله ما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص تلك المرة بل إنما يذكر عرفا لأجل الدلالة على الكثرة وإنما أريد به
في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على آكد الوجوه ولو صح وروده ذلك عنه صلى الله عليه وآله فالمراد به إظهار الشفقة والرأفة استمالة للقلوب ومع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر
دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة إذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالزائد لخروجه عن مدلول تلك الآية هذا وقد احتجوا
على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه أخر ضعيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان
كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على الخلط بين إطلاقي الشرط فإن الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود
هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعا إذ هو قضية منطوق الكلام ومنها أن المذكور بعد إن وأخواتها شرط
بالنسبة إلى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط أما الصغرى فلاتفاق علماء العربية على أن إن ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها
مفاد الشرط وأما الثاني فلأن ذلك هو المراد بالشرط الآتي أنهم يعدون الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا
لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف إلى غير ذلك ويعنون بذلك توقف ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه أيضا
ما عرفت من كونه خلطا بين إطلاقي الشرط فإن المراد بالشرط في المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعنى المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى
المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل من دونه أول الكلام ومنها أنهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما أن حكم المستثنى منه
فكذا الشرط وبه ضعفه أنه ليس المناط في حصول التخصيص إثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة إلى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من
النفي إثباتا أولا مع أن الخلاف فيه معروف في كتب الأصول فنقول إن المناط في التخصيص إخراج الخاص عن العام إما بأن يراد به الباقي كما هو ظاهر الجمهور وبأن يتعلق
الحكم بالباقي ليكون التخصيص قرينة على خروج القدر المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الآخر حسبما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل
من الوجهين فقضية التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه إثبات خلافه للمخرج عنه بل بحسب ما أفاده
فقضية ذلك عدم إفادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج وأين ذلك من إثبات خلافه له نعم قضية خصوص الاستثناء ذلك نظرا إلى قضاء التبادر به هو
بالنسبة إلى الاستثناء من الإثبات محل وفاق وبالنظر إلى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه
قوله بأن تأثير الشرط إلخ كأنه أراد بذلك أن ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد ذلك لا يقضي بانتفائه
بانتفائه إذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن أن يكون مرتبطا بغيره أيضا من غير أن يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل فكما يكون
حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره أيضا فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله الآتي أنه قد يورد عليه أن ذلك ليس
من محل الكلام في شيء إذ ليس هناك تعليق للحكم بإحدى أدوات الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود فيه نعم إنه ليس مقصود السيد من بيان الآية التنظير
وبيان إمكان إناطة وجود الشيء وارتباطه بكل من أمرين أو أمور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بأنه مع ارتباط
الشيء بالشيء وإناطته به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الآخر وذلك حاصل بما ذكره من المثال وإن لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على أنه
يمكن تقرير ذلك بالنسبة إلى الشرط أيضا فإن المعنى المستفاد من الآية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقدمات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط أيضا بأداة
مع أن غيره يقوم مقامه فقد أورد على السيد بوجوه أحدها أن ما ذكره السيد قدس سره إنما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا لقول من يذهب إلى عموم المفهوم إذ هو قائل
بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما إذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه وفيه أنه إن أريد ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض صور الوجوه
إذ قد يكون للشرط المفروض ما يقوم مقامه جامعا لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الأمرين كان الحكم منتفيا إلا أنه ليس في كلام السيد ما يفيد نفي ذلك
الفرض حتى يتم به ذهاب السيد إلى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقوله القائل بحجية المفهوم وعدم عمومه وثانيا أن مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم وإلى نفي
المفهوم فإنه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الأمر أن يقول بانتفاء الحكم في بعض الأوقات على سبيل الإجمال وهو لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الصور
نعم يتم ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الأوقات ثالثها أن المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط في انتفائه بانتفائه وهو لا ينافي عدم انتفائه لقيام الدليل
على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور إلا أن يدعى عليه ذلك بحيث لا يبقى معه ظن بظاهر ما يقتضيه اللفظ
لكن بلوغه إلى تلك الدرجة محل منع فينبغي الأخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ إلى أن يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وفيه أن مقصود السيد
منع الظهور المدعى فإن أقصى ما يفيده اللفظ حصول الإناطة في الجملة وهو لا ينافي الإناطة بالغير أيضا ولا عدمه إذ ليس في الكلام ما يفيد تخصيص المناط فيه بأحد
الأمرين من غير ظهور لأحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا إلى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام فليس
السيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك بالأصل بل يمنع من حصول المقتضي أيضا فإن مجرد إناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة
لا يقضي بإناطة عدمه بعدمه إذ قد يكون عدمه منوطا بعدم أمور شتى وأنت خبير بوهن المنع المذكور فالتحقيق في الجواب أن تقول إن الظاهر من تعليق الشيء على الشيء

انا طة وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف وهو مفاد توقفه عليه وقضية التوقف هو الانتفا بالانتفا الا ان يقوم دليل
مخرج عن ذلك لم يفيد توقفه على ما يعم ذلك وغيره ثالثها ما اشار اليه المص في الجواب عن الحجة وسيأتي الكلام فيه انش قوله لو كان انتفا الشرط الخ لا يخفى انه
اشعر في الاية الثانية بعدم دلالة الشرط على انتفا المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك منها كما هو الحال في ايات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة
انتفا الحكم المعلق بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفا بالانتفا لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا اقل من ابهامه خلاف
ما هو الواقع من غير باعث عليه فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم افادة التعليق انتفا الحكم مع انتفا ما علق عليه قوله لم يكن تلك
الشرط وحده شرطا فيه ورد عليه بان فيه خلطا بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعنا المصطلح فان كون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم احدهما انما يوافق
المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يق بكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما فمقصود السيد انه يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل
واحد منهما مع عدم انتفا القبول بانتفا كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يق ان مراد المص ره انه لما كان التعليق على الشرط
مؤديا بمفاد الشرط المصطلح حسبما مر بيانه وكان الشرط في المقام هو مفهوم احدهما كان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كل واحد منهما ولو فرض
تعلق الحكم بكل واحد منهما كان خروجا عن ظ اللفظ حسبما قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة الخ لا يخفى انه اذا
انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط لم يستلزم حصوله مع انتفا الشرط فيكون انتفاؤه بانتفا الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على انتفاء
بالانتفا فلا يكون افادة انتفائه بانتفا الشرط مقصودا من التعليق المفروض وانما اريد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الظ من التعليق و
الاشتراط اذ ليس الظ منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ القدر اللازم في تحقق معنى التوقف هو حصول الانتفا بالانتفا
سوا استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه نظير ذلك قولك ان جئت زيدا وجدته مشغولا وان ركب زيد دابة ركب حمارا وان اراد زيد شيئا لم يكرهه
احد على تركه وان امر زيد بشيء او نهى عنه لم يجترئ احد على عصيانه الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية الشريفة اذ مفاد الامر انهن ان اردن العفاف
حرم عليكم اكراههن على البغا وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغا على ارادتهن العفاف وهو لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة العفاف فالتوقف المستفاد
من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفا بالانتفا نظرا الى وضوحه من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظ ما يقتضيه القضية
الشرطية اصلا فهذا تحقيق الحال على حسب ما ذكره المص ره من الجواب عن الاستدلال وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه انش قوله لانهن اذا لم يردن التحصن الخ لا يخفى انه
يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن تحقق الاكراه على البغا من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير
على ما لا يريده لا على ما يكرهه كما فسره المص ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الاكراه على البغا مع ارادتهن ترك العفاف غير ظ ايض لامكان ان يردن البغا بغير ان يكرههن
المولى على البغا ولا يصدق حينئذ انهن قد اردن العفاف فانه انما يصدق ذلك مع عدم ارادتهن البغا اصلا قوله اذ لم يظهر للشرط فائدة اخرى ورد عليه بان ذلك لا يوافق
ما يستفاد من كلام المص من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يفرق الحال فيها بين ظهور فائدة اخرى للاشتراط وعدمه الا ان يق باعتبار الوضع
للقيد المذكور وحينئذ لو صح هو تعسف كيف لم يعهد نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية نعم يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقلية نظرا الى صيانة كلام
الحكيم عن اللغوية كما سيجيء الاشارة اليه وهو غير ما اختاره المص ره ويدفعه ان ذلك انما يلزم لو التزم المص كون الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق
الوضع به ولو في ضمن الكل وليس في كلام المص ما يفيد ذلك اقصى الامر ان يكون الدلالة عنده وضعية حاصلة من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك فرجوعه الى البنا
في المقام لا يتعين ان يكون لاجل اثبات الموضوع له بل يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لينتقل بسببه اليه حسبما مر بيانه وح فيمكن ان يكون ظهور
فائدة اخرى للاشتراط صارفا ظنيا للفظ عن حقيقته اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفا الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا او يق بكون التعليق
والاشتراط ظاهرا في ارادة التوقف الملزوم للانتفا بالانتفا نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد الظ او الشايع وح فيرتفع الفهم المذكور بانضمام
امر اخر اليه يقتضي ظهور ثمرة اخرى للاشتراط غير الانتفا بالانتفا من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر في المقام حسبما ياتي بيانه وان لم يوافق ظ ما
ذكره المص قوله ويجوز ان يكون فائدة في الاية لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير نافع في المقام مع ابتنا المعنى الاول الى الوضع اذ ثمرة القول بتحقق المفهوم هو
الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يتم ذلك بنا على كون الدلالة في المقام عقلية كيف ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فائدة اخرى كافيا
بانتفا المفهوم لجرى في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في الغالب ومع انحصار الفائدة في افادة الانتفا لا يبعد تسليم المنكر له فيؤل ذلك الى انكار المفهوم
وقد يحمل كلامه على اشتراطها ملاحظة الفائدة المذكورة حتى يكون صارفا عما وضع له قوله وان الاية نزلت الخ يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يردن التعفف
فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان الحكم في مورد النزول ولا يريد بذلك مجرد احتمال نزولها فيمن يردن التعفف ويكرههن الموالي عليه لان قيام
نظير احتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط قوله ولا ريب ان الظ يدفع بالقاطع قد يق انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغا بنا على حجية المفهوم اذ ليس لك ما
يتوهمه احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بنا على القول المذكور وهذا لا يناسب ذلك مقام البلاغة لكون الاشتراط
خالية عن الفائدة بل مخلة بالمقصود يتوقف فهمه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغا فضلا عن كلامه تع وح فلا يلائمه ما ذكره في الجواب
هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور ولا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو دلت لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة والتضمن فظ كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطها اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام ود
انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفا عند الانتفا في كثير من المقامات ويدفعه
اختيار كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء الاشارة اليه انش نعم فلا وجه لدعوى ظهور فساده والالتزام كونه منطوقا
لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نصوا عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الاخر وفيما ذكر على الوجه المذكور بخلاف

التحقيق

التحقيق كما ستبيّنه انشاء الله فالاظهر في الجواب ان يقال بحصول الدلالة الالتزامية لا بد فيه من حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه
لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية بشيء يلزم من ارادته الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا او عادة او عرفا نظرا الى جريان المخاطبات العرفية
على ذلك وانصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء وتارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال
الفصحاء والبلغاء على الوجهين وقد حكي عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان
الايات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء ومع ذلك فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم له من غير قيام
قرينة عليه وفيه ان مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في
الندب فوق حد الاحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن الى الوجوب ويحمل عليه كما هو ظاهر بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام مع ان كون
الشيوع هنا بتلك المثابة غير منابة نظر لمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بتردده بين الامرين ومنها انه لو دل لكان اما بالعقل او بالنقل والاول
لا ربط له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وهو والثاني لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسئلة
اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه ظاهر مما عرفت مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لقضى بالوقف في الحكم لا بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين
على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات الا ان يقال ان قضية الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فانه
يفيد اجمال اللفظ وعدم دلالته على حكمه اذ لا ينبغي مع الدلالة عليه يحسن الاستفهام كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق و
وهنه ظاهر مما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظاهر لصراحة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير
ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا
وليس كذلك كما يشهد به العرف وضعفه ظاهر واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه ظاهر اللفظ وهو امر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا
كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض او التاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او ثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل
وكان ذلك بمنزلة قولك لا تقل لوالديك اف واضربهما او ولا تضربهما وجوابه اذ لا تناقض في المقام فقضى الامر في مثل ذلك قرينة على الخروج عن ظاهر التعليق و
انه اذا دل الدليل على انتفاء الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر وذلك لمنصوصية المثال في
حرمة الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا زك الغنم السائمة من التقييد بالوصف وزك الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يصح التعبير عما هو
المراد بالتركيب الوصفي يصح التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكان التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا
التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع
السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى
دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما
في المفاد كيف وهو منقوض بالاستثناء لاشتراكه معه في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهور نفيه لحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل على الحكمين لجاز ان يبطل حكم المنطوق
ويبقى ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع عدم وضوح الملازمة المدعى انه انما يتم لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف كما سيجيء
بيانه انشاء الله واما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على لازمه هذا وحجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء
ان الجملة الواقعة بعد ادوات الشرط انما تقع شرطا للحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك ان اطلع النجم فالزمان شتاء وقضية ذلك انتفاء الاخبار مع
الشرط المفروض لا انتفاء الحكم المخبر به اذ عدم حصول الاخبار بشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فان انتفاء الانشاء يستلزم انتفاء اصل الحكم الحاصل به لذلك الانشاء وفيه
انه ليس هنا ذلك واقع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصوله الواقعي تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء واجيب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء
في شيء من الصورتين بل تفيد خلافه فان المقصود في المقام الدلالة على الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضت به الحجة المذكورة في كل من الصورتين
ويسلمه القائل المذكور وغيره انه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعنى المصدر دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه
اذ الظاهر كون الشرط شرطا لنفس النسبة للحكم بها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد مرت الاشارة اليه وما يرى من كونه شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج
عن ظاهر اللفظ متوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه وليس الكلام فيه فمرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم
اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل المذكور
مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة اليه وقائل باطلاق الانتفاء بالنسبة الى ما يعتقد تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل
في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يقال ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم
عند انتفائه ولا منافاته له بل يجوز فيه الامران ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي المفهوم
لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم وانشائه وكان ايجاد المتكلم
تابعا للفظه الدال عليه ومع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء
الانشاء المذكور بانتفاء الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار
المتكلم به فاذا فرض بيان المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصور لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء
المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول له القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب ايضا ولا يقول احد من المحققين بحجيته فمرجع الكلام المذكور الى

بالنسبة الى الانشاءات انتهى واما حجة المفصل بين
القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية
الشرع وغيره فلم نقف عليها وكان الوجه فيه ما استند اليه الثاني لحجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا
عن سلف بعدة من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى
بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين والروايات الواردة
في ذلك واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشرع بغية الاصل هذا ولنختم الكلام في المرام برسم مواهد منها ان
المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد انا طتها بها فلا فرق اذن بين الادوات والدالة عليه كان ولو
الموضوعتين بخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض الاحيان من جهة قيام شاهد
عليه كما في الذي يأتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهم للشرطية في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك
منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر وح فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص
الاشتراط بان يكون المراد فاد ته بنفسه كما هو الشأن في المعاني المجازية وان كانت فادته بتوسط القرينة وليس كك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كزيادة الفاء
في الجزاء فافادة الاشتراط هناك انما يجئ من القرينة وذلك في المقام وقد يتجوز لك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا من جهة غلبة تلك الارادة
فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باضمار ان قبلها ويؤيد ما قلنا الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك
من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جائك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جائك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ له
غاية الامر ان ما وضع للفظ بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لا من جهة الوضع يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال في تلك الافادة ظهورا
وخفاء من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك
وقد استند الاماميه الى المفهوم المستفاد من ذلك في الاية الشريفة هذا وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها حيث قرروا
المسئلة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وفي بعض الزبدة وغيرها وليس كك بل انما عبروا بذلك على سبيل التمثيل حيث ان كلمة ان هي الشايعة في التعليق كيف وما ذكروه
من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول بتعميم على التعميم وفهم العرف حاصل في الجميع وهو ظ ثانيها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن
والالتزام او افادة دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة اللفظية اقوال وسطها اوسطها والمختار عند بعض افاضل المحققين هو الاول والمعزى الى الكثر
اصحابنا المتاخرين هو الثالث لنا ان مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وارتباطه وانا طته به بحيث يفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف
الشيء على الشيء لا يعقل الا مع انتفائه بانتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم
البينة للتوقف وليس جزء من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف على كذا فكما ان كلا من اللفظين
ذال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هناك
من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة اليه هنا من قبيل المفهوم فان قلت ليس مفاد قولك هذا متوقف على هذا الا اناطته وجوده بوجود الاخر وعدمه بعده
فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا تضمنيا كذلك قولك هذا شرط في كذا لاخذ الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من دلالة
الالتزام ويستند اليه في محل البحث قلت نعم ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية فان توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث لا يتحقق
الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند التامل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط اذ هو
ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالمأخوذ فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عن معناه وتعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظ لفظ اللزوم المأخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صريح لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة
الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مفاد الجملة الشرطية
على سبيل توقفه عليه وانا طته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الاناطة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه
احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند
الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة
الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني
معاندة في الخارج كالعمى والبصر فيقتضي الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة
فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعا فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منفي في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة
في المقام تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود
والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فتبين من
ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود
عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول وانا طته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء
على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك التامل في مفاد الجملة المفروضة وملاحظة تقدم فهم الاول على الثاني والانتقال
منه اليه ومجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسبما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد

المنطوق

المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على الاطلاق بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء اذ لا يخفى على الثاني ان مجرد كون الدلالة التزامية وان لم يقتض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم منه ذلك عدم دلالته عليه مطلقا بل الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم التي هي بينة للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فالظاهر ان ارادة الاول لا يقتضي ارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عنه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يتحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شك في كونه مرادا نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق هذا يدل على تحتية الاخر وقولك هذا تحت هذا يدل على فوقية ذلك وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة التزاما نظرا الى عدم تحقق معانيها الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفا بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللزوم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة ومع ضم الواسطة الخارجية اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذاك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شان المداليل الالتزامية عندنا ولو اريد من اللفظ كذلك لكون اللفظ مستعملا فيه فهو وان كان مندرجا في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة حجة القول الثالث انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض مدلولا لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود احدهما على تقدير وجود الاخر ومن البين ان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزئه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وانهم قد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول به اذا لم يظهر للشرط فائدة سواه واما مع تحقق فائدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون الدلالة عليه لفظية اذ مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت المخرج والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا ينصرف الاطلاق عليه مستنكر جدا وكانه عديم النظير في الاوضاع اللفظية وذلك كاف في دفعه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما كان وافيا بالافادة ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظاهر سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى تركه ايضا فان الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولاه لزم العبث مما ظننا ان نفينا او المظنون والمعلوم خلو كلام المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المطلوب ثم قال ان هذا الوجه يعم سائر المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى كلام اكثر الناس من اهل المتكلمين ويدفعه ان الظاهر من قاعدة الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يتبين الخلاف نعم يرد عليه ما افاده بعض افاضل المحققين من ان هذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشرع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والباقون الى الثاني فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه انه ان كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظاهر وان قام احتمال فوائد عديدة فالظاهر كون الفائدة هو التخصيص فالمظنون انحصار الفائدة فيه فانه اظهر الفوائد ويومي اليه قوله ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة التقييد الخ فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكره في الايراد فعلى هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عنده لتمسك بالوجه المذكور والايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور اذ لم يبين وجها لاستظهارها ومع ذلك فقد ذكر في اخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور الا ان يؤول العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه ثم ولبعض الافاضل في تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تاديته المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالمقيد يعلم انه اراد بذلك فائدة لا تفي بها من اللفظ المطلق فان لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد عديدة ولا دليل على تخصيص احدها بالارادة فهل يتوقف في ذلك ويقدم بعضها فنقول انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة فليرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة فاذا راينا جملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فائدة معينة من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة او بعده بانه من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاطع على حجيته فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقية او الالتزامية البينة ولو كان اللزوم فيها عرفا قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا ريب في وهنه اذ ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم ومن الظاهر ان المخاطبات العرفية ذلك على القوم

والاصول المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة
المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع الى الغالب في حمل الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسبما مر بيانه ومن هنا
يظهر المناقشة في عدّ الوجه المذكور من الادلة العقلية لرجوعه اذن الى القرينة العرفية ثم انه يبقى الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام باعثة الى حدوث الظن
لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيدة لذلك وهو في حيز المنع وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لما بيّنّا بل هي مؤيدة لحملها على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع
الى التبادر كما هو الشان في غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة
ما ذكر مدفوع بما بيّنّا من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ ذلك ممنوعان اما الاول فبما بيّنّا من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع من كون مجرد وجود
فائدة اخرى باعثا على الصرف من ذلك نعم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم قضى ذلك بصرفه عنه وهو ظ بناء على ما استظهر من انصراف التعليق الى ذلك لكونه
اظهر فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق تعين له ولو لم يقدح ما نزيد عليه من دون لزوم تجوز كما سيجيء بيانه انش واما على القول بكون
المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البيّن لما وضع له اللفظ فلا بد من التزام التجوز ويجعل ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء
ثم انه قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق اى ثالث الاقوال
انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى دلالته على انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ
نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعدم ارادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضى الوضع وجهان وانت خبير بان الوجه الثاني انما يتم اذا كان
اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح الحكم بتخلف اللازم لقيام دليل عليه واما اذا كان اللزوم عقليا حسبما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك
فيكون عدم حصول اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضي بالتجوز في اللفظ حسبما ذكر في الوجه الاول نعم يمكن
ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظ في توقفه عليه واناطته به واللازم من ذلك عقلا هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق
على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور التعلق فيه بحسب العرف كما هو نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم
كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر اخر كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وانا هالك وكذا الحال في وجوه ذكروها في كتب الفقهاء
حيث يراد به مجرد الفرض والتقدير الى غير ذلك ولا يتجوز في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد اداة الشرط غاية الامر
عدم دلالتها على التوقف والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل انما يستظهر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج
عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد بعد امعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وظ المعظم التزام التجوز على ما يستفاد من ملاحظة دليلهم
المذكور وهذا هو المتعين لو قيل بكون الدلالة على المفهوم تضمنية لكونه استعمالا للفظ الموضوع للكل في الجزء كما انه يتعين البناء على الحقيقة لو قلنا بكون الدلالة
عقلية حسبما قررناه المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة ره في النهاية في دفع
احتجاج الشيخ للمنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه بقوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم
الثابت فيه وح لا تدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر يجوز ان
الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى احد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته
واجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكره من ... في المخالفة وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان
بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم الشرط ايضا واعترض عليه بعض محققي المتأخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا
عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من تلك
المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه مأكول اللحم فالمنطوق هو مأكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو
جواز الوضوء من سؤره والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير مأكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه
اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عدم ... تشبثا فلنوضح بالنظر الى مثال المشهور واعني قوله في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة
بلا اشكال والتقريب فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني ... فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة
فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا النفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل على النفي من كل معلوفة من الغنم واورد
عليه بعض افاضل المحققين بان المنافي لعموم المفهوم انما يدعي ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع
الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى
قسمين فما ذكر من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع والا فمسلم
ولا يجدي نفعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفيه نظر لانه لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض هو كل حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه مأكول
اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع وصف كونه مأكول اللحم فقضية ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى
سؤر احاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه فمرجع هذا التعليق الى تعليق الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف
يتصور القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور صح ما ذكر لقضاء ذلك برفع ذلك
العموم مع انتفائه فيكتفي في مفهومه برفع الايجاب الكلي حسبما ذكر لكن ليس مفاد المنطوق ذلك اصلا كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام يستدعي بسطا في المقام فنقول
انه قد يراد بعموم المفهوم شموله نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوده فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منفيا عن ذلك الموضوع على جميع

صور انتفائه

صور انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد آخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول المجيء كيف كان يجب الاكرام ولا يدل على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الواضح المستبين عدم افادة التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض اصلا نعم قد يستفاد منه ذلك ايضا في بعض الصور والتفصيل انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو كلما اهانك زيد لم يجب عليك اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقيا افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر الكر لم يتنجس بالملاقاة او بدليا كقولك اي حيوان اذا كان مأكول اللحم جاز الوضوء من سؤره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فرده في العيد واما في الجزاء المترتب على الشرط نحو ان جاءك زيد فاعطه كل ما عندك وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقيا افراديا وقد يكون بدليا موضوعا للعموم كذلك وقد يكون عمومه البدلي من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسب ما ستسمعه ان شاء الله تعالى فهذه وجوه خمسة اما الاول فلا يفيد الا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلا ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين غير ان كلا من الشرط والجزاء ان كان ايجابيا اكتفى في صدقه بمجرد حصول فرد منه وان كان سلبيا توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق واما في المفهوم فالامر بالعكس فانه في الايجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد من نفي الجميع في الاول على الاول حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكتفي بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني على الاول وثبوت فرد من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ح ما قررناه من كون الانتفاء حاصلا على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقف على قيد آخر لكونه على نحو خاص او في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق عليه وقضاء التوقف عقلا بانتفاء المتوقف عند انتفاء المتوقف عليه مط ففي المثال المفروض لو تحقق المجيء على اي نحو كان وجب الاكرام ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء اصلا واما الثانية فتفيد الحكم بتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط ففي المثال المفروض يجب عليه الاكرام في كل صورة انتفت الاهانة والوجه فيه ظ نظرا الى افادة العبارة اشتراط كل صورة من صور الجزاء بصورة من الشرط فينتفي الجزاء في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحل التعليق المفروض الى تعليقات شتى والمستفاد منه اذن انتفاء الحكم في كل منها بانتفاء شرطه واما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط اذن في كل واحد من احاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كل من تلك الاحاد ففي المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر اي حيوان لا يؤكل لحمه واما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقا على حصول الجميع وعدم حصوله وعلى حصول اي منها او عدم حصوله كان فعلى الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منه اي بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على اي واحد كان من تلك الاحاد وترتب نفيه على حصول بعض منها اي بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم واما الخامسة فتفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب او السلب الكلي هذا اذا كان عمومه افراديا واما ان كان بدليا فان كان ايجابيا افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه باي فرد كان واما في المفهوم فالسلب الكلي اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم السلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعا للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئا فان مفهومه عدم وجوب اعطائه شيئا على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيا افاد استغراق الاحاد في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المحقق المذكور قدس سره انتصارا للعلامة انما يتم لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل القسم الخامسة ليكون مفاده رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي حسبما قرره وليس الحال كذلك بل هو من قبيل الصورة الثالثة حيث ان العموم فيها انما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضاء ذلك عموم المفهوم على الوجه الذي قررناه فما ذكره العلامة من جواز الانقسام الى القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رأيته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث قال والاحتجاج بمفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجس ما دون الكر بملاقات كل واحد من النجاسات نظرا الى عموم شيء المذكور في المنطوق فيسري العموم الى المفهوم ايض فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه ذلك انه لما دل على عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحد واحد منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالبون البين بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي وقد عرفت انه لا دلالة في انتفاء الشرط ح الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة فيه ذلك على حصول التعليق بالنسبة الى احاد النجاسات اصلا لمن يمكن انتفاء الحكم فيه على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره لكان مفهوم قولك اذا اهانك زيد فلا تعطه شيئا من مالي الحكم بجواز اعطائه جميع ماله مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم يقم لي من السحر فلا اتصدق بشيء على الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء عليهم مع قدرته الى غير ذلك من الامثلة مع ان الفساد في قضيته بخلافه كما هو في غاية الوضوح عند ملاحظة العرف والظاهر ان ما ذكره في المقام انما نشأ من الخلط بين ما فصلناه من الاقسام خاصة انه لو كان المنطوق مقيدا بقيد غير ذلك القيد في المفهوم ايض فان كان ذلك القيد مأخوذا في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد قبل الغد فاكرمه دل على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه قبل ذلك

الوقت سؤال جائه في وقت اخر ولا وان اخذ في الجزاء دل على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطه كما اذا قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على
عدم وجوب اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا
بحجية مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرامهم في صورة المجيء وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتا عنه بتلك الملاحظة ايضا فان التقييد بالصفة انما
هو في صورة المجيء خاصة وربما يعزى الى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقا مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موهون جدا هذا اذا كان التقييد
بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايضا وجهان من اطلاق اللفظ فيكون المفهوم ايضا مطلقا غاية الامر قيام الدليل على
تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غيره ما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه المفهوم
في ذلك وكان هذا هو الاظهر ولو خص العام في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضا اذ الامر يثبت في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم
لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقدان الشرط
المفروض ولا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو بعينه جار في التخصيص بالمنفصل بما ذكرناه في التقييد به
سادسها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شروطا الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل النطق اولى او مساويا لمحل النطق كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم واردا مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الصحابي اي يصح
يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معهما غيرهما وفي الاحكام انه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج
الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شرح المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج
الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية الاملاق ويظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فيه فانه بعدما ذكر ان ذلك هو المعروف قال
ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وكيف كان فالوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذلك الشرط او الوصف حاصلا له في الغالب
كان الشرط او الصفة مساويا للمشروط والموصوف فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر
هو المحتاج الى التنبيه والافراد الشائعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل للنادر فالنكتة في
الذكر لا بد ان تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه بدفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقصود بالتقييد
المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يتوهم عدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق بل المقصود بناء على اعتبار
المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر ولا السكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه حتى يلزم ان تكون النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى
الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جاءني فتقول اكرمه ان جاءك وهل في الغنم السائمة زكوة فتقول في الغنم السائمة زكوة
ونحوه لتقدم السؤال عما اذا وورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة ونحو ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص الذكر اذ لا دلالة اذن في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه
وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد هو عدم قيام شاهد على عدم ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك سواء ظهر منه
خلافه او تساوى الامران لخروجه بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو مبني على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا لخصوص
ما ذكر اذ ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تعادلا لزم الوقف في التنافي بينهما
لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية فتلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان صرفها على سبيل الظهور لما عرفت من الاكتفاء به في الصرف واما مع
التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل عليه الا انها تجعله بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة وقد عرفت فيما مر ان قرينة المجاز قد تعادل
ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقصود ظهور اللفظ في
افادة المفهوم مع انتفاء القرينة وهو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه سابعها انه لو علق امور على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ
واحد فالظاهر اناطة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج اناطة الحكم
في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظاهر في عدم وجوب اكرام احد
منهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في اناطة الحكم في كل من
الاحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظاهر اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على اناطة
المجموع به فلا يفيد مفهومه ح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي
كل منها بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا فهل القول بتوقف حصوله على الشرطين معا لدلالة كل من التعليقين
على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الامر وفيه ما لا يخفى والحق ان قضية
الجمع فيهما هو البناء على توقف الامر على احد تينك الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضية منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط وقضية مفهومه
انتفائه بانتفائه فيكون منطوق كل منهما منافيا لمفهوم الاخر فيقيد به لتقديم جانب المنطوق على المفهوم تاسعها انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما
تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة الا اذا كانت معلوفة فانه صريح في وجوب الزكوة في السائمة ولا يقول بمقتضاه الا من يقول بحجية
مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكوة في المعلوفة ويقول به صريح من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به
غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى المفهوم المعتضد بالاصل والنافي الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسألة اذ هما موافقان فيه قال ودعوى حجية المفهوم
من القائل به انما نشأت من غفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل في ذلك متكررا في العقول اختلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك

مدلول اللفظ

مدلولاً للفظ هذا كلامه مشروحاً وأورد عليه غير واحد من أفاضل المتأخرين بما توضيحه أنه وإن كان الحال كذلك في الصورة الثانية فينطبق الأصل والنص على القول بالحجية وينفرد الأصل عنه على القول بالنفي ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الأصولي إلا أن هناك فرقاً بيّناً بين الثبوتين فإنه إن ثبت الحكم ح بالأصل لم يقاوم شيئاً من الأدلة الدالة على خلافه فإن حجية الأصل منوطة بعدم قيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة في المقام حتى يعارض الدليل المذكور وأما إذا كان الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد ح من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوماً لا يقضي بترجيح الآخر عليه إذ رب مفهوم يترجح على المنطوق ومع الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب أيضاً مفهوماً فلا بد من ملاحظة الترجيح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم وزاد بعض الأفاضل في المقام أنه إذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه مأخوذاً من قول الشارع فلا حاجة في إثباته إلى الاجتهاد بخلاف ما لو بني على الرجوع إلى مجرد الأصل فإن الأخذ بمقتضاه يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الأخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فإن الأصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز وأنت خبير بوهن هذه فإن كلاً من العمل بالأصل والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد وبذل الوسع ولا ينهض شيء منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة إلينا غاية الأمر حصول الفرق بينهما كذلك في أول الأمر بالنسبة إلى المشافهين ومن بحكمهم حيث إنه لا حاجة بعد السماع من المعصوم إلى بذل الوسع في ملاحظة المعارضات وغيرها في العمل بقوله ع بخلاف الأخذ بالأصل المذكور ونحوه ولا يجري ذلك بالنسبة إلينا حسبما فصل القول فيه في محله ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم من الإيراد بإثبات الثمرة في الصورة الثانية أيضاً غير جيد فإنه إنما تترتب هذه الثمرة في مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للأصل كما أشار إليه في كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقاً حتى يورد عليه بإمكان ترتب ثمرة أخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشأ الغفلة في المقام فهو موهون جداً لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ والأصل وظهور عدم الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقاً للأصل أو مخالفاً فإن فهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل في الصورتين قوله ره

اختلفوا في التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف أحد أقسام مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته أضعف من مفهوم الشرط ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط أكثر من القائلين به وقد أنكره جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوي وغيره والأول يعم ما كان من الأوصاف كأكرم رجلاً عالماً أو غيرها كما إذا كان النعت جملة اسمية أو فعلية كأكرم رجلاً أبوه عالم وأكرم رجلاً أكرمك ومن الظروف كأطعم رجلاً من الفقراء أو من النسب كائتني برجل بغدادي وقد يعم الحكم للصلات وسائر الأوصاف المأخوذة قيداً في الموضوع أو الحكم كالحال كأكرم عالماً وانصر مظلوماً وتواضع لأفضل الناس والثاني يعم ما كان وصفاً صريحاً كأسماء الفاعلين والمفعولين وأفعل التفضيل ونحوها وما دل على الوصف وإن لم يندرج في الصفات كالمنسوبات نحو بغدادي ورومي ونحو كثرة الشعر يعادله الوضوء فإن مفاده الشعر الكثير وعد من ذلك كأن يمتلئ بطن أحدكم قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً فإن مؤداه الشعر الكثير وظاهر الغزالي في المستصفى كون المنسوبات من الألقاب وقد يخص النزاع في المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتاً نحوياً أو غيره بناء على الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف الظاهر في إناطة الحكم به وكان هذا هو الأوفق بعنوان المسألة ويمكن أن يجعل ذلك أحد الوجهين في البحث والآخر من جهة ملاحظة التقييد نظراً إلى استظهار كون القيد احترازياً دليلاً على انتفاء الحكم بانتفائه وحينئذ تعم المسألة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الأوصاف وبعض تعليلاتهم الآتية يومي إلى الوجه الأخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد في وجه وكيف كان فالظاهر أن محل الخلاف في الاقتضاء المذكور ليس من جهة الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شيء من الألفاظ المفردة المستعملة في المقام ولا في الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة على الوجه الذي مر في محله إذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ولا كون الوصف المذكور متعلقاً للحكم المفروض حتى يتصور فيه أخذ المعنى المذكور وليس هناك وضع خاص يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يقال بكونها موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جداً وليس في كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فالظاهر أن استفادة ذلك منه على القول به ليس إلا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو إذن مدلول عرفي حاصل في المقام إما من جهة تعليق الحكم على الوصف أو من جهة التقييد وذكر الخاص مع أولوية تركه أو لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم إرادة المفهوم وإنما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به فالبحث في المقام إنما هو في الدلالة الالتزامية العرفية وكان الأظهر في تقريرها على القول بها أن يقال فيها على نحو ما قدمناه بظهور التعليق على الوصف والتقييد به في إناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلاً انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيده ما ذكرنا أنه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم في عامة من المقامات التي يتعلق فيها الحكم بالوصف كما إذا قلت رأيت عالماً أو أكرم الأمير رجلاً عالماً أو مات اليوم فاضل أو أهين فاسق إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة إذ لا إشعار في تلك العبارات الدالة على الانحصار وانتفاء الحكم في غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد في المقامات إلا أن تقوم قرينة على خلافه فيقضي بالصرف عنه لبعد فهمه فتبين أن ذلك إنما هو من جهة الاستظهار المذكور وحيث إنه يتبع الموارد التي يجري فيها ذلك دون غيرها كما في الأمثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما يتعلق فيه الحكم بالوصف وإن كان ظاهر إطلاق كلماتهم يعم الجميع إلا أنه لا بد من التقييد إذ لا مجال لتوهم جريان البحث في نحو ما ذكر من الأمثلة ولو مع الخلو عن القرائن والأظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم أن يقال إن محل البحث ما إذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة أخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم وإن احتمل هناك فوائد أخرى وأما مع ظهور فائدة كما في قولك رأيت رجلاً عالماً ونحوه من الأمثلة المتقدمة حيث إنه لا يؤدي مفاد رؤيته للعالم إلا بذكر القيد فلا مجال إذن للدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس الدلالة في المقام إلا من جهة كون الفائدة المذكورة أظهر الفوائد ح في فهم العرف أو من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر بإناطة الحكم به حسبما أشرنا إليه ففي ذلك قوة الدلالة على ما قلناه ثم إن ههنا أموراً ربما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور في المقام وقضائها باعتبار هذا المفهوم من دون تأمل منهم فيه لا بد من الإشارة إليها وبيان الحال فيها أحدها ما اشتهر في الألسنة من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً ولا تزال تراهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات فيناقشون في ذكر قيد لا يكون مخرجاً لشيء وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء في الأغلب الأعم من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم وعدمها حيث إنه يعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في فتاويهم أو اختلافهم في الإطلاق والتقييد

وليس ذلك الا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا ويؤيده اولا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول
بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ملاحظة الاحتراز في التقييدات وكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل وفي سائر العلوم
المدونة ايضا فجريان طريقتهم على ذلك كاف في افادته له في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي
ذلك بكونه الاصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في السنة العامة وثانيا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه عما
يشمله من الاطلاق او العموم الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم
شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لا تخصيص
المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المتداول في الحدود غالبا هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحد وانما ثمرته
مجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود دلالته
على نفي الحكم عند انتفاء الوصف والقيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحدود مساوات الحد للمحدود ومطابقة المحدود للحد بحسب الواقع كان اللازم
من ذلك انتفاء صدق المحدود على فاقد القيد فلزوم الانتفاء واقعا مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجيته
المفهوم حسب ما عرفت من عدم افادته زيادة على ما بيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمرام الا انه لا يناسب مقام
تدوين الاحكام سواء كانت شرعية او غيرها من سائر العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن
ملاحظة المقام في تدوين الاحكام قاضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر بما قررناه ان اصالة كون القيد احترازيا لا ينافي القول بنفي المفهوم اصلا وان
دلالته على الانتفاء بالانتفاء في المقامين المذكورين انما هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور وثالثها انهم عدوا الصفة من المخصصات المتصلة للعموم
ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا ظاهر المنافاة لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد
الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد المذكور هو الاول خاصة وهو مرادهم
في مقام عده من المخصصات والملحوظ في المقام هو الامر الثاني وهو ممكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ذلك في عداد سائر المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط
والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسب ما ذكر والظاهر كون
الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب
الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة ومن
تبعه في الاستثناء من المنفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف ورابعها انهم اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم حينئذ في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا معارضة بينهما فلا يفتقر الى الحمل الا مع البناء على دلالة
المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر والا فاي منافات بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في ساير افراد المطلق ايضا
غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور ينافي الخلاف الواقع في المقام
مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي الدلالة ويدفعه انه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني فرجحوا المفهوم
الخاص على اطلاق المنطوق كيف ولو كان كذلك لما جرى في الالقاب لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم ابي فاطعم
الفقراء ثم قال ان قدم ابي فاطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل انما ذلك
من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر بالمقيد هو تعين الاتيان به
وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما عملا بهما لا لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم
مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما فحمل المطلق على المقيد لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلنا اما على القول بكون
الامر مجازا فيه فترجيح الاول ظاهر اذ لا يستلزم حمل المطلق على المقيد تجوزا في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا
ريب في كونه خلاف الظاهر منه كما ان التقييد مخالف للظاهر ايضا الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو الباعث على اتفاقهم عليه بل ملاحظة الاتفاق
عليه كاف فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها وتفصيل الكلام فيه في مقام اخر ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي في الجواب عن الاشكال المذكور من التزام
التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور وقال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله مرطة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة
يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا
على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكاية ذلك عن مه سهو بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على المقيد واين ذلك من الاجماع على حجيته
المفهوم وكانه ره راى بحسب الوجه في حمل المطلق على المقيد على ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد
عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرنا حسب ما قررناه ولا ربط له بالمفهوم وما علله به البناء على ثبوت المفهوم من ترجيح التاسيس على التاكيد لو تم
جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني للاول الا ان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه
قابلا لتخصيص العام ومع الغض عنه فالتاكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدما على المقيد اما لو كان بالعكس فلا تاكيد وايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان من
معصوم واحد بالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين او تغاير المخاطبون من دون حكاية للاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكثرة الواردة من
المعصومين بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل منهما بعد سؤال المخاطب مع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع قوله وجنح اليه الشهيد ره حيث نفى البأس عن

عوجهة

القول بحجيته بل جعل مفهوم الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف وقد حكي القول به عن المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية وعزي القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة وولده ووافقهم في ذلك كثير من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزي ذلك الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والآمدي وقد حكي القول به عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر و ابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال والمروزي وابن داود والاوزاعي وجماهير المعتزلة واسنده الغزالي الى الجماعة من حذاق الفقهاء والآمدي الى اصحاب ابي حنيفة وهناك قولان آخران بالتفصيل بل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي اذ لا قائل من دونها به ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصورة ففي الوجوه الثلثة المتقدمة يفيد نفي الحكم عن غيرها بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم في تلك الصور لانضمام شواهد المقام وقد يزاد قول خامس وهو البناء على الوقف نص عليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض افاضل المتأخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء و يدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك معنى مطابقيا لتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا له لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا يرتبط له بافادة ذلك والوضع النوعي المتعلق بها هو ما تعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتدأ والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا وليس من جزء الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والا لجرى في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص لها بالنسبة الى الاوصاف مما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين وثبوت وضع آخر بعد ذلك خلاف الظاهر وكذا القول بتخصيص الوضع العام بغيرها اذا كان مفروضه صفة ونحوه وحصول وضع آخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده عين ما افاده الوضع العام الاول ويزيد عليه ما ذكر من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدا اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد عام جار في جميع كيف ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار التقييد بالوصف به في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه والتزام حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور ومن ذلك يظهر انه عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا فان اعتبار ذلك انما يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف او تقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهوما عرفا من الاداة الانتفاء بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف او القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة واظهر فوائده عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد المقتضي لانتفائه عند انتفائه كما عرفت الحجة بان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر وكذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد امعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات نعم فيها اشعار بذلك في كثير من موارده وبلوغه الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظاهر بل الظاهر خلافه لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة ولا شك اذن في حجيته لما دل على حجية مداليل الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات فرب صفة يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وقد لا يكتفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف آخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم او على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول وجهين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من الوجهين الآخرين فلابد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام في ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها والظاهر بعد التأمل في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر ما وقع فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظة المقام مما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الآخرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف لا يخفى انه لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزءا من المفهوم المذكور وهو واضح الفساد بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف واناطته بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فان اللازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه الا مع ادعاء عدم افادة اللفظ وضعا لما يزيد على ذلك وهو اول الكلام فلابد من الاستناد فيه الى ما ذكرناه وبه يثبت المقصود قوله لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم اه قد عرفت مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمن فتأمل قوله فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف اه لا يخفى ان من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق هو مجرد وجوب الزكوة عند حصول الوصف المذكور حتى يقال بعدم ملازمته لانتفاء الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجوب الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول بهما بالدلالة اللفظية فانما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الاناطة والتوقف عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكره دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا باس بالاشارة اليها والى دفعها منها ما اختاره الآمدي من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها

لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزمه من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في ايات عديدة وغيرها وحاصل
هذا الوجه لزوم التزام المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو على خلاف الاصل
بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايضا وهو انه لو كان مما يستفاد منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفادا من صريح
الخطاب ومن جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه يستلزم فائدة ولا فائدة سوى نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا
دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايضا باطل لعدم انحصار الفوائد والثالث مدفوع بالاصل وفيه انه يمكن ان يكون الدلالة
الدال عليه ظاهر اللفظ نظرا الى ظهور التعليق فيه حسبما يدعى في المقام او من جهة كون ذلك اظهر الفوائد في نظر العرف وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي
اظهريتها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك اما بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر او احاد ولا سبيل الى الاول
لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع مع ضعفه وقد عرفت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر والنهي على الصفة دالا على النفي عند انتفائها لكان
كذلك في الخبر ايضا نظرا الى اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل ضرورة انه لو قال رايت رجلا عالما ورايت غنما سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غير ما ذكره وفيه
انه قياس في اللغة ومع الغض عنه فالقول بانتفائها ايضا غير متجه بل الظاهر ان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر والامر والاستفهام وغيرها فيحصل في الاخبار ايضا فانه
لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك ويكرهه من سماعه وهو دليل على فهم التخصيص غاية الامر عدم
انفهام ذلك في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته على الانتفاء في الاخبار مطلقا ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه وقد يكون مع
ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر
الجامع بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت وهنها جدا في المقام بل لا يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت
الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به على حسبما مر فلا يصح رفعها بذلك اذ لا يجري ايضا على القول المذكور
في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة او عدم اثباته والتالي ظاهر الفساد والملازمة ظاهرة فان ما دل
عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى انه لو قيل لا تقل لفلان اف لا يحسن ان يسأل عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه وفيه منع ان الاستفهام انما يحسن مع عدم الاجمال
سواء كان اللفظ ظاهرا فيه او كان مجملا وانما لا يحسن مع صراحته في ثبوته او ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله في زكوة السائمة والمعلوفة
واحسن الى المحتاج والغني منهما متناقضا لمكان دلالة المفهوم وفيه بعد ما عرفت من الفرق البين في ذلك بين النص والظاهر اذ لا مانع من الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام
القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور من جهة الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقصود من الوصف انما هو تمييز الموصوف كما ان المقصود من الاسم تمييز المسمى فكما لا يفيد
تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكي في الاحكام الاحتجاج بذلك عن ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وفيه بعد
كونه قياسا في اللغة منع كون المقصود من الوصف مجرد تمييز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظاهر فان الحاصل بالصفة تمييزه بالصفة بخلاف الاسم فان التمييز
به نفس المسمى وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث ان تمييزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو مؤد الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وايضا فذكر
الاسم العام اولا ثم تمييزه بالصفة على وجه يخص بعض افراد ذلك المسمى يومي الى عدم شموله لسائر افراد ذلك المسمى والا لما سماه اولا على وجه الاطلاق ثم
اعرض عنه الى تمييزه بالوصف الخاص وهذا بخلاف ما اذا سمى الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يقال في الغنم السائمة زكوة وفي
المعلوفة لكونه تكرارا لغوا نظرا الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم للثاني وليس كذلك قطعا وفيه منع وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم فكون الحكم
مدلولا على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به لتثبته في ذهن السامع ولا يعد لغوا حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التاكيد ومجرد كون التاسيس اولى من التاكيد لا
يتم في المقام مع شيوعه ايضا بل قضاء بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق لجاز ان يراد المفهوم خاصة كما انه
يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا وهو واضح لظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق حاصلة بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس
ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وهذا واضح مما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام
العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم ولو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملا على التضاد الممتنع
لوضوح اختلاف المتعلقين قوله لعري تعليقه عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول
به من جهة الوضع وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لو لم يستعمل في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا بد للعاقل
من التحرز عنه كتكرار الكلام واعادته مرات عديدة زائدا على ما يطلب من التاكيد فانه لغو يجب الاجتناب عنه الا انه لو اتى به لم يكن مستعملا له مجازا وحيث تجري البناء في المخا
على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك شاهدا على ارادته انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد
الدلالة وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلاف مراتب الحكمة ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم
يرد به افادة ذلك كان لغوا فيتنزه الواضع عن وضعه كذلك فلا بد ان يكون موضوعا للدلالة على امر مفيد وليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن
هذا التقرير فان التوصيف انما افيد بالوضع النوعي لافادة اتصاف الموصوف بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم او زيد العالم جاءني او رايت رجلا عالما
ونحو ذلك وفي ذلك فائدة معتد بها ملحوظة للواضع كافية في وضعه النوعي وح فلا بد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعماله لئلا يكون بيان الوصف المذكور
في المقام خاليا عن الفائدة فهذا امر يرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله اذ لم يظهر للتخصيص فائدة سواه اه يريد بذلك انه لما كان ارادة نفي الحكم
عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهرت هناك فائدة اخرى كانت كافية للخلوص عن اللغو ولم يكن هناك
داع الى ارادة النفي المذكور ومجرد احتمال الارادة تعارضه لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع

الفائدتين

كون مه

الفائدة بين بعض ما ذكره من خروجه اذ هو عن محل النزاع اشارة ابقاه الى عدم النزاع هنا من جهة الوضع الان يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة
وهو كما ترى وقوله ان المدعى عدم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوائد
في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغوية فلا حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل حصول فائدة سواه حين تحقق بعد
وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد فكان المعترض فصل في كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكروها الكثيرة بانه ان ظهر حصول
فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفى بها ولا نزاع اذن في انتفاء المفهوم لقيام عدم ظهور شيء من تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها
واليها ينصرف الاطلاق فيتم المدعى وح فكان حق الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور فان الاحتجاج انما يكون بلزوم اللغو والعراء عن الفائدة
لو لم يقل بملاحظة الفائدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد لا ما اذا لم يظهر حصول فائدة سواه الوصف انه مع قيام احتمال بعض منها
يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج ودعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد عند الدوران بينها مما لم يؤخذ في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام
دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانه يسلم مجرد الظهور في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ اليه عرفا فاقصى الامر الاشعار حسبما قدمناه واين ذلك
من المدعى ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من اشتراط العلم بحصول تلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان
الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال بل الصواب عما ذكره حينئذ ان الاشتراط المذكور لا يبطله بل يدفع الاعتراض فيتبين ان المدعى عدم وجدان
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد بمجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الصون عن لزوم اللغو وان لم يكن
تلك الفائدة ظاهرة فالفائدة المفروضة وان لم تكن متحققة الحصول بل انما الان مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع الحكم بغيرها الدفع محذور اللغو فيحتاج اذن
اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر قوله وانما هو كونه بيانا لله اصحاب فيه انه لو كان السبب في ذلك لجرى مع انتفاء المقيد وليس كذلك فلو كان الاستهجان المذكور
من الجهة المذكورة لكان قوله الانسان لا يعلم الغيب مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور وان لم يخل عن غضاضة بوصف الواضح الا ان في
صورة التقييد غضاضة اخرى اعظم منها وبعد الكلام من جهتها استهجانا عرفا كما لا يخفى ثم ان للقول المذكور حججا اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان
ابا عبيد القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به ان من ليس بواجد
لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما
اراد من الشعر هجاء الرسول فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليقه ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى فان القليل من ذلك كالكثير واجيب عنه بانه تجهيد ذلك
ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحاد لا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة
اللغوية وبانه معارض بمذهب الاخفش حيث حكى عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على نفي الحكم عند انتفاء الصفة من مفهوم
الوصف فلعله فهم من ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا لدلالة اللفظ على نفيه والجميع مدفوع اما الاول فبان اكثر ما ذكره اهل اللغة على العرف
مبني على اجتهاداتهم مدخولة لطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من
الرجوع الى كلامهم حسبما قرر في محله ودعوى ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف والا سقط الرجوع الى كلامهم فيرتد
بناء اثبات اللغات مجال الفلما اتفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم الرجوع الى كتبهم اما الثاني فهو موجب فان المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد
واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة على الاخفش فقد يستشعر البعض انكاره لذلك واما الرابع
فبان ما حكى عنه غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكى عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق
المذكور وانه يبلغ درجة الدلالة بعد قيام ادنى شاهد عليه والظاهر حصوله في الاخبار المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف وان لم يكن مع ملاحظة فائدة اخرى في
التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك ومنها ما حكى عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ففهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن
واجيب عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة ويدفعه انه لا وجه لاجراء الاصل في المقام للعلم
بانتقال المال الى احد فيتخصيص قد دوران بينهما لا وجه لتعيين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل ويجرى فيه ايضا ما
الايرادات المتقدمة وأجوبتها والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في الاية مجموع القيد والمقيد الحاصل بتقييد رفع القيد
المذكور ومع الغض عن ذلك فقد يكون فهمه لذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام ومنها ان المتبادر فيما لو قال الموكل
اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا لو قال لزوجته انت طالق ان دخلت الدار فهم انتفاء الطلاق مع عدم
الدخول في الدار وبالجملة عدا النقل يثبت كونه كذلك لغة ويدفعه ان عدم جواز شراء غير ما يصفه انما هو لعدم شمول الوكالة له لا لدلالة العبارة على نفي
الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانتفاء ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم
وفي بعض الاخبار انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء غير الاسود بهذا الخطاب وهو مما لا كلام فيه وانما النزاع فيما يقوله
القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام مثلا هو المفهوم مما لا دلالة فيه على عدم جواز شراء غير الاسود مطلقا
وعدم كونه مطلوبا له اصلا فبعيد الكلام حكمين احدهما ايجابي الامر فلا دعوى تبادره في المقام ممنوعة هو ظ ومنها ان الغالب في المحاورات سيما كلام
البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان الاحتراز من القيود وصفا كان او غيرها لا
ربط له بالمفهوم حسبما مرت الاشارة اليه فان قضيته ذلك اخراج الوصف المذكور عما ليس بتلك الصفة عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا

بعد

بالعكس كان المحدود

يفيد ثبوته له ودلالة لفظه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى لامتنع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحد وحيث انه يعتبر فيها المساواة للمحدود صدقا
في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا يصح التحديد به فهو شاهد على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة
المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فقضية الامر حصول الاغلبية في الجملة لا لوقوعها الى حد يقضي بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف
من المخصصات كالشرط والغاية ونحوها وقضية ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا لم يكن العام مخصصا به وفيه
ما عرفت مرارا من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع او لا ولا دلالة في مجرد
التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا
بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فكما ان الخطاب المقيد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة
الى المخرج على فرض انتفائها بلزوم الرجوع في الزائد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزائد مجرد
الافادة لا يقضي بتعلق الوضع بالقدر الزائد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول وفيه
انه قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع
على الثاني ايضا فقد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد من المنطقيين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص والا
لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك وليس هنا شيء اخر بحسب الظاهر ليكون داعيا الى التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام الا ان
يظهر مخصص اخر ولا يحتج مضافا الى مناسبة للخطاب والاقتران الظاهر الى ذلك فيدفعه ان الفائدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا ان
الامر غير منحصر فيها ولعل غيرها من الفوائد قائم في كثير من المقامات ولا ترجيح مع احتمال الفائدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ويتأتى ما ظهر به الفائدة
المذكورة عند عدم ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن الثبت بتلك المثابة من الظهور وكذا الحال في المناسبة مع الحكم والاقتران
فلا يبلغ حد الدلالة لا يمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما ما حكي عن ابي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكانه استظهر ذلك منه في الصور الثلث بحسب
فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ما ذكرناه من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما
ذكره ان سلم بحسب خصوص المقام وهو امر لا يأبى عنه القائل بالنفي المطلق لوضوح انه لا يقول بعدم امكان ان ينضم الى الكلام من القرائن الحالية والمقالية
ما يفيد معنى الانتفاء عند الانتفاء سواء كان على وجه التنصيص او الظهور وانما يقول بعدم دلالة التعليق على ذلك لا بد له على خلافه ودون ما ان كلام القائل
بالاطلاق النفي يدل على ان التعليق على الوصف لا يدل على المذكور في شيء من المقامات والمفصل يقول بالفرق بين الموارد الثلثة وغيرها فيرجع الكلام في ذلك الى الكلام
في ان الخصوصية الحاصلة في الصور الثلث هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء ام لا فالاول يقول بالثاني وعدم الفرق بين الموارد في ذلك نعم يمكن ان يفسر الكلام بكلام
اخر يدل على ذلك الثاني يقول بالاول على ما هو الحال في المفيد بلا المذكورة في سائر المسائل اذ لا يمكن القول به في شيء من المقامات الا بدعوى اختصاص بعض الصور
بما يميزها عن غيرها في الحكم والاوجه ان يقال ان القائل بالتفصيل ان ادعى ان نفس التعليق على الوصف في تلك الصور الثلث يدل على انتفاء الحكم بانتفائه مع
مقابلته بالقول بالنفي مطلقا بخلاف ما اذا عرض لها الدلالة الخصوصيات هناك يرجع الى امر اخر وهو انه هل في تلك الخصوصيات ما يفيد المعنى المذكور ام لا
فيوافق القول الاخر في عدم دلالة التعليق على الوصف على ذلك مطلقا فان قلنا ان الدلالة على ذلك في تلك الصور على التقدير مستندة الى الخصوصية دون نفس التعليق
والا لعم الحكم فالفرق بينهما انما يتبين بين القول بقيام الدلالة بنفس التعليق على الوصف بشرط حصوله في تلك الموارد والقول بخصوصها من القرائن المنضمة
الى التعليق فان الاول عين القول بالتفصيل والثاني راجع الى اطلاق النفي وظاهر القول المذكور بالتفصيل هو الاول ويمكن الاعتراض
عليه بوجوه الاول المنع من دلالة الوصف على ذلك في الموارد الثلثة الا كانا سلمنا الدلالة في تلك المقامات على تقديرها الى الخصوصيات الحاصلة فيها
بل هو الظاهر ويشهد به عدم ظهور الفرق في تلك الصور بين التعليق على الوصف او اللقب مع توافق الفريقين على اطلاق القول بنفي دلالة الثاني ولو تم
التفصيل المذكور في مفهوم الوصف لزم القول بمثله في مفهوم اللقب ايضا لجريان كلام المفصل فيه بعينه فان المحكي عنه تمثيل القسم الاول بما اذا قال
خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله في الغنم السائمة زكوة ونظيره في اللقب ان يقول خذ من اموالهم صدقة ثم يبينه بقوله في الغنم زكوة وتمثيل القسم الثاني بخبر
التحالف وهو قوله عليه السلام ان تخالف المتبايعان في القدر او في الصفة والسلعة قائمة فليتحالفا وليترادا وهو ان لم يرجع الى مفهوم الشرط امكن اعتباره
من حيث التقييد بالقدر والصفة ايضا وكان غرض المفصل منه جهة التقييد بقيام السلعة فانه من الوصف ومرجعه الى توصيف المتبايعين بما
للمتخالفين في القدر والصفة وبنائه على ارجاع جميع ما التخصيص الى الصفة كما يظهر من جماعة وتمثيل القسم الثالث بما مر من قوله احكم بشاهدين والشاهد
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به وهو راجع الى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد لو قرينة الثاني ان الفرق بين القسمين الاولين غير
ظاهر لرجوع البيان الى التعليم والتعليم الى البيان فلا يكون هناك امران مختلفان وبيان ان المفروض في الاول وروده بعد صدور الحكم على سبيل الاجمال
على نحو ما جاء في بيان جملة من العبادات والمعاملات وسائر الموضوعات الشرعية بعد ثبوت احكامها على الاجمال كما في الوضوء والبناء والصلوة الواردة في
حكم جهاد والحج الواقع بعد قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من الاقوال كسائر الاخبار الواردة في مقام البيان مجرى للمجري قولك الوضوء كذا
والصلوة كذا فيدل ذلك على اعتبار كل واحدة من الخصوصيات الواردة والكيفيات الواقعة في بيان تلك الامور المجملة حتى يثبت من الخارج على ما هو الحال في الحد
والتعريفات المذكورة في العلوم للزوم اطرادها وانعكاسها بخلاف الثالث فان الغرض منه وروده في مقام التعليم واعطاء القاعدة ابتداء من غير ان يكون
مسبوقا بوروده مجملا ومع قطع النظر عنه فيدل على اعتبار كل واحد من القيود المأخوذة فيه في الحكم اذ لا يتم التعليم وبيان القاعدة الا بذلك وتلك الخصوصية
قد تظهر من وروده عقيب السؤال عن مطلق الحكم لصرفه نظائر الجواب السؤال وقد يظهر من قرائن الاحوال الثالث ان ما ذكر في القسمين على الاطلاق

غير ظ

لبيان الوصف فلا يكون … مسلم ثابتا بغيره … المنهج … بقوله … الاستثناء … حيث … الحكم … ومنها انه لو كان … بالصفة … الحاكم بانتفاء الوصف كان افيد مما لو كان غير المتصف بها مسكوتا عنه لاشتمال الاول على بيان حكمين بخلاف الاخير ومنها ان مجرد الافادة ليس من ادلة الوضع فما ذكر لا يلزم الرجوع الى امارة التخصيص منه

من الافعال منه

عنه ثم فان الكلام قد يقع مسوقا لبيان تمام الحكم المجعول في جميع موارده فيدل على انتفائه بانتفاء كل من القيود المأخوذة فيه وصفا كان او لقبا او غيرهما كما
قد يكون مسوقا لبيان سقوط الحكم في المقام المخصوص نظرا الى تعلق الغرض ببيانه دون غيره او لحصول مانع من بيان الحكم في غيره فلا يدل انتفاء القيد
المأخوذ في الكلام بمجرده على انتفاء الحكم في سائر الموارد وان كان من الاوصاف الا على القول باعتبار مفهوم الوصف وقد يشك في ذلك فلا يمكن الا
سند الا بوروده في مقام البيان بعد قيام الاحتمال وقيد ان الغرض من ورود الكلام في مورد التعليم والبيان ليس على ما ذكر كيف وهذا المعنى حاصل
فيظهر منه ورود التعليق المذكور لافادته مناط الحكم وان احتمل ان يكون تخصيصه بالذكر لفائدة اخرى ايضا الا ان ماذكر الظاهر في هذا المقام
لكنك قد عرفت ان الفرض المذكور خارج عن محل المسئلة الرابع ان ما ذكر في الصورة الثالثة انما يصح حيث يتعلق الحكم بالعدد المعين فيفيد نفيه
عما دونه او بالمركب فيفيد نفيه عن بعض اجزائه وصفا كان او لقبا او غيرهما ومن المعلوم ان تعلق الحكم على العدد المعين او المركب المخصوص قد
يفيد انتفائه في ابعاضهما نظرا الى انتفاء الكل بانتفاء جزئه وقد لا يفيد ذلك كذلك حيث يتعلق بعض الاغراض ببيان حكم ذلك الموضوع من غيره و
وقد يفيد ثبوت الحكم في البعض في ذلك بطريق اولى فيندرج في مفهوم الموافقة كما يأتي بيانه في مفهوم العدد انشاء الله فتبين اختلاف الحال في ذلك بحسب
اختلاف المقامات فلا وجه لاطلاق القول بثبوت المفهوم في المقام المذكور واما القول بالوقف فما اخذه القادح في ادلة الفريقين او دعوى تعارض
الادلة من الجانبين وانتفاء المرجح في البين وح فمن المعلوم ان قضية الاصل عدم الدلالة فان الحكم بثبوت الدلالة كالحجية يتوقف على قيام الشاهد عليه
والعلم به وكذلك الاصل عدم تعلق قصد الواضع بافادة المفهوم المفروض فاذا شك في الدلالة الوضعية كان الاصل عدم الوضع كذا الحال في الدلالة
العقلية او في قيام القرينة على ارادة المعنى المذكور ودفع الشك في ذلك يصح نفيه بالاصل وح فنقول ان كان هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم في
غير محل النطق او على نفيه فيه تعين الاخذ به اذ لا يمكن رفع اليد عن الدليل بالشك هذا اذا لم يكن هناك معارضة بين المطلق والمقيد كما اذا قال المولى
لعبده اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء الفقهاء وتوهم الاجماع على اثبات المفهوم في مثل تلك الصورة وحمل المطلق لاجله على المقيد كما يظهر من كلام شيخنا
البهائي قدس سره وهم فاحش بل يتوقف على القول باثبات المفهوم ثم يأتي فيه الخلاف الواقع في المفهوم انما يتم دعوى الاجماع مع ثبوت المعارضة بين المطلق و
المقيد من غير تلك الجهة كما في المثال السابق وهو قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة لاستناد الحكم فيه الى ظهور الامر الثاني في الوجوب التعييني فلا بد
معه من حمل المطلق على المقيد فالاجماع على الحمل انما يسلم في مثله ولا ربط له بدلالة المفهوم الا انها على القول بها مؤكدة للحمل ولا يتصور الفرق في ذلك على
القولين بين سبق المطلق او تأخره مع ان مقتضى التعليل المنقول عن شيخنا المشار اليه الفرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه ثم لم يقل به احد مضافا
الى ما يرد عليه مما تقدم ذكره واما اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم فاذا الوصف وتعين الاخذ باللازم رجع الواقف في ذلك الى مقتضى الاصل
العملي لعدم ظهور الدليل الاجتهادي في محل المسئلة على التقديرين الا ان الثاني يقول بانتفائه والاول انما يقول بعدم ظهوره فلا بد له من الفحص عن حاله بالقدر
المعتبر فيه ومعه يتعين الرجوع الى الاصل فان اقتضى البراءة او الاشتغال لزم البناء على احدهما في ذلك الا تعين الاخذ بالحالة السابقة في موارد الاستصحاب
والعمل بمقتضى الاحتياط في موارده فالحال في ذلك يختلف باختلاف المقامات على حسب اختلاف الاصول العملية في مواردها وقد ظهر مما مر في تقرير كلام
شيخنا المشار اليه حجة القول الرابع المستفاد منه ووجوه الاعتراض عليه وانما استفيد هذا القول من كلامه بناء على حسب ما فهم في ذلك الدلالة على نصوص
القول بالتفصيل فيه وزعم بعض الفحول عليه انه لم يوافقه عليه احد منهم على هذا يمكن استفادة اقوال اخر في المسئلة من كلام جماعة من الاصوليين ولو
في غير المقام منها التفصيل بين ذكر الموصوف في الكلام واهماله الوصف عليه عدمه فان المستفاد من كلام غير واحد منهم عد القسم الثاني من مفهوم اللقب
مع القول بعدم حجيته بل دعوى الوفاق عليه اختصاص محل المسئلة بالقسم الاول كما نص على ذلك بعضهم في تعليق الحكم على الفاسق في اية النبأ عند رد
الاحتجاج بها على حجية اخبار الآحاد وربما يظهر ذلك ايضا من تقرير بعضهم لمحل النزاع فان منهم من عبر عن محل المسئلة بان تعلق الحكم على الذات
موصوفة باحد الاوصاف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة كما في غاية المأمول ومنهم من عبر عنه بالخطاب
الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كما في الاحكام والمنية وغيرها والوجه فيه ان العمدة في اثبات المفهوم عند القائلين به هو لزوم اللغو
في الكلام على تقدير مساواة الموصوف لغيره في الحكم المعلق عليه وذلك انما يتم مع ذكر الموصوف وتخصيصه بالوصف بعد التعميم اما مع عدمه فلا يلزم ما ذكر
غاية الامر قصر البيان على حكم مورد الوصف ولا يرد المحذور المذكور على قصده بالبيان دون غيره وفيه ان المستند في اثبات المفهوم المذكور لا ينحصر فيما ذكر
لامكان استنادهم في ذلك الى اشعار الوصف بالعلية ومن البين عدم التفرقة بين المقامين في ذلك ولو سلم الانحصار امكن ان يقال ان العدول عن
العنوان الاعم الى المقيد بالوصف الخاص في كلام البلغاء لا يقع الا لفائدة وخصوصية في ذلك واظهر الفوائد واكملها هو افادة الانتفاء عند الانتفاء حسبما قرر به
في الاحتجاج بذلك يجري في المقامين مما اورده في الحجة المذكورة من النقض والابرام غاية الامر ان يكون الدلالة عند القائل بها مع ذكر الموصوف اوضح واظهر
وذلك لا يوجب التفرقة بينهما في اصل الحكم ويشهد بذلك ان كلام الاكثر في عنوان المسئلة يعم المقامين ففي كلام السيد وجماعة من الاصوليين ان تعليق
الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها وفي الغنية ان تعليق الحكم بصفة ليس يدل على نفيه عما انتفت عنه وفي العدة ان الحكم اذا علق بصفة
الشيء هل يدل على ان حاله مع انتفاء تلك الصفة بخلاف حاله مع وجودها وفي المعارج تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفيه عما عداها وفي النهاية ان تقييد
الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه وفي التهذيب الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به وفي المبادي ان الامر المقيد بالصفة لا يقتضي عدم
بعدمها وفي كلام جماعة منهم الغزالي والعضدي التعبير عنها بان تعليق الحكم باحد صفتي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة واما ما ذكره الآمدي في بيان
الاحكام فقد صرح في اول المسئلة بان تخصيص الاوصاف التي تطرأ وتزول كقوله السائمة تجب فيها الزكوة يلحق بهذه المسئلة والحكم كالحكم نفيا
وح فكان الاولى ادراجه في عنوان المسئلة كما صنعه غيره ويؤيده اطلاق التعبير في كلامه في عنوان المسئلة بمفهوم الوصف ومما يستشهد به لذلك ايضا ما

في تعليق الكلام بوجوه ان التكلم انما ... ان التكلم ارادة المعنى ... لما كان ... ورود الكلام ... والبيان ... الغرض ... بل الغرض ... على الوصف ان التعليق ... او فيه ... مقام البيان ... الفاصلة ... انا ... لغيره من الفوائد ... الحاجة ... عنه فان ... تعلقها ... ان التعليق ... ليس البيان ... انما ... محل الحاجة ... الفوائد ... عند الانتفاء ... عندنا الانتفاء ... بسبقها من التعليق ... كان الغرض ... الحكم ... متعلقه في مقام التعليم [illegible]

في كلامهم

في كلامهم من الاحتجاج بما نقلوه عن ابي عبيدة من اثبات المفهوم في التعليق على وصف العنق في الحديث مع عدم ذكر الموصوف فيهما وتوهم بناء الاحتجاج بذلك على دعوى
ثبوت الحكم في محل المسئلة بالاولوية القطعية بعيد عن كلامهم كيف وهم لا يقولون به في الاصل على تقدير اندراجه في مفهوم اللقب فكيف يتمسكون به في
ان الامر بان يقيد الحكوم به لا يدل على النفي الا ان يكون علة وبقيه غيره كانه لا بد بالتفصيل في محل المسئلة لانه لا يعم صورة التصريح بعلية الوصف لرجوعه
الى مفهوم العلة وهو امر آخر غير ما نحن فيه نعم يمكن ان يعد من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقة في محل المسئلة بين الوصف والمناسب للعلية كقوله
اكرم العلماء واهن الفساق ولا تركن الى الظالمين وامثال ذلك وغيره كما في المثال المعروف في السائمة زكوة ونحو ذلك فيقال بثبوت المفهوم في الاول دون
غيره ووجهه ظهور الكلام عرفا على الاول في افادة العلية ان لم يصرح بها فيرجع الى مفهوم العلة بخلاف الثاني وفيه ان مجرد المناسبة انما يفيد صلاحيته للعلية
وذلك اعم من الوقوع والقابلية حاصلة في القسم الثاني ايضا ولو حصل الظن بالعلية في القسم الاول امكن المنع من التعويل عليه اذ الظن المطلق لا عبرة به في
اثبات العلية ودعوى رجوعه الى الظن الحاصل من الالفاظ فيندرج في الظنون المخصوصة محل منع للفرق بين ظهور اللفظ في المعنى المفهوم منه لو بالتبع
بحيث يعد مدلولا له عرفا وحصول الظن بامر آخر خارج عن مدلول الكلام لاندراج الاول في دليل الالفاظ المعتبرة في جميع اللغات ورجوع الثاني الى مطلق
الظن وان كان للفظ مدخلية في حصوله من المعلوم ان كون الوصف علة للحكم امر خارج عن مدلول الكلام وانما استفيد ذلك من مجرد المناسبة فيندرج في
العلة المستنبطة الا ان يدعى الاجماع على حجية الظن المراد من اللفظ بقول مطلق كما يظهر من بعضهم ثم ان في مفهوم العلة كلاما يأتي في الاشارة اليه انشاء الله نعم
ومنها التفصيل بين الاوقاف والوصايا والنذور والايمان ونحوها فيعتبر مفهوم الوصف في امثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر وظاهر القول به من كلام
شيخنا الشهيد الثاني في تمهيده حيث قال في مفهومي الشرط والوصف انه لا اشكال في دلالتهما في مثل ما ذكر كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء وان كانوا
فقراء او نحو ذلك ويرد عليه ان اثبات المفهوم في تلك الموارد انما هو لاختصاص الانشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفي في غيره اذ ليس للكلام الانشائي
خارج يطابقه او لا يطابقه وانما يوجد بمدلوله بنفس هذا الانشاء المخصوص فاذا اختص موته بالقيد المخصوص انتفى عن غيره وهذا بخلاف تعليق الحكم الشرعي
على الوصف لكونه امرا واقعيا ثابتا في نفس الامر والكلام مسوق لبيانه فيجري فيه الخلاف فما ذكر من الامثلة خارج عن محل المسئلة ويشهد به للبيانه لو قيد
شيئا من ذلك بالالقاب قطعنا بانتفائه في غيرها كما لو وقف على زيد او على المسجد او اوصى لعمرو او وكله او باع داره او نحو سائر العقود والايقاعات
بعض الالقاب الى غير ذلك فانه لا يشك في انتفائها في غير موارده مع الوفاق على عدم حجية مفهوم اللقب في ... القول بحجيته فدلالته لحجيته ولا الكل
على ما ذكر وقطعية فلا يبعد خروجه عن المفاهيم بل يدل على ذلك انه لا يتصور هنا المنافاة بين ايقاع المعاملة على الوجه المخصص ببعض الاوصاف او الالقاب
وايقاعها ايضا على الوجه الاخر ولو في زمان واحد فلو دل الاول على معنى الانتفاء عند الانتفاء لزم فهم المنافاة بين العقدين وفساده ظ للقطع بعدم تعقل
المنافاة بين بيع الدار وبيع العقار ولا بين بيع الدار الموصوف ببعض الاوصاف وبين بيع الدار الاخرى وكذا الحال في الوقف او الوكالة والوصية والنذور
سائر العقود والايقاعات وغيرها فليست الدلالة في ذلك من المفهوم الذي هو على تقدير ثبوته من اضعف الدلالات بل من الوجه الذي ذكرناه كما لا يخفى
نذكر في مفهوم الشرط البينة على ذلك ومنها التفصيل بين الخبر والانشاء فان التعليق على الاوصاف في الاخبار لا يكاد يدل على انتفاء المخبر عن المخبر عنه
بانتفائها في الخارج غايته عدم تعلق الاخبار به لا اشعاره بعدم وجوده في نفس الامر كقولك اكرمت جاهلا او ماضربت فاسقا وجاءني العبد الصالح ومررت
بالمظلوم منتصرة ورأيت الفقير فاغنيته والظالم فاهنته الى غير ذلك فان شيئا من ذلك لا يفيد نفي وقوع تلك الافعال عن غير المتصف بتلك الاوصاف في
الواقع وانما تعلق الغرض ببيان المذكورات هذا بخلاف الانشاء ان لوضوح انتفاء مدلوله عن غير المتصف بالاوصاف التي علقت عليها وهذا
قد يستفاد من كلام بعضهم في غير المقام مفتنصا عدم ثبوت المفهوم في الاخبار الواردة في بيان الاحكام الشرعية الا مع ورودها على وجه الانشاء كالامر
النهي وغيرهما وهو ضعيف جدا لوضوح اشتراك الاخبار والانشاء في عدم تعلقهما بغير المذكور وامكان حصول الحكم في الواقع بالنسبة الى غيره بغير الانشاء
المفروض كما يمكن وجوده في الخارج من غير ان يتعلق الاخبار به الا بخبر اخر غير المفروض ومستند القائل بالمفهوم من ظهور الكلام في اناطة الحكم بالوصف
لزوم خلوه عن الفائدة او نحو ذلك جار في المقامين على نهج واحد لذا لم يفرق احد في مدلول الروايات المشتملة على بيان الاحكام الشرعية وبين التعبير
غاية الامر انتفاء الدلالة على المفهوم في الاخبار في جملة من المقامات كما يجري مثله في الانشاء ايضا وذلك امر اخر لا يمنع من ثبوت المفهوم في غيرها فلا فرق بين
قولك يجب اكرام الرجل العالم في افادة المفهوم وعدمها كما لا يخفى والقول بان الانشاء حيث لا خارج له يطابقه او لا يطابقه لا يمكن تعلقه بغير المذكور فينتفي
عن غيره بخلاف الاخبار مدفوع اولا بجريانه في مطلق القيود من الالقاب وغيرها وثانيا باشتراكهما في اختصاص موردهما الشخصي بالمذكور وامكان تعلق
نوعه بغيره وثالثا بما مر بيانه في مفهوم الشرط وبانه توضيحه في مفهوم الغاية ايضا ومنها التفصيل بين التوصيف بوصف الغير وما يؤدي مؤداه كقولك
اكرم الناس غير الكفار وسوى الفساق وغير ذلك فيدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاول دون غيره ذهب اليه بعض المتاخرين وهو خروج عن محل الكلام
اذ الاول يجري مجرى الاستثناء ويفيد معناه ولا كلام عندنا في دلالته اذن على المعنى المذكور واين ذلك مما نحن فيه من دلالة التعليق على الوصف
على الوصف من حيث هو على ذلك ومنها التفصيل بين الوصف الصريح والوصف المفهوم من الكلام او بضميمة قرائن المقام كالوصف المستفاد من
قوله عليه السلام لئن يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا الدال بملاحظة الاكثر على عدم الفرق بين المقامين ولذا احتجوا بقول ابي عبيدة في المثال المذكور
ونحوه الا ان ظاهر العنوان لا يتناوله ومنها التفصيل بين الوصف الظاهر في المدح او الذم او التاكيد او الجواب عن السؤال المخصوص او غيرها من
الفوائد وما لا يظهر منه سوى اناطة الحكم به فان الاول يفيد التوضيح ونحوه لو ظهر هناك مانع من عدة اوجه الا بيان الحكم في غير مورد الوصف دل لتأ
ط في الاخيرة والظاهر خروج الاول عن محل المسئلة كما مرت الاشارة اليه في محل النزاع وكذا الوصف المساوي للموصوف والاعم مطلقا كما في قولك اشتهي
العسل الحلو لمحض التوضيح وان امكن اشعاره باناطة الحكم بطلوب الحلاوة لكنه ضعيف جدا ومنها التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في

في مورد

م ... في مورده وبما يدل على ان ذكر الشيخ ... المسئلة من تمثيل محل النزاع بمثل في سائمة الغنم كما ذكره السيد وصاحب ... الشيخ والغزالي والبغدادي والعلامة وابن ... وابن شريح وغيره ... الحاقه بالموصوف المذكور بدعوى ... منه لذكره ... الاضافة الا ... ومنهم من ذكره في امثلة ... الشهيد الثاني ... منه للبس ... هو تعليق ... بالاسناد في ... البناء الى المفهوم الوصف وان انكره بعضهم ... موقوف ... الموصوف مع الصلة ... قبل ذكر الموصوف ... مع الوصف ... اما عام او مطلق ... ان دلالة الموصوف ... الا بالصلة ... من ... للموصوف ... الصلة ... منه

في مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وغيره فلا دلالة في الاول على المفهوم لظهوره في ارادة التوضيح تنزيلا للافراد النادرة منزلة المعدوم
فلا يظهر منه ارادة الانتفاء عند الانتفاء ولا اقل من الشك فلا يمكن الاحتجاج به ويمكن التفصيل في ذلك بين غلبة الوجود وغلبة الاطلاق ويقال بل
الاول لندرة الوجود والثاني لندرة الاطلاق كما قرر في محله في شمول المطلقات للافراد النادرة وعدمه فعلى الثاني لا يكون الموصوف شاملا للفرد كما
من الامثلة التي ذكروها في بيان المسئلة والاحتجاج عليها كمثل البقر بحديث لمخالف الشاهد بن الحجاج بعضهم بما جاء في تقييد الاستغفار
بالسبعين في الآية الشريفة وبقوله عليه السلام الماء من الماء حيث جعلوه منسوخا بحديث التقاء الختانين وتمسك ابن عباس بقوله تعالى ليس له ولد
وغير ذلك الظاهر من كلمات اكثر القائلين بمفهوم الوصف الفرق بين الاوصاف وغيرها من القيود في التقييد بالوصف عندهم خصوصية اقوى قاضية با
لدلالة على ذلك فكان المعول عليه عندهم دعوى ظهور التعليق على الوصف في اناطة الحكم به القاضية بانتفائه عند انتفائه والكلام يقع في ذلك بين
الوصف الواقع قيدا في الكلام او موضوعا للحكم مستقلا كما مرت الاشارة اليه والنسبة بين مقتضى التعليلين المذكورين من قبيل العموم من وجه لتحقق الاول
في التقييد بغير الوصف والثاني في غير القيود والحق ما عرفت من ان كلا من الامرين اشعارا لا يبلغ بمجرده حد الدلالة المعتبرة في الاستدلال الا اذا انضم
اليه من خصوصيات المقام ما يفيد ذلك المعنى ويدل عليه بحسب العرف كما في القيود والاوصاف الواقعة في مقام البيان في مقام حمل الطبيعة في الحصر او حيث
يحصل الظن المعتبر بانحصار فائدتها في ذلك عند ظهور عدم تعلق الغرض بسائر الفوائد المتصورة الثاني انه ذكر جماعة من العامة ان مفهوم المشتق الدال
على الجنس مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام راجع الى مفهوم الصفة معللين بان المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي فالزم التفتازاني و
الباغنوي وعده العلامة والآمدي قريبا من اللقب كان الغرض من ذلك جهة اشتقاقه من الطعم الراجع الى الوصف او للمعهود وما اشتقاق المزيد
من المجرد وان لم يفد معنى الوصفية كما يظهر من العنوان اذ ليس له مدخلية في افادة المفهوم وان كان الاول ايضا كذلك لعدم ملاحظة المعنى الاصلي في استعماله
كما في الالقاب الدالة بحسب الاصل على ما يوجب المدح او الذم لزوال المعنى الوصفي بالتسمية فينتفي عنه تلك الخصوصية لذا عبروا باللقب عن مطلق الاسم
كما ستشير اليه انشاء الله تعالى فالمثال المذكور وغيره من الاسماء المشتقة الدالة على المعنى الجنسي مندرج في اللقب بعينه اذ لا فرق بين الاعلام باقسامها و
اسماء الاجناس فيجري فيه الكلام في مفهوم اللقب لغيره نعم في جملة الاسماء والقيود الواقعة في الكلام خصوصيات تشعر بارادة المفهوم وتدل عليه على حسب اختلاف
المقامات ولاجلها وقع فيها خلاف آخر يأتي التنبيه عليه انشاء الله تعالى وذلك كاسماء الاعداد المعينة والمقادير المشخصة وسائر الهيئات التركيبية وخصوصيات الاحوال
الخاصة والازمنة والامكنة المخصوصة ونحوها فان تعليق الحكم عليها يشعر بإناطته بها وتوقفه عليها فاذا انضم اليها من خصوصيات المقام ما يبلغ
بلوغه حد الدلالة او يقضي بظهور اختصاص الفائدة في افادة المفهوم دل على الانتفاء عند الانتفاء وليس في لفظ الطعام شيء من تلك الخصوصيات فلا
مجال لتوهم الفرق بينه وبين غيره من الالقاب كما لا يخفى نعم حكي عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجع الى الصفة فان المحدود والمعدود
موصوفان بحدهما وعددهما وقس عليهما البواقي وهذا وان كان يشعر به كلام جماعة منهم في الامثلة والاحتجاجات الا انه مخالف لكلماتهم في عنوان المسئلة
لتوقفه على استفادة المعنى الوصفي ولو ضمنا كما هو ظاهر ولذا اطلقوا عدم العبرة بمفهوم اللقب الثالث ان تعليق الحكم بانتفائه في ذلك الجنس دون
غيره واما تعليقه على ذلك الجنس فمن اللقب فلو فرض اثبات المفهوم في مثله دل على انتفاء الحكم في غيره سواء كان موصوفا بالوصف المفروض او
بضده فلا مجال لتوهم الدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف المفروض في سائر الاجناس اذ المفهوم انما يتبع المنطوق ومحصله انتفاء الحكم
المذكور فيه عن موضوعه بانتفاء وصفه وربما يسبق الى بعض الاوهام ان تعليق وجوب الزكوة على سائمة الغنم يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في
جميع الاجناس وحكى الرازي عن بعض الفقهاء من اصحابه القول بذلك معللا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة فيلزم من انتفاء
العلة انتفاء الحكم وهو وهم فاحش اذ فساده بالنحو بالضرورة وبانه بل العلة سوم الغنم دون مطلق السوم اذ لم يتعرض فيه لحكم سائر الاجناس نفيا
لا اثباتا ومن البين ان النفي في ذلك تابع للاثبات فهو من الوضوح بمكان الرابع انه قال العلامة في الوصفين المتضادين اذا علق الحكم على احدهما
اقتضى نفيه عن الآخر عند القائل بدليل الخطاب فهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال انتهى يريد بان مقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف
على نفي انتفائه بانتفاء علته سواء تحقق هناك الضد المفروض او الوصف ولا منع الشك في حصول الوصف المفروض بصح نفيه بالاصل ويبنى على انتفاء
الحكم فيه فتم الخامس انه ذهب بعضهم الى ان مفهوم الوصف على القول به يخالف المنطوق في الكلية والجزئية فاذا قلت كل غنم سائمة فيها الزكوة كان
مفهومه ليس كل غنم معلوفة كل وان قلت بعض السائمة فيها الزكوة كان مفهومه لا شيء من المعلوفة كل ويظهر من بعضهم خلافه في الحيث قال مفهوم
قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره يشرب انه لا شيء يتوجه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية ونهاية كما نرى وكان منه قوله هو
قبل الفيل بلا غاية ولا منتهى غاية وقوله انقطعت عنه وقد يطلق على ما دخلت عليه ادات الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغني خروجه حيث يدخل الغاية
وخروجها مما لا يوكل الحكم كل وقد تقدم في مفهوم الشرط ما يغني عن اطالة الكلام في ذلك قوله والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما
قبلها من جملة المفاهيم مفهوم الغاية وهو ثالث اقسام مفهوم المخالفة الذي يعبر عنه بدليل الخطاب وهو اقوى من الاولين كما يأتي ولابد من تحرير محل
النزاع فيه فنقول ان الغاية قد يطلق ويراد بها فائدة الشيء وثمرته كما يوقع في اوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه ان غايته كذا وقد يطلق ويراد
بها تمام المسافة زمانا او مكانا كما في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها وتوجيهه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية ونهاية كما نرى وكان منه قوله
هو قبل الفيل بلا غاية ولا منتهى غاية وقوله انقطعت عنه الغايات وقد يطلق على ما دخلت عليه ادات الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغني وخروجه بدخول
الغاية وخروجها وقد يطلق على نهاية الشيء بمعنى الجزء الاخير منه الذي ينتهي به ذلك الشيء اليه بنفسه او بحسب محله او زمانه او مكانه فيدخل فيه وان قلنا
بخروج ما بعد الادات كما تقول غاية مرامي منتهى مقصدك كذا وغاية الباب كذا مع احتمالها للمعنى الثاني وقد يطلق على حد الخارج غير المنفصل

بآخره وان قلنا بدخول ما بعد الاداة كما في قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره واكلت السمكة حتى رأسها وقد يتوهم ذلك من قولهم في حد الغاية انها ما ينتهي اليه الشيء والغاية ما ينتهي اليه ... ثم الظاهر ان الغاية في اللفظ والمعنى كما يطلق على الطرف كذلك هو غاية كل غاية ومثل قولك يا غاية
امل الاملين ويا رجاء الراجين ويا غاية الراغبين ومطلب الطالبين ومنى المحبين وما اشبه ذلك يريد بذلك انها نهاية اليه وكان الاول ماخوذ من احد
الاخيرين فان فائدة الشيء وثمرته هي غايته التي ينتهي ذلك الشيء اليها وينقطع عندها فكانها نهايته وحده اما باعتبار دخولها فيه ووقوعها في آخره لانها المقصود
منه فلا يطلب وانها امر زائد على اجزائه خارجة عنه ذلك الشيء فكانها حده الذي يتصل به واما الثاني فيمكن ان يكون اطلاق الغاية عليه من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل لعدم تبادر المجموع من اطلاق الغاية وانما يطلق عليه احيانا لقيام القرينة عليه كما قد يطلق المنتهى على تمام الشيء لا لخصوص جزئه الاخير كما في
منتهى المطلب الكلام وغاية المامول والمرام وفي الدعاء اسالك بمنتهى الرحمة من كتابك اي بجميعه كلها اذ الوصول الى الغاية وصول الى الجميع و
الثالث يرجع الى احد الاخيرين على اختلاف القولين وهل هي مشتركة بينهما لفظا او معنى وحقيقة في احدهما مجاز في الآخر وجوه مبنية على ان الاصل
دخول الغاية في المغيى او خروجها عنه او هي قابلة للمعنيين صالحة لكل من الوجهين حتى يقوم قرينة على احد الخصوصين ومن الوجه ان يقال ان هذا الكلام
ان اريد به تحقيق معنى الغاية كان احرى بالبناء على الاول والتفرع عليه لوضوح ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته الى ان يقوم هناك قرينة او شاهد
على الخروج عنها او هو ظاهر وان رجع الى تحقيق معنى الاداة فيتجه الخلاف المعروف بين النحاة والاصوليين هو ان مدخول الى وما يؤدي مؤداها هل يدخل
في المغيى بها او لا وعلى الثاني فهل فيه دلالة على خروجه عنه او لا يدل على شيء من الامرين الا بقرينة من الخارج هذا الخلاف لا يبتني على تحقيق معنى الغاية ولا
هو مما يتفرع على الخلاف المذكور فيمكن القول بدخول الغاية وخروج ما بعد الاداة فيكون وضعها لانتهاء الغاية بمعنى انقطاعها عندها فلا يكون
ما بعدها غاية و يمكن العكس ايضا فيكون انتهائها بانتهاء مدخولها اذ الغاية هنا بمعنى المسافة فيكون الغاية بالمعنى المذكور خارجة عنها الا ان
الظاهر من كلماتهم والمعروف في اطلاقاتهم ان يكون ما بعد الاداة غاية فيكون قولك صم الى الليل في معنى صم صياما غايته الليل وذلك يقتضي توافقهما في
المدلول وزعم بعضهم ان خروج غاية الشيء ونهايته عنه ضروري وانهما في لفظ الآخر بين المعنيين لا لمكان الاطلاق عليهما وهو كما ترى والذي يقتضيه التحقيق
والنظر الدقيق ان معنى الغاية والآخر والنهاية بحسب اصلها وحقيقتها انما يقع فيما بين الجزئين المذكورين الداخلي والخارجي فليس شيء منهما بحقيقته
غاية الشيء المستمر وآخره ومنتهاه وكذا الحال في المبدأ فانه يقابل المنتهى فحقيقتهما امران موهومان اعتباريان منتزعان من طرفي الشيء الممتد
كالسطح المتوهم بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة فيما بعد الغاية بالمعنى المذكور على القول بخروجه عن المغيى وفيما قبلها على القول بدخوله وحينئذ
يتفسير الامر الاعتباري المذكور بعيد عن فهم العرف لا يترتب عليه كثير فائدة فلا جرم كان المتبادر من لفظ الغاية ونحوها احد الجزئين المتصلين به و
عليه جرى الاستعمالات الشايعة لكونه اقرب المجازات الى الحقيقة يتساوى نسبتهما بنفسها اليه من حيث نفسه الا انه قد يغلب الاستعمال في احدهما فيحمل
المطلق عليه ومنه نشأ الخلاف في الدخول والخروج فليس الاستعمال في شيء منهما بحسب الاصل واقعا على حقيقته كيف وهما مركبان من اجزاء غير متناهية من
البين خروج ما سوى الجزء الاخير من الاول والاول من الثاني عن معناها فكذا الجزءان فاطلاقه عليهما لاتصالهما به وقربهما اليه ولذا لا يطلق على الجزء
البعيد عنه كالنصف الاخير للنهاية والاول في البداية وكلما قرب الى الطرفين كان اقرب الى الصدق بحقيقة المبدأ والمنتهى والاول والآخر نعم قد يتوهم
بعضهم ان اللفظ حقيقة في احدهما لكثرة الاستعمال فيه وشيوعه كما هو الظاهر من لفظي الاول والآخر فيمكن الجمع بين هذا الوجه وكل واحد من الاقوال
والوجوه الآتية فقد يتوهم تصير حقيقة في الجزء الخارج مثلا نظرا الى كثرة الاستعمال فيه خاصة فلا يحمل على الداخل الا بقرينة او فيهما مع تقابلهما
الا انه ينصرف الى الخارج لكون الاستعمال فيه اكثر كما علله جماعة من النحاة بذلك والا فالاصل تساوي نسبة الامرين الى المعنى الاصلي في البداية والنهاية
واما تحديدهما بالعوارض فلا استبعاد في التفصيل الآتي كالتفصيل بين الطرفين او بين المجانسين وغيرهما او بين لفظي حتى والى او بين الاقتران بمن
وعدمه والجزم بالمنع غايته بعد اعتبار تلك الخصوصيات في الوضع وندرة اشتراك اللفظ بين المتقابلين حتى طن امتناعه بعد انا نطق الامر يتبع
الاستعمال يراعى في كل مقام على حسبه ان لم تحدث الحقيقة فتم هذا وربما يسبق الى بعض الاوهام ان الخلاف في مفهوم الغاية انما وقع في نفس الغاية واما
المرافق مثلا ما بعد الغاية فلا خلاف في مخالفته لما قبلها في الحكم قال الفاضل الكاظمي وينبغي ان يفسر الكلام في الآخر بنفسه يقع في قوله الى المرافق آخره وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق وتكون
شارح الشرح في توضيحه ان النزاع لم يقع فيما بعد الغاية اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كما عنونوا به السيد
ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها وربما يرشد الى هذا الكلام ما ذكره
العلامة في غير موضع من كتبه والرازي من التفصيل في محل المسئلة بين صورة انفصال الغاية عن المغيى بمفصل محسوس وغيرها فانه انما يناسب الكلام
في نفس الغاية اما فيما بعدها فلا يعقل الفرق بين الصورتين ولا يخفى عليك ما فيه فان بين المسئلتين بونا بعيدا اذ النزاع في احديهما في دلالة
لفظ الاخرى في المفهوم والخلاف في الاولى انما هو في دلالة الكلام على موافقة الغاية للمغيى في الحكم ودخولها فيه وعدمها وفي الثانية في دلالته على مخالفة
ما بعدها لما قبلها فيه وعدمها بعد القطع بعدم الدلالة على توافقهما في الحكم فنفي الخلاف عن مخالفته لما قبلها في الحكم كما عن بعضهم ممنوع جدا بل
فاسد قطعا لان الخلاف في ذلك بين الخاصة والعامة ظاهر مشهور وينادي به عباراتهم وادلتهم في عباراته المصنف وغيره من الاصوليين كالسيد
والفاضلين والعميدي والامدي والرازي وغيرهم في عنوان المسئلة ويبان ادلة الفريقين صريحة في ذلك نعم ما ذكره من انه لم يقل احد بمشاركة ما
بعدها لما قبلها في الحكم ظاهر ولا ربط له بما هو المقصود من افادة المعنى المفهومي نعم يأتي الخلاف المذكور في نفس الغاية ايضا على القول بخروجها عن
المغيى فيقال ان التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم عن نفس الغاية وما بعدها ام لا واما على القول بدخولها في المغيى فلا بد من تخصيص
الخلاف المذكور بما بعدها كما هو المعروف في عنوان المسئلة وكذا على القول بنفي الدلالة على كلا الامرين والتوقف في ترجيح احد القولين واما الغاية
بالمعنى الذي ذكرناه فالمسح واسطة بين ما قبلها وما بعدها الا باعتبار فلا يقع فيها الكلام ولفظ الغاية في كلام المصنف يحتمل المعنى المذكور ليشتمل محل

الامرين

الامرين المذكورين ويحتمل ارادة ما بعد الادات فيكون ساكتا عن حكمه سهفسره وقد يحمل على نفس الادات ليختص بدخولها بناء على احتمال الفصل ومن بنعته في المسئلة وموضع ما عرفت من محل المسئلة بعيد عن معنى الغاية اذ لم يظهر استعمالها في الادات بنفسها ولم يثبت شيء من معانيها فلا تغفل وما في المسئلتان في مدخول من وما قبله ايضا من قال بثبوت مفهوم الغاية ينبغي ان يقول بمثله في البداية والثاني يلزمه القول بنفي الدلالة هنا ايضا والجواب ادلة الفريقين في كل من المقامين على مثال الاخر وكذلك من قال بدخول ما بعد الى في المغيى بها ينبغي ان يقول بدخول ما بعد من ايضا اذ الحكم فيه ان لم يكن اظهر فليس باخفى منه ولا قبل وقد يتوهم من كلام بعض الائمة لحضاص الخلاف بالاول وقد نفى الخلاف عن خروج الثاني وهو وهم نعم لا يلزم العكس لامكان القول بالتفصيل بينهما في ذلك كما بان لك نعم ثم الظاهر انه لا فرق في محل المسئلة بين ادوات الابتداء والانتهاء كمن والى وحتى وغيرها وهل يأتي الكلام في لفظ الاول والاخر والبداية والنهاية والابتداء والانتهاء وامثالها يحتمل ذلك اذ الادوات المذكورة مفيدة لتلك المعاني ولا فرق بين الدال والمدلول في افادة المعنى المفهوم وقد ان دلالتها على انتفاء المحدود بها سابقا ولاحقا ظاهر واما الادوات فيمكن ارجاع الخلاف فيها في تعيين الامر المحدود انه الحكم او الموضوع والكلي او الفرد لبعد الخلاف في اناطتها لتلك المعاني ولا في استلزام تلك المعاني للانتفاء المذكور فتدبر واما المسئلة الاخرى فيمكن اختصاصها بمن والى اما كلمة حتى فان كانت عاطفة فلا اشكال في دخول ما بعدها في الحكم لانها بمنزلة الواو واما الخافضة فيظهر من بعضهم نفي الخلاف ايضا في دخول ما بعدها فيما قبلها حكى ذلك عن الشيخ شهاب الدين القرافي وانكره ابن هشام قائلا ان الخلاف في ذلك مشهور واما الاتفاق في العاطفة لكن المستفاد من كلام جماعة منهم الجزم بالدخول فانهم ذكروا ان من حقها ان يدخل ما بعدها في الحكم نص على ذلك الزمخشري في المفصل وشارحه وابن هشام وابن الحاجب وجوز ابن مالك الدخول وعدمه سواء كان مدخولها جزءا او ملاقيا لاخر جزء قال بعض الائمة ومذهب مالك غريب لكن الدخول اكثر واغلب قال والاظهر دخول ما بعد حتى في حكم ما قبلها بخلاف الى وعن جماعة منهم الشيخ عبد القاهر والرماني والامدي وغيرهم ان الجزء داخل في الكل كما في العاطفة والملاقي غير داخل والاظهر الاول وكذا الحال في الابتدائية نعم لا شك في استفادة الخروج من امثال قوله تعالى حتى يطهرن وحتى تعطوا الجزية وحتى تنكح زوجا غيره وحتى تفيء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى وحتى ابلغ مجمع البحرين وحتى يلج الجمل وحتى مطلع الفجر الى غير ذلك فلا تغفل وجملة القول في المسئلة ان المحكي عن الاكثر في كلام جماعة منهم خروج حكم الابتداء والانتهاء المحدد بهما وعزاه التفتازاني في الثاني الى اكثر النحويين حتى قال ان القول بالدخول مطلقا شاذ لا يعرف قائله ونسبه الشهيد الثاني الى اكثر المحققين في المقاصد العلية وقال بعض الائمة ان الاكثر على دخول حد الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت اشتريت هذا الموضع الى هذا الموضع فالموضعان داخلان ثم ذكر بعد الاقوال ان المذهب هو الاول وعلله في المغني ايضا بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول وقيل بدخولهما مطلقا ما حكاه جماعة وربما يقال بدخول الاول دون الثاني وفصل غير واحد منهم بين المجانس وغيره فان كانا من جنس المغيى حكم بدخولهما فيه كما صرح به الشهيد في الذكرى حيث قال بدخول الحد المجانس في الابتداء مثل بعت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وعزاه جماعة في الثاني الى المبرد وحكاه ابن هشام وبعض الائمة قولا وفصل اخرون بين ما اذا كان احدهما منفصلا عن المغيى بمفصل محسوس فيخرج عن الحكم وما اذا لم يكن كذلك فيدخل قاله السيوطي في النفع منهما معا وبه صرح الشهيد الثاني في الانتهاء وعليه يحمل كلام العلامة في غير موضع من كتبه والرازي كما يأتي انشاء الله نعم وانت خبير بان اختلاف الجنس يلازم الانفصال اذ لا يطلب فيه وانه فاصل لخروجه فيظهر الفرق بين التفصيلين في المجانس لامكان الفاصل المحسوس فيه وقد يعقل اختلاف الجنس في غير المحسوس فيظهر الفرق فيه ايضا ويكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه لا يخفى بعده فان تقييد الفاصل بالمحسوس انما يراد به فيما يكون المغيى محسوسا ففي مثل الملكات النفسانية وغيرها انما يتحقق الفصل باختلاف الجنس وقد يكون الغاية من الازمنة والامكنة او الاحوال المفارقة وليس بذلك من اختلاف الجنس بل قد يكون من المجانس حيث يعقل مثلها في المغيى ايضا ومنهم من جمع بين التفصيلين فاكتفى في الدخول باحد الوصفين كما يظهر من الذكرى حيث علل الحكم بدخول المرفق في الغسل بكل من الوجهين وحكي في التمهيد قولا بدخول الغاية الا ان تقترن بمن وبعد لك من هذا التشريح الى هذا فلا يدخل الغاية ح ويوقف اخرون بين الدخول والخروج فلا يحمل اللفظ على احدهما الا بدليل من خارج ويتصور ذلك على وجوه احدها التردد بين القولين او الاقوال عند الجزم بصحة احدهما او فساده فيتوقف في تعيين المعنى الموضوع له او المعنى المراد من اللفظ الثاني الجزم باشتراك اللفظ بين المعنيين فيكون التردد في الثاني دون الاول فيتوقف حمله على احدهما على القرينة المعينة الثالث الجزم بعدم الدلالة على شيء منهما وصلاحيته لكل منهما الى ان يقوم دليل على احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك بين الامرين هذا هو الذي من كلام جماعة منهم صاحب الكتاب حيث قال ان الى للغاية واما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل الى ان قال وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين وبه قال في مشرق الشمسين وغاية المأمول وغيرهما وليس ذلك من باب الاشتراك بين المتنافيين حتى يتأتى فيجوازه نظرا الى انتفاء الفائدة في وضعه على الاشتراك اللفظي وفقدان القدر الجامع بين الوجود والعدم على العقود وانما يكون اللفظ على الوجه المذكور موضوعا للقدر المشترك بين طرفي المغيى وحدية الخارجين المتصلين بهما بمعنى عدم كونه بحسب الوضع اللغوي مانعا في الارادة شيء من الامرين بل يجتمع مع ارادة كل منهما وان كانت الخصوصية موقوفة على قيام قرينة عليها الا انه يكفي في قرينة الخروج عدم قيام قرينة على ارادة الدخول لصدق الغاية على اقرب الامرين ولانه المتيقن من ارادة المتكلم فيرجع القول المذكور الى القول الاول الا ان الفرق بينهما يظهر في اثبات المفهوم في نفس الغاية وعدمه فعلى الاول يلحق الغاية بما بعدها ويحكم بمخالفتها في الحكم لما قبلها مثلها الحال في حد الابتداء فيلحق بما قبله بخلاف الوجه المذكور لجواز مشاركة الحدين للمحدود في الحكم وانما لا يحكم فيهما للزوم الاقتصار في القدر الداخل على المتيقن فيرجع في نفس الحدين الى مقتضى الاصل فان اقتضى مشاركتهما للمحدود او لما قبله او بعده حكم باحدهما والا لزم نفي الحكمين عنهما وان كان مخالفهما مع الجانبين في الحكم الواقعي مستبعدا الا ان العلم الاجمالي باحد الحكمين فلا يمنع من نفيهما جميعا بالاصل وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات هذا اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على اثبات الحكم المفروض في نفس الحدين او نفيه عنهما والا تعين الاخذ به على كل من الوجوه الثلثة غاية الامر الجزم بعد المعارض على الاخير بخلاف الاولين لاحتمال معارضة الاطلاق او

الحدين الا ان الاحتمال لا يجدي في ذلك شيئا اذ لا يجوز دفع اليد عن الدليل الشرعي بمجرد الاحتمال وهنا احتمال رابع مبني على ما ذكرناه من كون حقيقة
الغاية امرا اعتباريا وانما شاع استعمالها واستعمال اداتها فيما يقرب منه من احد الطرفين فالتوقف في تعيين احد المجازين كما ان ساير الاقوال ح مبنية
على ترجيح احدهما بالشهرة والاستعمال وقد ظهر مما ذكر ان القول بالخروج مط او في بعض الصور ايض يتصور على وجهين احدهما القول بدلالة اللفظ وكثرة
على خروج الغاية عن المغيى كما بعدها وينبغي ان يكون الدلالة ح فانه باداة الغاية فيكون موضوعة لانقطاع الحكم دونها او دالة عليه بغير الوضع
ومثله الحال في حد الابتداء والاخر القول بعدم الدلالة على الدخول فلا يمكن الحكم بدخول الحدين نظرا الى انتفاء الشاهد عليه فيبنى على خروجهما من
باب الاقتصار على القدر المتيقن وكلام اكثر القائلين بالخروج لا يابى عن ارادة هذا المعنى فيمكن الجمع بينه وبين القول بالوقف بالمعنى الاخير كما عرفت بل
قد يوجد في كلماتهم ما يشهد بذلك والقول بالتفصيل ايض باقسامه يتصور على وجهين احدهما القول باختلاف المقامات فيكون الدلالة على كلا
الوجهين مستندة الى الوضع والاخر القول بكون الخصوصية في احدى الصورتين قرينة على احد الامرين مع اتحاد الوضع اللغوي فيهما وهو الظاهر لبعد
الاختلاف في الوضع اللغوي على الوجه المذكور مع مخالفته للاصل والقول بالوقف ايض يتصور على وجهين احدهما الجزم بالدلالة على احد الامرين من
الدخول والخروج والتوقف في التعيين استبعادا للسكوت عن حكم الحدين مع بيان حكم الطرفين منطوقا ومفهوما فينبغي اندراجه في احد المدلولين والاخر
التردد بين الدلالة وعدمها ايضا ثم ان الدلالة على احد الوجوه المذكورة يمكن ان تكون وضعية فيكون مستندة الى وضع الادات لما يفيد ذلك او لوضع
انه لا ما يفيد لوضع مدخولها في الدلالة على ذلك ويمكن ان يكون مبنية على دعوى انصراف اللفظ الى احد المعنيين وظهوره فيه من غير ان يكون مستندة
الى نفس الوضع اللغوي هذا وفي المسألة احتمال اخر وهو التفصيل بين الجزء والكل فيقال بالدلالة على دخول البعض دون الكل حيث يكون احد الحدين
مركبا قابلا للتجزية والانفصال ولا يخفى ان القول بدخول البعض يتوجه في مقامين احدهما فيما اذا توقف العلم باستيعاب ما بين الحدين على ادخال البعض
من باب المقدمة كالسعي فيما بين الصفا والمروة فيرجع الى القول بالخروج لوضوح ان المقدمة خارجة عن ذي المقدمة والاخر فيما اذا كان مدخول الحرف
مشتركا بين الكل والبعض فيصدق بادخال البعض فيرجع الى القول بالدخول حجة القول بالخروج مط وجوه منها انه المتبادر من اطلاق اللفظ حيث لا يكون
هناك قرينة على احد الامرين ويصح سلبه عن المعنى الاخر فانا لسنا في الكوفة لسير الى الكوفة قطعا وكذا الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا نعم يشهد
به صدق الامتثال للامر المحدد مع الاقتصار على ما بين الحدين وفيه ان صدق الامتثال يمكن ان يكون من جهة كونه القدر المتيقن من الخطاب لا من جهة دلالته
على خصوص ما يفيد الخروج ومنها ان ذلك مختار اكثر النحاة والاصوليين فان حكاية الشهرة عليه مستفيضة في كلمات الفريقين ولا ريب انه يفيد الظن
بالوضع او المراد من اللفظ سيما مع شذوذ القول بالدخول كما نص عليه بعضهم وفيه ما عرفت من ان كلمات القوم لا تابى عن ارادة الاقتصار على المتيقن في الحكم
فلا تدل على ارادة خصوص المعنى المذكور ومنها انه الاكثر في استعمالاتها الواقعة في كلمات العرب ولو مع القرينة كما نص عليه نجم الائمة وابن هشام وغيرهما فيجب
الحمل عليه عند التردد اذ الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه ان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يدل على الحقيقة ما لم يتبادر المعنى من نفس اللفظ
الا ترى ان الاستعمالات المجازية في كلام العرب اكثر من الحقايق حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات وذلك لان المجازات ابلغ من الحقايق والعرب انما تقصد
البليغ في تعبيراتهم ويرد عليه اولا ان المقصود من الاحتجاج بكثرة الاستعمال تشخيص المراد من اللفظ ولا ريب في حصول الظن به من ذلك سواء كان ذلك مستندا
الى الوضع او غيره وانما المقصود من اثبات الوضع ايض تشخيص المراد نعم ان ثبت كونه مجازا في ذلك كان الاصل عدمه واما مع خروج الخصوصية عن
الوضع وغلبة وقوع الاستعمال في المقام المخصوص فيحصل الظن بارادته ولا يلزم التجوز وثانيا ان الغالب وان كان هو الاستعمال المجازي المبني على ملاحظة
العلاقة لكن ذلك حيث يتعين المعنى الحقيقي واما مع الشك فيه والعلم بغلبة الاستعمال في المعنى المخصوص دون وقوعه في غيره فيمكن الاستناد اليه في كونه
حقيقة في ذلك اذ الظاهر عدم ملاحظة العلاقة في تلك الاستعمالات الشايعة وعدم ابتنائها على القرينة فتامل وانت خبير بان الوجه المذكور وان تم
فلا يدل على وضع الادات لخصوص المعنى المذكور حتى يكون مجازا في غيره فيمكن وضعه لما يعم الامرين فلا تغفل ومنها ان الغاية انما يطلق على نهاية
الشيء المنتهي اليها فيكون خارجة عن المغيى وكذا كل ما يدل عليها قال البلاغيون ان الذي يطلق على كلا الامرين هو لفظ الاخر فانه كما يطلق على الطرف الخارج
عن الشيء كذا يطلق على الذي ينقطع الكل عنده كما يقال اول الانبياء ادم واخرهم محمد صلى الله عليه وآله واما لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فظاهر انها تستعمل
فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجا عنه ضروري واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما
قبلها فهي بمعنى مع ليست للغاية وكان خارجا عما نحن فيه وربما يؤيد ذلك ان المرافق حيث كانت عند الاصحاب داخلة في المغسول جعلوا لفظة الى في الاية
بمعنى مع كما ورد النص في ذلك وذكره جماعة من مفسري الاصحاب وفيه ان دعوى الضرورة على خروج نهاية الشيء عنه ممنوعة جدا بل الظاهر عدم الفرق بين معنى الاخر
والنهاية لاطلاقهما على كلا الامرين ثم انه لا يلزم في موارد ظهور الدخول ان يجعل الى بمعنى مع لندرة استعمالها فيه ولذا نقل نجم الائمة وغيره الخلاف المذكور
في الى التي للغاية ثم ذكر مجيئه بمعنى مع ومثله بقوله تعالى الى اموالكم وقوله الى المرافق ثم جعل التحقيق عدم كونها بمعنى مع لانها اي تضيفوها الى اموالكم و
مضافة الى المرافق وعلى ما ذكرنا فلا حاجة في الاخيرة الى التكلف المذكور لثبوت استعمالها بمعنى الغاية في كلا المقامين نعم يحتمل الامران في الاول لعدم
وروده في انتهاء الغاية ومنها ان الاصل عدم الدخول لدوران الامر فيه بين الزائد والناقص ومن المعلوم انه مع دوران الحادث بين الاقل والاكثر يتعين
الاقتصار على القدر المتيقن وفيه انه ان اريد بذلك الاصل العملي في الشبهة الحكمية يتوقف التمسك به على كون المعنى مخالفا للاصل فلا يطرد مع انه لا
يؤثر في اثبات الوضع ولا في دلالة اللفظ وان اريد ان الاصل عدم دخوله في مدلول اللفظ او عدم تعلق غرض الواضع به او عدم تعلق ارادة المتكلم
بما ادخله ففيه ان الدلالة على الدخول مخالفة للاصل كذا الدلالة على الخروج مع تردد الامر بينهما لا يجال الا بثبات احدهما بالاصل والمدعى انما هو الدلالة
على الخروج ليترتب عليه الحكم بمخالفة الغاية للمغيى في الحكم كما بعدها بمقتضى الدليل الاجتهادي فكيف يتمسك فيه بالاصل العملي اذ من البين عدم جواز

يتعين الحادث

نعيين الحادث بالاصل سيّما مع انّ مقتضى التمثيل بل الاصل خروج كلّ من الامرين عن مراد المتكلّم وعدم دلالة اللّفظ على شيء منهما فتعيّن الرجوع الى الاصل العملي في نفس الحكم كما ذكر فلا يبطل بالمدّعى الّا انا حملنا كلام القائل بالخروج على الوجه المذكور ومنها حسن الاستفهام عن حكم الغاية فيدلّ على خروجها عن المعنى اذ مع فرض الدخول لا يحسن الاستفهام عنه وفيه انّه كما يدلّ على عدم الدخول كذا يدلّ على عدم الخروج ايضا فلو تمّ ذلك لدلّ على نفي كلّ من الامرين وهو خلاف المقصود الّا على الاحتمال المذكور ومع تقديمه بها المثبتة ومن البيّن حسن الاستفهام المفيد للعلم او لتقوية الظنّ معها ومنها تحقّق الاستعمال في كلّ من الامرين وصحة الاطلاق اللفظ على كلّ الوجهين فيدلّ على كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة لمخالفة كلّ من المجاز والاشتراك للاصل ومن البيّن انّ القدر المشترك بين الدخول والخروج انّما يتحقّق مع خروجه عن المدلول وفيه اوّلا انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة كما تقرّر في محلّه وثانيا انّ التجوّز لازم على كلّ من الاقوال اللزوم على الوجه المذكور ايضا عند استعمال اللفظ في كلّ من الخصوصيّتين وثالثا انّه لا يوافق المدّعى اذ المقصود هو الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج ليترتّب عليه الحكم بمخالفة الغاية لما قبلها فلا يعقل اثباته بالاصل المذكور ولمنع ما ذكر انّ الوجه المذكور بالدلالة على وضعها للاعمّ وخروج كلّ من الخصوصيّتين مع انتفاء القرينة عن مدلول اللفظ وحجّة القول بالدخول انّ الغاية بمعنى الجزء الاوّل والغاية بمعنى الجزء الاخير ومن البيّن انّ اوّل الشيء وآخره متقابلان داخلان في ذلك الشيء فارادة الخروج خروج عن مدلول اللفظ المذكور من الاطلاق ذلك كما في قولك قرأت الكتاب من اوّله الى آخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وفيه المنع من كون الغاية بالمعنى المذكور والمنع من كون اداتها موضوعة لذلك بل كانت عادة للمدّعى ومصادرة على المطلوب والمنع من استناد فهم الدخول الى الاطلاق بل الى القرينة كلفظ الاوّل والآخر والطرف في المثالين وحجّة التفصيل بين الطرفين انّه المتبادر من نفس اللفظ عند عدم القرينة كما في قولك قرأت القرآن من سورة كذا الى سورة كذا والكتاب من فصل كذا ويشهد به جواز الحكم بمقتضى في العقود والايقاعات المتعلّقة بالغايات المحدودة كما لو آجر نفسا او دارا من السبت الى الجمعة او متعة نفسها من اوّل الشهر الى الحادي عشر مثلا او نذر الصوم مثلا من اوّل الشهر الى الشهر المقبل او من الصيف الى الشتاء او شرط لنفسه الخيار من شهر كذا الى شهر كذا او شرط في المكاتبة اداء المال الى الشهر الفلاني او قيد المزارعة والمساقاة والقرض والحبس والمضاربة والشركة وغيرها الى يوم معلوم او قال المولى لعبده افعل كذا يوما من كذا الى يوم كذا الى غير ذلك من الامثلة فانّ المستفاد منها دخول الاوّل وخروج الآخر مع وضوح انتفاء القرائن في تلك الموارد لتساوي نسبة الدخول والخروج فيها الى حال المتكلّم فيكون التبادر المذكور ناشئا من جانب اللفظ فيدلّ على الحقيقة وايضا فلا شكّ في انّ من للابتداء والى للانتهاء ولا معنى للابتداء بالشيء الّا دخوله ولا للانتهاء عند الشيء الّا خروجه ويضعّف بعدم الفرق بين الطرفين المتقابلين ومن المعلوم انّ مفهومي الابتداء والانتهاء امران متضادّان ومتعلّقهما متقابلان وانّهما في طرفي الغاية وحدتهما فلا وجه لدخول احدهما وخروج الآخر مع انا لم نقف على مصرّح بذلك الامر نادر من المتأخّرين بل ربما يوهم كلام بعض الائمّة اختصاص الخلاف بالآخر حيث نقل عن الاكثر على عدم دخول حدّ الابتداء والانتهاء في المحدود وقال بعضهم ما بعد الى ظاهر في الخروج الى آخر كلامه ويمكن الجواب عن الوجه الاوّل اوّلا انّ الامثلة مختلفة في ذلك كما انّ المفهوم من الامثلة المذكورة ما ذكر كذا المفهوم من امثلة اخرى هو الخروج مطلقا كما في الامر بالسعي من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا وبعتك او وهبتك الارض من قرية كذا الى قرية كذا ومن اخرى هو الدخول كلّا كما في نحو قرأته من اوّله الى آخره وغسلته من قرنه الى قدمه وسرت من الكوفة الى البصرة الى غير ذلك واذا كانت الامثلة مختلفة في المعنى المفهوم منها لم يمكن الاحتجاج بشيء منها ويمكن ان يقال انّ القرائن في الامثلة المذكورة قائمة على ارادة ما ذكر ظاهرة في ذلك بخلاف الاولى لما عرفته من تساوي نسبتي الدخول والخروج الى ما هو عليه من الحال فظاهر المقال فانّ من امر عبده بالفعل المعيّن من يوم كذا الى كذا صحّ امتثاله مع خروج الثاني دون الاوّل وكذا الحال في الاجارة المثلة في العقود والشروط والنذور والايمان والعهود وغيرها وللمنع من ذلك مجال لامكان الاستناد الى بعض القرائن في اكثرها والاقلّ من جريان العادة على التعبير بذلك عن المعنى المذكور فيكون العادة هي القرينة واما ما لا يقترن بشيء من القرائن فيمكن المنع من استفادة معنى المذكور منه وثانيا انّ صدق تلك الالفاظ مع خروج الغاية يمكن ان يكون مبنيّا على صلاحيّة اللفظ لكلّ من الامرين وصدق الامتثال على كلّ من الوجهين فيقتصر على المتيقّن استنادا الى الاصل ويمكن ان يقال انّ ذلك ايضا احد وجهي التفصيل المذكور فيكون الخروج مبنيّا على الاصل والدخول مستندا الى دلالة اللفظ وعن الوجه الثاني انّ دلالة الابتداء بالشيء على دخوله والانتهاء عنده على خروجه مستند الى حرف الجرّ والظرف يتعلّقهما بمعنى الابتداء والانتهاء ونحن نمنع وضع الاداة للمعنى المذكور ويمكن التعبير عن معناها بعكس المذكور فيقال يكون من للابتداء عند الشيء والى للانتهاء بالشيء فلا يمكن ذكره حجّة التفصيل بين المجانس وغيره وجود المفصّل وعدمه لزوم الحكم على القول بالخروج مع انتفاء المميّز وتوقّف الاستيعاب والامتثال على الدخول في غيره مضافا الى فهم العرف في المقامين والاوّل والاخير ممنوعان والثاني مع كونه خلاف المدّعى انّما يقتضي بدخول جزء من الطرفين لو في غير المجانس كما في قولك صم الى الليل وقد يقتضي المقدّمة عكس المطلوب فضلا عن عدم الدخول كما لو كان حكم الخارج عما بين الحدّين مخالفا للاصل على انّه لا ينبغي ذلك المقدّمة كما لو قطع البدن من نفس المرفق فينتفي المقدّمة بخلاف فرض الدخول بالاصالة لبقاء محلّ الفرض فيه وحجّة التوقّف بالمعنى الاوّل تعارض الادلّة الجانبين او ضعفها بما عرفت وبالمعنى الثاني وقوع الاستعمال في كلّ من الامرين فيدلّ على كونه حقيقة في كلّ منهما بناء على صحّة التمسّك بالاستعمال على الوضع واما بالمعنى الثالث فيظهر وجهه مما ذكرناه من الانتصار على المتيقّن في الحكم باحد الامرين عند مخالفته للاصل وحسن الاستفهام وغير ذلك مما عرفت واما بالمعنى الرابع فيظهر وجهه من الرجوع الى التبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما من امارات الحقيقة والمجاز فاذا انعقد المعنى الحقيقي كما في اكثر الموارد لزم التوقّف عن الحكم بالدخول فالاصل عدمه الّا مع القرينة ومنها اختلاف الجنس ووجود المفصل فيحكم بالخروج وجريان العادة في حدّ الابتداء فيحكم بالدخول وقد تقدّم انّ ذلك هو القدر المتيقّن من قول الاكثر بالخروج هو الاقوى وهذا تمام الكلام في نفس الغاية وما يقابلها من البداية واما ما خرج عن الحدّ فهو موضوع الخلاف في مفهوم الغاية ومحصّله انّ التقييد بها هل يدلّ على انّ الخارج عن محلّ النطق مخالف له في الحكم بحيث يكون الكلام دالّا على امرين

ايجابي سلبي فان كان الحكم المنطوق به ايجابا كان المفهوم سلبا وبالعكس او انه لا يدل الا على الاول فهو بالنسبة الى غيره كالساكت من غير ان يدل فيه على اثبات

او نفي ولا فرق فيما تبين لنا للقول بدخول الغاية في المغيى وخروجها عنه الا انه على الاول يخرج نفس الغاية عن محل المسئلة وعلى الثاني يندرج فيه ففي تلك المسئلة

بحقيق لبعض الموضوع في هذه المسئلة ولا فرق في محل المسئلة بين الاخبار والانشاء كما في سائر المفاهيم فمحل الكلام في الجزاء الاخبار بحصول شيء الى غاية

معينة هل يدل على الاخبار بانتفائه فيما بعدها اولا ومنه الاخبار المشتملة على الاحكام الشرعية وغيره في الانشاء كالامر والنهي ان الطلب المقيد بالغاية كما

ينتهي انتهاء ينتفي عندها فهل يدل على نفي مطلوبية ما بعدها في كونه يبدل اخبتها على النفي اولا فالكلام هنا في الدلالة على انتفاء نوع ذلك الطلب فيما

بعد الغاية على حسب ما عرفت توضيح القول فيه في مفهوم الشرط واما انتفاء ذلك الطلب المخصوص فذلك امر معلوم لا يختلف الحال فيه بين اثبات

المفهوم او نفيه ولا يبتني النزاع فيه والتشاجر عليه كما في سائر القيود الواقعة في الخطاب اما تعلق خطاب اخر بحكم اخر مماثل للحكم الاول فيما بعد الغاية

بسبب اخر ينظر من جماعة دعوى خروجه عن مقتضى المفهوم المذكور وبجوزه على كلا القولين الا انه مدفوع بالاصل ولذلك نص بعضهم على انه لا مانع

من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق اجماعا والمقصود نفي المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي من غير لزوم تجوز ولا نسخ وذلك

لان الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول واستجنوه ان المنكر للمفهوم يقول بما يذكره

محقق بما بعد الغاية مثل الحكم الاول لكان حكما اخر غير الاول لا يتجاوز عن حده موديه بالضرورة فيكون الثاني مماثلا للاول بعد انقطاعه فلا يكون في

الغاية دلالة على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها كما يدعيه القائل بثبوت المفهوم وانما يدل على انتهاء نفس الحكم الاول عندها وهو امر بديهي لا ينكره احد

من العرب فليس ههنا فرق بين القول بانقطاع الحكم الاول وانتفائه فيما بعد الغاية والقول بمخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الاول مسلم بين الكل

فيكون النزاع في الثاني كما هو ظاهر من ملاحظة تعبير المصنف وغيره عن محل المسئلة بذلك فدعوى انه لبس المقصود من القول بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها انتفاء

المماثل واثبات الحكم في الجنس وانه ظاهر التعبير بل المقصود ان التقييد بالغاية يدل على عدم بقاء الحكم الاول فيما بعدها بحسب الواقع وانقطاعه في نفس

الامر والثاني يقول بعدم الدلالة على ذلك فيمكن ان يكون الحكم مستمرا في الواقع والطلب باقيا في نفس الامر الا انه لم يتعرض لبيانه في ذلك الخطاب توضيحه ان

الحكم السابق له اعتبارات ثلثة احدها اعتباره على ما هو عليه مقيدا بغايته وهو مما لا يعقل بقاؤه فيما بعدها ونحوه الحال في سائر القيود الواقعة في

الكلام او صفا كانت او الفاظا او غيرها لان انتفاء الحكم المقيد بها في غير موردها ضروري والثاني اعتباره مع قطع النظر عن تخصيصه بتلك الغاية وهو

بهذا الاعتبار مما يمكن بقاؤه وزواله فالتقييد بها على القول بالمفهوم يدل على زواله وانتفائه فيما بعدها وهو المراد من اثبات المخالفة لتحققها بذلك لو

فرض ثبوت حكم اخر بعدها من جنس ذلك الحكم لم يكن ذلك منافيا للقول بالمفهوم كما في قوله تعم ولا تقربوهن حتى يطهرن فمفاده انتفاء ذلك الحكم بعد الطهر فلو

ثبت مثله من جهة الاحرام او الظهار او الايلاء او الرضاع او المصاهرة او غيرها من اسباب التحريم لم يكن ذلك منافيا لانتفاء الحكم المذكور وعلى القول الاخر لا يدل

على ذلك بل هو ينفي ولا اثبات مثل الحال في الشروط والاوصاف فمفهومها انتفاء ذلك الحكم في غير موردها وان ثبت فيها ما يماثلها بقيام اسباب اخر مقامها

الا ان ذلك مدفوع بالاصل والثالث اعتباره من حيث نوعه وجنسه ولا دلالة في شيء من المفاهيم على نفيه بهذا الاعتبار بمعنى الحكم بانتفاء مجانسه او مماثله

الا حيث يكون هناك شيء يدل على انحصار السبب او الحكم في المذكور وذلك لان القيد المذكور في الكلام لا يتعلق الا بعين الحكم المذكور فمجرد المجانسة لا

يقتضي باندراج الحكم الاخر حتى يقتضي التقييد بانتفائه فان قلت ان الحكم الاول اذا ثبت فيما بعد الغاية فانما يثبت بخطاب اخر ولا ريب ان الثابت به غير الثابت

بالاول وانما يماثله فيرجع الى الاعتبار الثالث قلت ان المماثلة هناك انما هي في طريق الثبوت والاثبات واما الثابت فقد يكون عين الاول وقد يكون غيره

ثم المماثلة والاتحاد قد يكونان بحسب الحقيقة وقد يكونان بحسب فهم العرف والمدار في المقام عليه لبناء الامر في مطلق الدلالة اللفظية على ذلك فنقول ان المغيى بالغاية

المفروضة قد يكون نفيا للشيء وقد يكون اثباتا له فان كان الاول دل التقييد بالغاية على القول بالمفهوم على ثبوت ذلك الشيء فيما بعدها والا لاستمر

النفي السابق بعينه وهو خلاف مدلول الغاية وان كان الثاني فاما ان يكون من الامور الخارجية او من الاحكام الوضعية والطلبية وعلى التقادير فهي

المقيدة على هذا القول دالة على زوالها وانتفائها فيما بعد الغاية وان وجد ما يماثلها وذلك لان المماثل امر حادث لا يوجد الا بسبب جديد فيغاير

الامر الحاصل بالسبب الاول فكلما كان ثبوته فيما بعد الغاية على تقديره مستندا الى علة حصوله فيما قبلها لولا المانع كان عين الاول وان اختلفا في

طريق الاثبات فالغاية اذن ما تغير من دوامه وتعين لاستمراره فالتقييد بها عند المثبت يدل على ارتفاعه عند الثاني انما يفيد انتفاء المتكلم عن بيانه

مع سكوته عن افادة غيره لعدم تعلق الغرض به او لخصوص مانع منه او لقصده استفادة بقائه من دليل اخر من استصحاب او غيره واذا كان البقاء

على تقديره مستندا الى علة اخرى غير علة الثبوت كان الثاني مغايرا للاول على الحقيقة مماثلا له في النوع فان رجع الى الاتحاد العرفي كان كالاول

في الدلالة على النفي اذ المدار فيها على فهم العرف والا لم يكن في التقييد دلالة على انتفاء المماثل بغير ضميمة الاصل كوجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو

ووجوبه بالردة وكذا غير ذلك من الامور المستندة الى اسباب جديدة المغايرة في العرف للامر الثابت في الاول هذا ولا يذهب عليك ان دلالة التقييد

بالغاية على المفهوم عند القائل به انما يتبع المنطوق فان كان حكم المغيى شيئا مخصوصا من الطلب مبنيا على خصوص ما ذكر من السبب كما في المثال الذي

المذكور دل على انتفائه فيما بعدها دون نوع الطلب فان قضية ما يفيده مفهوم المخالفة انتفاء الحكم المنطوق به فاذا كان ذلك حكما مخصوصا او امرا

مقيدا دل على انتفاء ذلك الحكم الخاص والامر المقيد بجميع قيوده خصوصيته فلا يدل على انتفاء الحكم الاعم والامر المطلق وان كان الحكم المفروض جنس

الطلب دل المفهوم على انتفائه فيفيد عدم مطلوبية الفعل فيما بعد الغاية مطلقا فيتنافى ذلك بظاهره ما يدل على مطلوبيته بخطاب اخر ولو بسبب اخر فيتعارض

الخطابان غير ان الثاني في نفسه اقوى من دلالة المفهوم فيصلح قرينة على ارادة خلاف ظاهر الاول بالقدر الثابت من الخطاب الاخر وقد يبنى المسئلة

على كون الموضوع له في صيغة الامر والنهي وغيرهما عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها خاصا فكان مدلول الهيئة امرا كليا يتشخص بفعل

المأمور

المماثل في الموضوع

الماموربه يكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن مورد التكليف فكذلك مدلول الطلب فيما نحن فيه هو الايجاب المطلق للمادة المفروضة وخصوصياتها الشخصية خارجة عن الموضوع له كما عزي القول به الى المتقدمين او ان الموضوع له فيها خصوص جزئيات النسب الواقعية بتلك الالفاظ الخاصة كما نسب الى المتاخرين فعلى الاول يكون مدلول الصيغة مطلق الايجاب او التحريم مثلا فاذا كان الحكم المعلق مطلق ايجاب تلك المادة دل على انتفائه فيما بعد الغاية فينتفي مطلق الوجوب وعلى الثاني يكون المعلق خصوص ذلك الايجاب الخاص الحاصل بالخطاب المخصوص فيلزم انتفاء ذلك الايجاب الخاص فيما بعد الغاية دون انتفاء مطلق الايجاب وقد تقدم في محله ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وفيه تدفع الاشكال المذكور كما تقدم بيانه في مفهوم الشرط فتدبر ثم ان طلب الفعل المقيد بالغاية يتصور على وجهين احدهما ان يتعلق الطلب بمجموع الاجزاء التي يتركب المطلوب منها على وجه يكون للهيئة التركيبية مدخلية فيه بحيث ينتفي المطلوب بانتفاء شيء منها كما في قولك صم الى الليل فان الصوم عبادة مركبة من اجزائه لا يتحقق الا باجتماعها والاخر ان يكون كل جزء من اجزائه مطلوبا الى ان ينتهي الى الغاية من غير ان يكون لاجتماع الاجزاء مدخلية في مطلوبيته وينبغي ان يكون القسم الاول خارجا عن محل الكلام اذ الدلالة فيه ثابتة على القولين اذ مع فرض استمرار المطلوب الى ما بعد الغاية يكون الطلب المفروض متعلقا بجزء المامور به ولا شك في خروجه عن الظاهر وان لم نقل بمفهوم الغاية لظهور الامر في الوجوب النفسي ومن المعلوم ان الجزء ليس مطلوبا بنفسه وانما هو مقدمة لحصول المطلوب فاستعمال الامر فيه خروج عن الظاهر او مجاز لا يصار اليه الا بقرينة فظهر ان ما اشتهر بينهم من تمثيل محل المسألة بالمثال المذكور ليس على ما ينبغي وايضا فقد يقال الليل اسم لمجموع ما بين الغروب الى الطلوع فقد وقع فيه غاية للصوم مع عدم كونه بمجموعه غاية للنهار او الصوم والا كان ما بعد الغاية هو اليوم الثاني وليس مرادا وانما الغاية جزؤه الاول منه الا انا قلنا باشتراكه بين الجزء والكل ويصدق على الجزء وهو الظاهر فلا اعتداد عليه من تلك الجهة قوله وفاقا لاكثر المحققين هذا القول هو المعروف بين اصحابنا والعامة ذهب اليه المحقق في المعارج والعلامة في موضعين من النهاية وموضع من التهذيب والسيد عميد الدين في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة وشارحها الجواد والمازندراني والمحقق البهبهاني وصاحبا الفوائد وغيرهم ورجح اليه الذكرى لانه رجعه الى مفهوم الوصف وعزاه الامدي الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم وفي الزبدة الى الاكثر وفي غاية المامول الى اكثر اصحابنا والعامة ونسبه جماعة من اصحابنا والعامة الى كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به مصرحين بانه اقوى منه فيكون اقوى من مفهوم الوصف ان قلنا به بطريق اولى قوله خلافا في ذلك للسيد ناه قد وافق السيد في ذلك الشيخ في العدة في جميع ما ذكره لكن الذي يظهر من اخر كلامه هو التوقف فانه بعد ان بالغ في التسوية بين مفهوم الغاية والوصف في المنع منهما ذكر احتمال الفرق في ذلك للنظر واختار هذا القول جماعة من اصحابنا منهم صاحب الوافية وغيره ومن العامة الامدي في الاحكام وجماعة وعزاه الامدي الى اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء وهنا قول ثالث بالتفصيل بين ما اذا كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وما لم يكن كذلك كما في قوله سبحانه وايديكم الى المرافق ففي الاول يجب ان يكون حكم ما بعد الغاية مخالفا لما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وفي الثاني ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها حكاه العلامة في النهاية واختاره في المبادئ وموضع من التهذيب وبه قال الرازي في المحصول وهو في محل المسألة الا ان من عزاه ربما الكلام في نفس الغاية كما مر بيانه في الاقوال المذكورة فيها وكانه يوهمه ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغاية دون ما بعدها الا ان كلماتهم في عنوان المسألة بين صريحة وظاهرة في اختصاصها بما بعد الغاية كما عرفت نعم كلام بعضهم يحتمل ارادة الغاية وما بعدها فيكون الكلام في نفس الغاية منه جاء في محل المسألة فلعل الجماعة المذكورة بهذا الاعتبار ذهبوا الى التفصيل المذكور وقد يذكر في المسألة قول رابع هو ان التقييد بالغاية يقتضي مخالفة ما بعدها بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم من المثال المعروف انقطاع الصوم المامور به بذلك عند مجيء الليل ولا يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا حتى يكون مدلوله ان لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر وانت اذا احطت خبرا بما قدمناه في محل النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل الى النفي المطلق اذ لا يتصور القول بكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل وهو ظاهر ويظهر من بعضهم التوقف في المسألة فيرجع فيما بعد الغاية الى مقتضى الاصل العملي سواء وافق القول بالمخالفة او خالفه فيكون ذلك هو رابع الاقوال والله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال قوله لنا ان قول القائل هذه هي الحجة المعروفة في كلام المثبتين وبيان مثلها في البداية فيقال ان قول القائل صم من الفجر معناه اول وجوب الصوم هو الفجر فلو ثبت له وجوب قبل الفجر لم يكن الفجر اولا وهو خلاف المنطوق ومحصله انه لا شبهة في كون من لابتداء الغاية والى لانتهائها من غير خلاف بين علماء العربية في ذلك وان ذكروا لهما معاني اخر ايضا الا ان تلك المعاني خارجة عن محل الكلام ولا معنى للابتداء والانتهاء الا ما ذكرناه من معنى الاول والاخر ولولا ارادة المفهوم لم يكن لهما معنى فالدلالة على ذلك اذن التزامية باللزوم البين اذ لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اوله الفجر واخره الليل عرفا اذ لا يمكن استعمالهما فيه فيخرج الا مع ارادة حصر الوجوب فيما بين الحدين وقد يجاب تارة بالمنع من كون استعمال الحرفين المذكورين في غير ما يفيد المعنى المذكور مجازا فانهم ذكروا لهما معاني عديدة ولم يميزوا الحقيقة منها من المجاز غاية الامر ان يكون المعنى المذكور اظهر فلا يلزم المجاز من القول بالدلالة عليه فيمكن القول بالاشتراك المعنوي وانصرافه الى الاطلاق ويمكن التزام الاشتراك اللفظي فانا نمنع هنا قرينة على عدم ارادة المعنى المذكور ليتعين حمله على المعنى الاخر كان يقال ان الى بمعنى مع فالعرض انما دل على انتهاء الغاية بمعنى المذكور سواء كان اللفظ حقيقة فيه خاصة او لم يكن كذلك وتارة بان دعوى الاتفاق على بطلان القول بالتجوز فيه عند التصريح بعدم ارادة المفهوم منه ممنوعة اذ ليس في كلماتهم ما يدل عليه وان لم يتعرضوا لدعوى التجوز فيه ايضا فان كان غرض المورد مجرد عدم وقوع التصريح في كلماتهم بكونه مجازا لم يكن فيه دلالة على بطلانه واخرى بان كلام القائلين باثبات المفهوم ظاهر في كون الدلالة عليه لغوية مستندة الى وضع الادات لما تستلزم المفهوم فعدم ارادته يستلزم استعمالها في غير المعنى الموضوع له لوضوح ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيه فكلام الجماعة وهم الاكثرون يعطي القول بالتجوز فيه فكيف يدعي انه لم يقل به احد ويرد على الاول ان عدم تعرض القوم لتمييز الحقيقة من المجاز لا ينافي تشخيصها من الامارات في مقتضانا اما كون الحرفين المفروضين موضوعين لابتداء الغاية وانتهائها فيكون استعمالهما فيهما حقيقة في غيرهما

يجوز ان يراد ... الوجهين ... الطرفين ... في الغاية ... الكلام ان يكون ... الصريح بعدم ارادة المفهوم ... البيان ... لعدم استعماله اذن فالمعنى ... الوضع ... لم يقل ... التجوز ... الادات ... اللفظ المذكور

مجازاً وكيف كان فانما الكلام في اللفظ الموضوع لاحد المعنيين المذكورين المستعمل فيه سواء كان حقيقة في غيره او مجازاً فان دل بحقيقته على المفهوم المذكور كما
هو مقتضى قوله وهو خلاف المنطوق كان استعماله فيه مع عدم ارادته مجازاً وهو ما ذكر من اللازم ودعوى كونه من باب تضاعف الاطلاق دون الوضع
كما ترى ثلاثة حينئذ للاستعمال في ذلك لولا الوضع على الثاني انه قد يتوقف بكفاية الاتفاق المنقول في المقام بناء على الاكتفاء بمطلق الظن في مثل ذلك لحصول
الظن منه بالوضع وعدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته مع ثابته بعد اشارة احد منهم الى التجوز في ذلك الا ترى ان قولك سرت من البصرة الى
الكوفة ومن الكوفة الى الشام ليس عندهم من الاستعمالات المجازية المتوقفة على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي في مثله الامر بالسير الى الوجه المذكور
وكذا الحال في سائر المقامات التي لا يراد فيها المفهوم ودعوى رجوعه الى تقييد الاطلاق لتسبيبنا بالسير المخصوص المنتفي فيما بعد الغاية فلا يلزم المجاز مدفوعة
بظهور عدم بناء الاستعمال فيه على ملاحظة التقييد المذكور في استعمال الفعل المتعلق بنفسه انما يحصل التقييد بذكر الغاية والا لزم استعمال اللفظ
الموضوع للمطلق في الحصة وهو مجاز اخر مع استعماله في المطلق وتقييده بالغاية يكون مفاده انتهاء مطلق السير الى تلك الغاية وعلى الثالث ان
القول بثبوت المفهوم المذكور لا يستلزم القول بالتجوز مع عدم ارادته فيمكن الاستناد فيه الى نحو ما ذكروه في مفهوم الوصف من ظهور كون الفائدة في
التقييد افادة المعنى المذكور مع انه لم يقل احد من القائلين بمفهوم الوصف بلزوم التجوز في الكلام بل غاية الامر ان يكون الظهور في الغاية اقوى و
لذلك قال به من لا يقول بالوصف ويمكن ان يجاب عن الاول بانه من المحتمل رجوع القيد الى موضوع الحكم دون نفسه فيكون معنى قولك صم الى الليل
صم صياماً الجزء اللاحق به هو الليل ولا يستلزم الانتفاء فيما بعدها الا بمفهوم الوصف فانما عدلنا عنه لظهوره بالتعلق بنفس الحكم كما سيجيء فلا يلزم المجاز وايضاً فمن
الممكن رجوعه الى الحكم المخصوص فلا يلزم تقييد مطلقه بالقيد المذكور وان كان خلاف الظ ايضاً فلا يلزم من عدم ارادة المفهوم عدم استعمال ادات
الغاية في معنى انتهائها حتى يلزم التجوز في اللفظ الموضوع بازائه على انا لا نسلم الفرق بين المثال المذكور وما نحن فيه فان الكلام المذكور يحتمل على وقوع سيرين
مختلفين ينتهي احدهما الى الكوفة والاخر الى الشام فلا غرو ان يكون ذلك قرينة على ارادة الخصوصيتين كل منهما ينتفي كل من السيرين المخصوصين فيما بعد
غايته فلا ينافي ذلك القول بالتجوز في استعمال الادات في غير ما يفيد معنى الانتهاء بل هو المفروض في محل المسئلة على ما ذكرناه وكلام المورد لا يدل على
دعوى الاتفاق على خلافه في ذلك انما يدل على عدم مضيهم لمجرد ذلك لا يقتضي بحصول الظن بخلافه وانما المدار في ذلك على امارات الحقيقة والمجاز وعن
الثالث بان اثبات المفهوم وان لم يستلزم القول بالتجوز بدونه الا ان في كلمات اكثرهم ما يشعر به او يدل عليه كاحتجاجهم بما ذكره المصنف ره فان ظاهره
هو القول باستناد الدلالة في ذلك الى الوضع الثاني انه لو تم ما ذكره المستدل لزم رجوع المفهوم في ذلك الى المنطوق فاذا المفروض استناد الدلالة في ذلك
الى المعنى الموضوع له وهو كون مدخولها مؤخراً او داخلاً في اخر الحكم فيدل الكلام اذن بمنطوقه على اختصاص الحكم بما بين الحدين فينتفي عن غيره والثاني
باطل لاطباقهم على عد ذلك من المفاهيم ذكره في غاية هنا ويمكن الجواب عنه اولاً بان دعوى كون الدلالة على ذلك من باب المفهوم ليس مسلماً بينهم حتى يتم
الاستناد الى اطباقهم عليه فعن بعضهم اختيار القول بكونه من المنطوق وحكى ذلك عن ابي الحسين ومنهم من عده صريحاً في ذلك هو ظاهر في دعوى
كونه من المنطوق بل يشعر برجوعه الى دلالة المطابقة فلا وجه لدعوى الاتفاق على خلافه وثانياً بان ما ذكر في الاحتجاج لا يستلزم رجوع الدلالة في ذلك الى
المنطوق انما يقتضي كونه من لوازم المعنى الموضوع له وغايته دعوى كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص ولا يخرج بذلك عن حد المفهوم وحيث ان
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلذلك قلنا بكونه خلاف المنطوق لا بمعنى ان اثبات المعنى المذكور بنفسه مدلول المنطوق بل بمعنى ان ملزومه
مدلول المنطوق وقد يورد على الاول بان القول بكونه من المنطوق ضعيف جداً والقائل به لم يستند الى الوجه المذكور بل توهم ذلك من جهة اخرى
ستشير اليها ان شاء الله وانما المعنى المذكور عندهم مدلول التزامي للتعليق بحسب العرف واقع في غير محل النطق فلا يخرج عن حد المفهوم وعلى الثاني بان ظاهر
الاحتجاج المذكور كون المعنى المذكور مدلولاً لمنطوق الكلام بحسب الوضع اللغوي من غير واسطة امر اخر اذ لا معنى للاول والاخر والابتداء والانتهاء
الا حدوث الامر بالاول وانقطاعه بالثاني وهو معنى الانتفاء عند الانتفاء فاذا كانت الادات موضوعة للمعنى المذكور دلت بمنطوقها على الانتفاء
فيما بعدها اذ المفهوم امر خارج عن مدلول اللفظ ولا يتناوله الوضع وانما يستفاد منه بواسطة اللزوم الا ترى ان قولك الليل اخر وجوب الصوم يدل
بمنطوقه على انتفائه فيما بعده من غير ان يكون ذلك بتوسط امر اخر فكذا الحال في الادات الموضوعة لذلك وثانياً انا لا نعني بالمفهوم الا انتفاء الحكم المذكور
في الكلام للموضوع الغير المذكور فيه او نقيضه عنه كما مر بيانه ومن البين ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام كما قبل البداية والا لزم اشتماله على
جميع الازمنة او الامكنة مثلاً فلا يكون نفي الحكم المذكور عنه الا من باب المفهوم غاية الامر كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص كدلالة الامر بما
يدل على الشرط والحصر لمعنى الانتفاء وهو ظاهر نعم لو قال الفجر اول الصوم والليل اخره كان ذلك من المنطوق كما لو قال الطهارة شرط للصلوة ونحوه
ما لو قيل صم مبتدءاً من الفجر منتهياً الى الليل الثالث انه ان اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه فينقطع عنده فهو عين المدعى كيف ولو صح ذلك لكان
من المعنى المطابقي او التضمني ولا يقول به الخصم وان اراد ما ينتهي اليه انقطع او لم ينقطع لم يكن في ذلك دلالة على المفهوم وقد يقال انه لا يعقل وجه للتفرقة
بين حقيقة الانتهاء والانقطاع اذ لا معنى للانتهاء مع فرض استمرار الحكم ودوامه وتمدد تأثير الغاية في انقطاعه وفيه ان كل جزء من اجزاء السير غاية لما
تقدمه ان حصل بعده من جنسه وقوت الظهر غاية لما قبله اي ينتهي اليها ما سبقها من الزمان وان استمر الزمان والنهار فيما بعدها فالمراد بالانتهاء
بلوغ الفعل المقدم الى الغاية تمامه وهو اعم من الانقطاع اذ الغرض منه انها نوعه عدم استمرار جنسه فيما بعد غايته فالغرض من الايراد ان القدر
المسلم وضع الادات لافادته انتهاء الفعل والمقصد بالبيان عند مدخولها وذلك لا يستلزم انقطاعه لديه وانتفاء جنسه فيما بعده ويشهد لذلك انه لا
مجال لذلك الى العصر انه لم يجلس الى الظهر انما يفي انه لم ينقطع جلوسه عندها فغاية ما يدل عليه اللفظ اثبات وقوع الفعل في الزمان المنتهي الى الغاية
المفروضة وهو لا يستلزم انقطاعه عندها بل يكون ساكتاً عن بيان ما بعدها فلا يكون الانقطاع مدلولاً مطابقياً ولا تضمنياً للفظ ولذا

لم يقل به الخصم

لم يقل به الخصم ايضا والحاصل ان غاية ما يدل عليه لفظ من والى ايضا الحكم المغيا بالاظهار الواقع في خبر الانشاء والاخبار فيما بين الحدين ومقتضى ذلك انها
ذلك الحكم المخصوص بحصول غايته والمدعى مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم فالمستدل يدعي دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الواقع فيما بعد الغاية
اللفظ انما يدل على انتهاء الحكم المغيا بالبيان واحدهما غير الاخر والسبيل المعنى الاول داخل في معنى الموضوع له دلالة لولا اللفظ والا كان من المنطوق
المطابقي او التضمني وهم لا يقولون به وقد يمكن الجواب عنه بان حمل التقييد بالغاية على المعنى المذكور يجعله كون معنى قولك اجلس الى الظهر انها خصوص
الجلوس المغيا بالبيان المخصوص لو ثبت المفروض ومن المعلوم خروجه عن مدلول الكلام فان الظاهر كون الظهر غاية المطلق الجلوس فيجب انتفائه فيما بعدها
لظهور الحكم المغيا في المطلق واستعماله في الخصوصية المفروضة مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وقرينة فكونه في غاية البعد عن مدلول اللفظ فيكون مفاده انتهاء
مطلقه بحصول تلك الغاية ولو فرض هنا قيام قرينة على ارادة الخصوصية من نفس المعنى لكان ذلك خارجا عن محل المسئلة اذ لا كلام في عدم دلالته على انتفائها
وانقطاع نوعه انما الكلام في انتفاء المعنى على ما هو عليه من الاطلاق او التقييد الرابع انا لا نسلم ان قوله صم الى الليل في معنى قوله صوم الليل انما
معناه اني اريد منك الامساك الخاص في الزمان المخصوص الدالة الغاية على انه هو اخره الليل ومن البين ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم
مطلوبيته في غيرها فيجوز ان يكون في غير تلك القطعة مطلوبا ايضا وانما سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك فيجوز ان يتعلق خطاب اخر بذلك غاية الامر
دلالة اللفظ على ان الصوم المطلوب بذلك الخطاب مبدئه الفجر واخره الليل وهذه الدلالة ثابتة في جميع القيود المذكورة في الكلام سواء تعلقت بنفس
الحكم او بموضوعه او صفا فا كانت او القابا للقطع بان الحكم الثابت بذلك الخطاب لا يتعداها مع ما حكي من الاتفاق على عدم حجية مفهوم اللقب في ذهاب
الاكثر الى مثله في الوصف والغاية ايضا من جملة القيود الواقعة في الكلام فلا يفيد اكثر مما يفيده سائر القيود وقد يجاب عنه بان فرض ثبوت الحكم فيما بعد
الغاية بخطاب اخر يستلزم احد الامرين ومن الخروج عن محل النزاع او نسخ الاول وهو ايضا خارج عن محل المسئلة مع ما فيه من امتناعه في زمان الائمة
بل وما قبله قبل حضور وقت العمل على المشهور وذلك لان المطلوب من الخطابين المفروضين ان كان فعلا واحدا كان الثاني ناسخا للاول اذ حمل الاول على بيان
جزء المطلوب خلاف الظاهر فيدل على انه تمام المطلوب فيكون الثاني منافيا له وان كانا فعلين مستقلين بالمطلوبية خرج عن محل المسئلة فان احدا لا يمنع من
تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول وكذا فيما قبل البداية وقولهم بالدلالة على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم انما يراد به بحسب الخطاب الاول
ومن البين ان انتفاء الحكم الاول لا يمنع من ثبوت حكم اخر فالحيثية معتبرة في ذلك وقد يقرر ان الخصم ايضا لا يدعي شمول الحكم لما بعد الغاية بحسب ذلك الخطاب
الاول كيف وهو ضروري الفساد فان تعلق بالمركب كما في الصوم دل على كون المقيد بالغاية تمام المطلوب كما ذكر وليس من محل الكلام كما مر من الاشارة اليه
في بيان محل المسئلة الرجوع الى المعارضة بين ظاهر الخطابين لا من جهة مفهوم الغاية بل لظهور كل منهما في استقلال متعلقه بالمطلوبية وانما يظهر
فائدة الخلاف في الامور التي لا يكون للهيئة التركيبية فيها مدخلية كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان القائل بالمفهوم يقول بحصول المعارضة بين مفهوم
الغاية في مفهوم الشرط فيما بعده الا ان الاول عنده اقوى في الدلالة من الثاني ولذا يقدم عليه والنافي يدعي سلامة الثاني عن معارضة الاول وهكذا الحال في
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فيعارضه بظاهره ما دل على توقف الحلية على الدخول الا مع حمل النكاح فيه على الوطي الى غير ذلك من الامثلة
وما يوجد في كلامهم من التمثيل بقوله صم الى الليل فانما الغرض منه جهة التقييد بالغاية فيه مع قطع النظر عن اعتبار الهيئة التركيبية في مورده والا
فالدلالة على الانتفاء في مثله حاصلة على القولين نظرا الى دلالة الامر على الوجوب النفسي متعلقه على المطلوبية بالاستقلال كما عرفت فما ذكره من ان
احدا لا يمنع من تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول وانه خارج عن المسئلة محل منع اذ لا يعقل القول بثبوت الحكم فيما بعد الغاية بنفس
الخطاب الاول وانما يتصور ثبوته بخطاب اخر فمن البين ان ما تعلق به احد الخطابين مخالف لمتعلق الخطاب الاخر فاذا كان مثل ذلك خارجا
عن محل النزاع فينبغي انتفاء النزاع في البين اذ القائل بالمفهوم على ما ذكر انما يقول بانتفاء الحكم عما بعد الغاية بحسب الخطاب الاول والمنكر انما يقول بجواز
ثبوته بخطاب اخر فلا يكون شيء منهما محلا للنزاع وهو كما ترى اذ الحال في جميع القيود الواقعة في الكلام على ما ذكر فلا اختصاص لبعض القيود من بينها بافادة
المفهوم فلا يكون مدلول الخطاب الاخر معارضا خارجا عن محل المسئلة وانما يحصل المعارضة بين الخطابين لذا نصوا على دلالة الغاية على مخالفة
ما بعدها لما قبلها هذا وقد تقدم الكلام في تحرير محل النزاع في المسئلة فلا حاجة الى اعادته الخامس ان التقييد بالغاية راجع الى التعليق على الوصف
كما يأتي في كلام السيد والشيخ وغيرهما ونص عليه الشهيد وغيره لرجوعها الى هذا الموضوع فالمثال المذكور يجري مجرى قولك صم صياما اخره الليل ومعناه
مطلوبية الصيام الموصوف بكونه منتهيا الى الليل فما عداه موضوع اخر خارج عن مدلول الخطاب لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات كما هو قضية القول
بنفي مفهوم الوصف مجرد كون ذات الغاية موضوعا لها يفيد مغايرة الاخر لا يكفي في الدلالة على انتفاء الحكم فيما بعدها انما يدل على كون الغاية اخرا للمتعلق
المذكور في الخطاب وهو امر بين لا يقبل الارتياب ولا يرتبط بمقصد المستدل نعم لو كان المتكلم في مقام بيان الحكم دل على المقصود بمفهوم البيان كما مر في
مفهوم الوصف فيه اولا ان الكلام في مفهوم الوصف انما هو في مجرد التقييد بالوصف مع قطع النظر عن خصوصيات الاوصاف فلا مانع من وقوع نزاع اخر
في بعض الخصوصيات الحاصلة في عدة من القيود الواقعة في الكلام كما وقع في العدد والشرط والزمان والمكان وغيرها من جملتها الغاية فانها وان
رجعت الى الوصف الا ان الكلام في ان الخصوصية مدخلية في افادة المفهوم ولذا يقول به من لا يقول بمفهوم الوصف وثانيا ان ارجاع الغاية الى قيود الموضوع
بعيد جدا للزوم الاضمار في الكلام لتعلق الجار والمجرور بالمقدر وكون الظرف مستقرا وذلك خروج عن ظاهر اللفظ وانما الظاهر رجوع القيد
الى الحكم وتعلق الظرف بنفس الفعل المذكور لسلامته عن التقدير وهو وان رجع الى مفهوم القيد الا ان الخصوصية للغاية مدخلية في الدلالة عند
القائل بمفهومها فيكون مدلولها انتهاء الحكم الى الغاية وكونها اخر له فاذا فرض ثبوته بعدها لم يكن اخرا كما مر في المستدل السادس ان ما ذكره
المستدل انما يناسب الاخبار بان الوجوب صوم الليل دون الانشاء الذي ليس له خارج سواه وانما يوجد مدلوله بايجاده من المتكلم ان الانشاء

بجموع نقض على القيد الحكم الى القيد بالقيد الذي عدم

بعد انتهاء الحكم بحصول الموضوع

اما يتعلق بمورده المنطوق به وينتفي عن غيره كما انشأ ما كان الامر بين ان مورده اذا كان من الاسماء والالقاب لخصوص الانشاء بها ولم يتعقل تعلقه بغيرها كما
في العقود والايقاعات مع توافق الفريقين على عدم اعتبار المفهوم فيها بل وكذا الحال في الاخبار من حيث تعلقه بمورده لوضوح انتفائه عن غيره فلو
فرض شموله وانتفاء الغير لم يكن ذلك منافيا لاختصاص جهة الاخبار به الا اذا كان واردا في مقام بيان تلك الوقائع فيدل على انتهاء الوقائع الى الغاية
وانقطاعها في نفس الامر وهو امر اخر واما الانشاء فليس له واقع اخر فاختصاصه بمورده لا ربط له بما هو الغرض من اثبات المفهوم فيه لرجوعه الى القول بدلالة
التقييد بالغاية فيه على انتفاء خطاب اخر فيما بعدها بحيث لو وجد خطاب اخر وقع التعارض بينهما كما عرفت ولم يتبين ذلك من الدليل المذكور وانما يفيد
انتهاء الوجوب الحاصل بالانشاء المفروض مثلا بتلك الغاية فينتفي بانتفائها اذ ليس لخارج شيء ممد له المنقطع انتهاء وذلك لا ينافي تحقق وجوب اخر
بانشاء عليحدة حاصل بعد الخطاب الاول فينتفي الحكم فيما بين الخطابين او قبله او يقارنه ولا منافاة بينهما على شيء من الوجوه الثلثة وفيه ان النزاع
في المسئلة على ما عرفت غير مرة انما هو في ان التقييد بالغاية هل يفيد حكما واحدا وجوديا وهو اثبات الحكم في محل النطق او يفيد مع ذلك حكما عدميا
وهو نفيه عن غيره او بالعكس حيث يكون النسبة المذكورة سلبية من غير فرق بين الاخبار والانشاء في ذلك فالغرض من اثبات المفهوم ان الخطاب المفروض
ينحل الى خطابين ايجابي وسلبي ففي الاخبار يدل على الاخبار بالامرين جميعا وفي الانشاء يفيد انشاء الحكمين معا والنافي يقول بعدم دلالة اللفظ الا على
الاول وعدم التعرض فيه للثاني بنفي ولا اثبات والمقصود من الدليل ان التقييد بالغاية في الاخبار يدل على الاخبار بكونها اخر الامر المخبر عنه فيدل على انتهائه
عندها وعدم استمراره بعدها والا لم يكن اخرا اذ من البين ان الغاية في الكلام لم تجعل غاية للاخبار حتى ينتهي الاخبار عندها وانما جعلت غاية للمخبر به في
الواقع وفي الاوامر تدل على انتهاء نوع الطلب عندها لكونها اخرا للطلب او المطلوب فلو فرض بقائه بعدها ولو بانشاء اخر قبله او معه لم يكن اخرا فكان انشاء
حكما اخر سلبيا وهو نفي الطلب او المطلوب فيما بعد الغاية والقول بان الامر العدمي لا يتعلق به الايجاد مدفوع بان الغرض من ايجاد اثباته وتقريره نعم
لو وجد الطلب بعد الغاية لم يكن ذلك منافيا للاول وكذا الحال في سائر الانشاءات فليست الغاية لخصوصياتها بل لنوعها على ما تقدم في محله من كون
الموضوع له في تلك الهيئات عاما ويشهد بذلك انه لو نص الامر بعد التقييد بالغاية على استمرار الحكم فيما بعدها عد ذلك نسخا للتقييد بها او
قرينة على ارادة المعنى الظاهر منه ولولا دلالة الكلام على انتهاء نوع الطلب عند الغاية لم يكن اثباته بعدها من النسخ والبداء ويؤيده ان القول بالتفصيل
في مفهومي الشرط والغاية وغيرهما بين الخبر والانشاء شاذ لا يعرف من ارباب التحقيق فيكون مدلول الانشاء فيهما كالاخبار ويعرف الحال في
ذلك بالمقايسة الى الاستثناء من الطلب او المطلق كما لو قال صم الى الليل فانه يدل على انتفاء نوعه في المستثنى لا انتفاء ذلك الطلب المخصوص بانه هنا
فرق بين بين التقييد بالشرط والغاية والاستثناء ونحوها وبين التقييد باللقب او الوصف ونحوهما فان الاول يدل على انتفاء نوع الطلب على
حسب ما مر في محل النزاع والثاني انما يستلزم انتفاء الطلب المخصوص في غير مورده مع السكوت عن بيان حكمه الا لخصوصية في ذلك تقتضي الدلالة
عليه فاذا كان مدلول الامر هو الطلب الخاص الحاصل به لم يكن مفاد الاستثناء منه الا انتفائه في المستثنى مخصوصا فلا يدل ح على اكثر مما يفيد اللقب
الطلب ونحوه من البين خلافه لوضوح دلالة الاستثناء على نفي مطلق الغاية الطلب عن المستثنى وانتفاء مطلوبيته الخطاب على الاطلاق وان صح تعلقه به بعد ما
ذلك فكذا الحال في التقييد بالشرط والغاية بل الثاني اوضح من الاول كما عرفت هذا مما يؤيد ما تقدم في محله من كون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما
وعلى كل حال فالدلالة على ما ذكرنا ظاهرة من الرجوع الى العرف والنظر الى متفاهم اهل اللسان وقد يقرر الدلالة في المقام ونظائره بوجه اخر هو ان التقييد
بالغاية في الاحكام الطلبية يدل على انقطاع الارادة الواقعية عندها فينتفي فيما بعدها فيدل على انتفاء مطلق الطلب ح سواء كان مدلول الصيغة
خاصا او عاما وانت خبير بما فيه اذ الارادة ان قلنا بكونها عين الطلب كما هو المعروف من المذهب كان الحال فيها هو الحال في الطلب في العموم والخصوص
بل هما احدهما عين الاخر فلا يجدي الخلاف في التعبير شيئا فان انتفاء الارادة المخصوصة لا ينافي ثبوت نوعها وجنسها فيما بعد الغاية كالطلب وان
قلنا بمغايرة الطلب للارادة لم يكن الارادة مناطا للتكليف ولم يكن في تقييد الطلب دلالة على تقييد الارادة فلا تغفل واعلم ان الدليل المذكور
كما يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها كذا يدل على مخالفتها بنفسها لما قبلها على القول بخروجها عن المغيى بها لدلالتها اذن على انقطاع
الحكم عندها فيكون الحال فيها كما هو الحال فيما بعدها فيتوقف اذ ان الغاية موضوعة لانقطاع الحكم عند دخولها فلو استمر اليها لم ينقطع عندها
ويؤيده بعد التعرض لحكم الطرفين والسكوت عن حكم ما بينهما كذا الحال في البداية وهناك وجوه اخر قد يستدل بها في المقام الاول ان التقييد
بالغاية لو لم يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها كان ما بعدها مسكوتا عنه للقطع بعدم الدلالة على مساواتهما في الحكم فيلزم حسن استفهام المخاطب
عن حكمه والسؤال عن استمرار الحكم الاول فيه وانقطاعه عنه لوضوح حسن الاستفهام عما لا شاهد عليه في الكلام والسؤال عن حكم المجهول في كل مقام
من المعلوم في العرف والعادة ان من اخبر بجلوس زيد الى الظهر مثلا او حكم بشيء من الاحكام التكليفية او الوضعية الى الوقت المعين والغاية المعينة
لم يحسن استفهام المخاطب عنه وسؤاله هل جلس الى العصر ام لا وهل يثبت ذلك الحكم فيما بعد الغاية او ينتفي عندها بل يستقبح بعد سماع التقييد
المذكور المسئلة عن نحو ذلك فانه يعد في المحاورات جهلا بمدلول الكلام او لغوا في ذلك المقام او طلبا للتصريح بالمرام والا كان مستهجنا في العرف
دليلا على عناية السامع ولولا ثبوت المفهوم المذكور لم يكن الامر كذلك وقد يورد عليه بان قبح الاستفهام لا يتوقف على دلالة الكلام اذ قد يحصل
مع سكوت المتكلم عن بيان الحكم ايضا كما هو الحال فيما قبل البداية ودعوى استفادة ذلك من مفهوم البداية مدفوعة بفرض المسئلة فيما قبل صدور الخطاب
فان المفهوم المذكور انما يتصور بعد صدوره وقبل حصول مبدأ الحكم اما قبل الخطاب فلا يتصور هناك مفهوم حتى يتعقل استناده اليه انما يحسن السؤال
في مظان ثبوت الحكم وانتفائه مما فيه للقطع بحسن الاستفهام مع حصول التردد في الحكم انما يحسن مع سكوت المتكلم حيث يكون دليلا على النفي
ولو بضميمة الاصل بل قد يحسن مع ذلك ايضا عند قيام الاحتمال لتحصيل المعرفة بالحكم الواقعي وعلى ما ذكر ينبغي القول بقبح الاستفهام مطلقا اذ الكلام
اذ دل

ان دل على الحكم لم يحسن الاستفهام كما ذكر وان لم يكن فيه دلالة فالمفروض عدم حسنه ايضا مع سكوت المتكلم في تلك الحال فيختص حسن الاستفهام بالسؤال
عن تعيين الحكم بعد ثبوته على الاجمال مع قيام التردد فيه على حسن الاحتياط في تعلم الاحكام في كل مقام فالكلام المذكور في غاية السقوط الثالث ان
التقييد بالغاية لو لم يكن لفائدة افادة المفهوم كان لغوا في الكلام وهو مع امتناعه في كلام الحكيم خارج عن وضع المخاطبات مخالف لطريقة العقلاء
في المحاورات كما مر نظيره في مفهومي الشرط والوصف الا ترى انه لو اخبر عن الجالس الى الليل بجلوسه الى الظهر او عن شيء من الاحكام والوقايع المستمرة بثبوته
الى وقت كذا وحاله كذا مع بقائه فيما بعده عد مستهجنا في العرف قبيحا في المحاورات وفيه ان ذلك انما يسلم حيث يخص لفائدة فيما ذكر اما لو فرض حصول
غيره من الفوائد المقصودة في ذكر الغاية لم يكن فيه خرازة نعم لو كان ما ذكر اظهر الفوائد وانجلاها في النظر بحيث يكون هو المنساق من اللفظ عند الاطلاق
تم ما ذكر وهو امر اخر وقد مر الكلام في نظائره اذ ليس للغاية خصوصية في ذلك بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام كما سلف الثالث ان المغيى بالغاية
انتهاء اليه واورد عليه بان المفهوم منها كونها غاية للمذكور ولا يلزم من وجود المغيى فيما بعد الغاية بخطاب اخر ان يكون وسطا انما يلزم لو كان مستندا
الى ذلك الخطاب الحاصل قبل الغاية واستجيب بان الوجه المذكور راجع الى الاول لمنافاة كون الغاية اخرا لكونها وسطا ويأتي فيه ما مر من التفصيل
سؤالا وجوابا فلا وجه لاعادته الرابع ان المفهوم المذكور هو المتبادر من اللفظ عند الاطلاق اذ ليس المفهوم عرفا من التقييد بالغاية الا ما ذكر وقد يعارض
بدعوى عدم صحة سلب المحمول عن الموضوع على الوجه المذكور في الكلام عند فرض استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية فلا يصح ان يقال للجالس الى
العصر انه لم يجلس الى الظهر مع وجوب الصوم الى الليل انه لا يجب ذلك الى الليل حقيقة وفيه اولا ان المدعى اعم من الدلالة الوضعية فغاية ما يدل عليه
ذلك عدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته وهو لا ينافي المقصود وثانيا ان السلب المذكور حيث يوهم تعلقه بنفس المغيى فلا يصح اما مع تعلقه بنفس القيد
فلا ريب في صحته فيقال ان جلوسه لم يكن الى الظهر بل الى العصر ثم ان الفاضل قوله احتج المثبتة اه يمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بوجوه منها الاصل فان
الدلالة على المفهوم ثم ذلك اما ان تستند الى وضع اللفظ او الى القرائن الخارجة عن الوضع ومع الشك فيهما معا لا يمكن الحكم بها اذ الاصل عدم تعلق
غرض الواضع بافادته وعدم قيام القرينة عليه فان ذلك زيادة في مدلول الكلام والمتيقن منه هو الدلالة على ثبوت الحكم الى تلك الغاية واما انتفاؤه
عما بعدها فامر اخر يتوقف على قيام الدليل عليه اذ بدونه يتعين الاقتصار على المتيقن من المدلول على المتيقن وقد يورد عليه بان الاصل العملي قد يوافق مقتضى
المفهوم في الحكم المعقم منه وذلك حيث يكون المغيى مخالفا لمقتضى الاصول العلمية المقررة في مواردها كما هو الغالب فمقتضى الاصل ح عدم استمرار
الحكم المفروض فيما بعد الغاية بناء على ما تقرر في محله من عدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي ويدفعه ان ذلك لا يثبت القول بنفي المفهوم فان
غرض القائل به خروجه عن مدلول الكلام ولزوم الرجوع في مقام العمل الى مقتضى الاصل سواء اراد البناء على الحكم السابق على الغاية المفروضة او على
خلافه ومنها ان الدلالات منحصرة في الثلث ومن البين انتفاء دلالة المطابقة والتضمن في المقام كيف ولا يدعيه الخصم ايضا اذ ليس انتفاء الحكم فيما بعد
الغاية نفس الموضوع له ولا جزئه للقطع بخروج ما بعد الغاية عن مدلول اللفظ ولذا استبعد جماعة وقوع الخلاف واستظهروا اختصاصه بنفس الغاية
فيه حكمه واما الالتزام فهو ايضا غير ظاهر في المقام لانتفاء الملازمة في المثال المفروض بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صيام الليل فيمكن ان يكون
السكوت عن الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه او لحصول مانع من ذكره فان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه وقد تقدم ما عرفت من ثبوت الملازمة بين كون
الغاية اخر الحكم المغيى وانتفائه فيما بعدها الا كانت وسطا للحكم ولم تكن غاية على ما هو مراده فيكون الدلالة على ذلك التزامية بل هو من الالتزام
البين لعدم انفكاك تصور احد المتلازمين المذكورين عن تصور الاخر بل وبما يتوهم كونها تضمنية فان مفهوم الاخرية يتضمن الانتفاء عما بعده ضمن
اشتباه اللازم البين بالجزء لوضوح ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام حتى يشتمل على حكمه كما في مفهوم الشرط والاختصاص والوصف ونحوها
ومنها ان التقييد بالغاية كما يقع مع انتفاء الحكم عما بعدها كذا يقع مع ثبوته لوروده في الاستعمالات على كلا الوجهين فيكون للقدر المشترك
بين الامرين فان كلا من المجاز والاشتراك مخالف للاصل وقد شاع الاحتجاج بمثل ذلك في كثير من المقامات وفيه ان ورود التقييد بالغاية مع
استمرار الحكم فيما بعدها امر نادر قليل الوقوع لا سيما في كلام ارباب الحكمة والبلاغة ولا عبرة بالاستعمالات النادرة فالتمسك بالاستعمال
الشايع اولى ولو فرض شيوع الاستعمال فيه لم يكن فيه دلالة على الاشتراك المذكور ايضا لما تقرر في محله من كون الاستعمال اعم من الحقيقة سيما
مع ملاحظة غلبة الاستعمالات المجازية في كلمات العرب ومخالفة المجاز للاصل لا يجدي في ذلك شيئا اذ المجاز لازم على المقدرين لخروج اللفظ
اذن عن مقتضى الوضع عند استعماله في كل من الخصوصيتين بل الوجه المذكور لو تم لكان بالدلالة على خلاف المقصود اولى اذ مع دوران احتمال التجوز
بين وقوعه في الاستعمالات الشايعة والنادرة يتعين القول بالثاني على الاصل المذكور ومن البين ان التقييد بالغاية انما يقع غالبا عند ارادة
الانتفاء فيما بعدها والقول بكون الدلالة في تلك الموارد مستندة الى القرائن المنضمة من غير ان يكون تلك الخصوصية ماخوذة في نفس المستعمل
فيه حتى يلزم التجوز على الوجه المذكور لا يخرج عن بعد بل الظاهر خلافه في تلك الاطلاقات الدائرة اذ لا يستعمل ادات الغاية غالبا الا في خصوص معنى الانتهاء
المقيد لانقطاع الحكم السابق عليها فاذا دل الاستعمال على الحقيقة خصوصا مع الشيوع والغلبة افاد ذلك كونها حقيقة في تلك الخصوصية فيكون
مجازا في القدر المشترك فضلا عن الخصوصية الاخرى لندرة الاستعمال في احدهما بل يمكن القطع بعدم وقوع استعمالها في التأبيد غاية الامر مقارنا
لثبوت الحكم فيما بعد الغاية بدليل اخر وهو ما ذكر من القدر المشترك فيدور الامر في الحكم بالتجوز بين الاستعمالين فيبنى على مقتضى الاستعمال
الغالب ولا اقل من تساوي الاحتمالين فلا دلالة فيما ذكر على احد الوجهين منها انه لو دل على ذلك لكان اما بصريح لفظه او لانحصار فائدة
التقييد في افادته او لجهة اخرى والاول واضح الفساد والثاني ممنوع لجواز ان يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل
الخطاب من غير تعرض لاثبات الحكم فيه او نفيه والثالث خلاف الاصل ولا يخفى انه تطويل بلا طائل فكان الاولى التمسك بالاصل المذكور

من ادلة الامر وح فان اراد الاصل المذكور في الوجه الاول فمن البين حق التبين انه لا يعارض الدليل ولا يجري اصالة اشتغال الذمة المعتبرة لاثبات المعنى المذكور انما يقتضي بالتوقف دون الجزم بنفي الدلالة الموجب للقول بوضع الادات للقدر المشترك اذ مع الاختلاف في تعيين المعنى الموضوع له لا يمكن التمسك فيه بالاصل فمقتضى ذلك هو اختيار القول بالوقف على ان يعرف فيما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب امر زايد على القدر المشترك لا يشهد به اصل ولا دليل وتوهم الاستصحاب في مثله وهم فاسد كما ستشير اليه انشاء الله تعالى ومنها انه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق على الغاية وقد يحكى نقل الاجماع عليه في كلامهم وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها اولا والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه هو خلاف الاصل والثاني هو المطلوب وهو رجوع الى التمسك بالاصل اذ لا يزيد التقرير المذكور على ذلك كما يعرف فيما مضى تطويل من غير طائل على ان الخطاب الثاني يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الاول فلا سيما له فلا يثبت المقصود ثم ان الغالب في الاستعمالات الواقعة قيام الدليل على ارادة المفهوم من نفس اللفظ لا على مجرد تجاوز الفرد ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم حتى يبقى بعدم منافاته للقدر المشترك فيلزم القول بمقتضى الدليل المذكور مع تحقق ما ينفيه من نفس اللفظ نظرا الى اصالة الحقيقة وهو لشيوعه اولى بالاستناد مما ذكره لندرته ووقوعه واعتبار قيد بقي ان فرض ورود الخطاب بمثل الحكم السابق خارج عن محل المسألة لكن قد عرفت ما فيه ومنها انه لو دل على ذلك لكان في اية الاسراء دلالة على المعراج الى السماء ولكان قولك سرت من الكوفة الى البصرة ومنها الى الشام مشتملا على التناقض ومن المعلوم ان شيئا من هذين الكلامين لا يدل على ما ذكر بل لا يستفاد من قوله سرت من الكوفة الى البصرة اختصاص السير الواقع بما بينهما انما يستفاد ذلك حيث يحصر فائدة التقييد في مجرد الحصر وذلك حيث لا يكون لذكر المبدء والمنتهى خصوصية مقصودة بالافادة كقولك سرت في الارض الفلانية من هنا الى هنا اما مع الخصوصية كقولك سرت من المدينة المشرفة الى مكة المعظمة فلا يكاد يظهر منه انتفاء السير فيما قبل المدينة وما بعد مكة المشرفة ولا يعقل هناك فرق فيما بين المقامين الا انحصار الفائدة في الاول في افادة المفهوم وعدمه في الثاني فيكون المدار في الدلالة على ذلك على نحو الحال في الاوصاف ومطلق القيود ولذا لا يظهر في المقامين المذكورين دلالة على المفهوم لظهور تعلق الغرض بافادة حصول الاسراء الى المسجد الاقصى وامكان حصول السير في ذكر الكوفة والبصرة فاذا انحصرت الفائدة كما في غالب المقامات دل على ذلك ومن ذلك نشأ الاشتباه حتى توهم استناده الى الوضع لزوم التجوز بدونه مع ما عرفت من بعضهم من انه لم يقل به احد فان التشكيك في وضع اللفظ للابتداء والانتهاء تشكيك في الامر الظاهر وكيف وهو المفروض في محل المسألة فلا يدح من ملاحظة متعلقهما والشك في ذلك انما نشأ من الشك في متعلق الامرين المذكورين فان كان متعلقهما مطلق الفعل او الحكم دل على احدهما بما خرج عن الحدين لدلالته اذن على التحديد والحصر والاختصاص وان كان متعلقهما امرا مخصوصا او موضوعا خاصا لم يكن فيه دلالة على ذلك ومن المعلوم ان اختصاص البعض بالذكر لا يكون الا لفائدة اذ بدونها يكون تخصيصا من غير مخصص فاختلاف المدلول بحسب اختصاص الفائدة وعدمه انما يبتني على ذلك فلا بد من تشخيص المتعلق بحسب اطلاق اللفظ وقرائن المقام ومن المعلوم ان اللفظ مع انتفاء القرينة انما يدل على تعلق الامر بتمام المعنى المفهوم من الكلام حتى يقوم شاهد على ارادة بعض الخصوصيات وتعلق الغرض بافادتها واظهارها سواء كان من القرائن الحالية او المقالية ومع الشك يرجع الى ظاهر الاطلاق ففي المثالين المذكورين وما اشبههما من الامثلة حيث كان الظاهر بيان الخصوصية يكون مفادها اختصاص السير المقصود بالاظهار بما بين الحدين وذلك لا ينافي استعمال اللفظ الموضوع للابتداء والانتهاء في معناه ولذا لا يلزم التجوز فيه على ما ذكر كما مر البينة عليه بل لا يتصور تجوز ما نظير فيه ذلك فان اطلاق اللفظ يقتضي تعلق ادات الابتداء والانتهاء فيه بمطلق مدخولها فقولك سرت من الكوفة الى البصرة بحسب وضع اللفظ في معنى قولك ابتداء في سيري بالكوفة وانتهى الى البصرة فما كان هناك شاهد على استمرار سيره من قبل ومن بعد كان ذلك في معنى ابتداء بعض مسيري بالكوفة وانتهى في ذلك البعض الى البصرة وذلك لتعلق الغرض بيان ما هو خاصته دون غيره بل الغالب في مثل ذلك عدم تعلق الغرض بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه مقصودة ولذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وانتهيت بها انما عدم تجاوز سيره عنها والعلم فيه دليل على ارادة الخصوصية المذكورة فان قلت فيكون السير المطلق في ذلك مستعملا في الخصوصية فيلزم التجوز في الكلام قلت ليس المقصود بذلك انما يقع استعمالها في الخصوصية على نحو استعمال سائر المطلقات في افرادها من غير ان يكون هناك فرق بين المقامين في ذلك الموضوع استعمال السير في الفرد الواقع منه سواء كان ذلك تمام الواقع منه او بعضه فان قلت اذا كان الواقع على التقديرين هو السير الخاص والمطلق انما استعمل الفرد المخصوص الحاصل في الخارج في كلا المقامين فما الفرق بينهما بحسب مدلول الكلام قلت قد يكون المتكلم في مقام بيان تمام الامر وقد يكون في مقام بيان بعضه لخصوصية فيه داعية الى اظهاره فان قلت ان ذلك هو الحال في مطلق القيود الواقعة في الكلام سواء كان من الالقاب او الاوصاف فيدل التقييد على المفهوم في القسم الاول دون الثاني مطلقا فلا خصوصية اذن في ادات الابتداء والانتهاء قلت ان الجهة المذكورة وان كانت حاصلة في جميع القيود مشتركة بينها الا ان للادات المذكورة خصوصية في الدلالة على الانتفاء في غير متعلقها بحسب حقيقتها ومعناها بخلاف غيرها من القيود اذ لا دلالة لها على حال الخارج عن مورد ها وانما الغرض في المقام تعيين المتعلق بحسب ظاهر فان المتعلق في اكثر المقامات مطلق الفعل الحاصل منه كما هو قضية اطلاق اللفظ وفي بعضها خصوص القدر المقصود باظهاره نظرا الى الخصوصية الحاصلة فيه بحسب نظر المتكلم فيتوقف على قيام القرينة الحالية او المقالية عليه فظهر بما قررناه ما في كلام السيد من المبالغة في التسوية بين التقييد بالغاية والوصف وان اطال القول فيه وردها الشيخ وغيره عليه وقد يحمل كلامه على ارادته ارجاع القيد في المقام الى الموضوع فيكون من باب مفهوم الوصف بعينه كما مرت الاشارة اليه والجواب عنه وقد يجاب بالمنع اه الفرق بين التعليق على الوصف والتقييد بالغاية ظاهر فان مرادنا الوصف كسائر القيود الواقعة في الكلام من العدد والزمان والمكان ومطلق اللقب لا دلالة فيها بنفسها على حكم ما خرج عن موارد ها وانما يحصل الدلالة من جهة انحصار الفائدة في موارد ظهوره من اللفظ او من

المذكورين

الكلام

الخارج

لشيء

الخارج والّا فمن البيّن ان اثبات شيء لآخر لا يقتضي نفيه عمّا عداه فينحصر الوجه في دلالته على ذلك في الجهة المذكورة وهي خارجة عن الدلالة الوضعية كما مرّ بيانه في محلّه

واما الغاية وكل ما يدل عليها من الاسماء والحروف فانّما هي على ما عرفت بمعنى نهاية الشيء وآخره فتدل بالوضع على انقطاع الحكم عندها مع قطع النظر

عن اقتضاء الفائدة فيه وارجاعها الى الوصف والتوجيه الذي ذكره في غاية البعد كما عرفت فليس الحال فيه مثلها الّا ما هو الحال في اداة الحصر والاستثناء

والشرط فكان المتكلم حصر الحكم فيما قبل الغاية او استثنى عنه حكم ما بعدها او جعله شرطاً فيه لا ترى ان من قال في الاستثناء والشرط ان الغرض

اثبات الحكم في مورد الشرط وما عدا المستثنى نظراً الى اقتضاء المصلحة في ان يعلم ثبوت ذلك الحكم بهذا النص مع السكوت عن غيرهما ليعلم ثبوته فيه بدليل

آخر كان حقيقاً بالاعراض عنه حرياً بالسكوت عن جوابه فكذلك الحال في الغاية الصريحة في انها المعنى بها فينتفي فيما بعدها واين ذلك من الوصف فليس

التفرقة بينهما بمجرد الدعوى بل ينبغي التسوية بينها وبين الاستثناء ذ لو قيل ان من فرّق بين تقييد الحكم بالغاية والاستثناء فقد فرّق بين المتساويين

في اصل الدلالة وليس بمجرد الدعوى كان اقرب مما افاده السيد ره قوله اذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيد بكون آخره الليل هذا هو الوجه في اثبات الدلالة

الالتزامية باللزوم البيّن ولا ينافي ذلك ما مرّ عنه من انه لو فرض ثبوت الوجوب في الليل لزم خلاف المنطوق لوضوح ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم

ولاجله يلزم ما ذكر كما مرّ بيانه فالملزوم هو المعنى المدلول عليه بالمنطوق والمفهوم مدلول التزامي له فيكون ناشئاً من وضع الادات لما يفيد معنى لغة

والنهاية واين ذلك من الوصف وقد يعترض بمنع اللزوم الذهني بل الخارجي ايضاً اذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم اجماعاً ولحيث انه ره السابق

بان امكان ذلك لا ينافي ما ذكر من اللزوم انما يكون اذن قرينة على عدم ارادة حقيقة الغاية من اللفظ الموضوع لها ولو صرّح بان المراد منه حقيقتها

كان ذلك نسخاً عند من يجوّز النسخ في مثله ومن لا يجوّزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض واخرى بان الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند

الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول وقد يورد على الاول بان غرض المعترض عدم المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي

من غير لزوم تجوّز ولا نسخ وعلى الثاني اذا كان دالاً على ثبوت مثل الحكم الثابت قبل الغاية فيما بعدها كان منافياً لمقتضى المفهوم لان مفاد الحكم نفي

الحكم المذكور عمّا بعد الغاية وقد عرفت رجوعه الى نفي المماثل لوضوح ان الاول لا يتجاوز عن حدّه وموارده بالضرورة فانما يكون الثاني مماثلاً للاول

بعد انقطاعه والوجه في ذلك ما تقدم من ان قضية ما يعتبر في المفهوم انتفاء الحكم المنطوق به فيما بعد الغاية وانقطاعه عندها فيكون المفهوم تابعاً

للمنطوق في الاطلاق والخصوصية فان كان المعنى مطلق الحكم دلّ على انتفائه فيما بعد وان كان حكماً خاصاً كان قضية الدلالة على انتفائه فلا يدل

على انتفاء غيره فلا بد من تشخيص مدلول المنطوق وتعيين الحكم المقيد بالغاية فيه وقد تقدم ان مدلول الخطابات بحسب الحقيقة هو مطلق الحكم وطلوب

الاخبار ومهية الامر المعنى الا ان تقوم هناك قرينة على ارادة الخصوصية وتقييدها بالغاية من حيث هي ولا ينبغي التأمل في مثله في عدم الدلالة على

انتفاء المماثل فلا ينافي ذلك وورود خطاب آخر بمثل الحكم السابق مثل وجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو لا ينافي وجوبه بالردة وغيرها

فيما بعدها وكذا تحريم الحرمة الى غاية الخروج من الاحرام لا ينافي تحريمها بالحيض والظهار والايلاء وغيرها وكذا الحال في الاحكام المستندة الى اسباب

خاصة لا ينافي ثبوت مثلها باسباب اخر بخلاف مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً

غيره ذلك فلا تغفل واما القول الثالث بالتفصيل فان رجع الى الكلام في نفس الغاية فقد تقدم القول فيه والا فمدعي فيه انه لا مناسبة حكم

ما بعد الغاية وغاية ما ذكره المفصل ان الغاية ان انفصل عن ذي الغاية بمفصل محسوس كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف

ما قبلها للعلم حساً بانفصال احدهما عن الآخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق لم يجب فيه المخالفة لانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس

لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد بان ينتهي بحدوده اولى بكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها وهو كما ترى وقوله انا نرى ان ما يلزم من التعليق بالشرط فقد صرّح بذلك

جماعة ويشهد به مضافاً الى الفهم العرفي امران احدهما ما ذكره من ان كل من قال بمفهوم الشرط قال بثبوته وقد قال به بعض ما انكره ايضاً كما صرّح

بذلك جماعة من الخاصة والعامة والآخر ان استعمال ادات الغاية في غير ما يفيد انها المعنى اليها او انقطاعه عندها نادر بخلاف ادات الشرط لكثرة

استعمالها في غير ما يفيد معنى الشرطية كالشروط المسوقة لبيان الموضوع فانها شايعة في الاستعمالات جداً والواردة في مورد الغالب وغيرها والقول

ان مفهوم الشرط اقوى من الوصف والعدد عند القائل بها اذ الدلالة في الاول وضعية دون الاخيرين كما عرفت فيكون مفهوم الغاية اقوى منهما ايضاً

بطريق اولى ويظهر الفائدة في صورة المعارضة كتعارض مفهومي الغاية والشرط في قوله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن الآية فيقدّم

الاول مع انتفاء الدليل وفقد المرجّح الخارجي واما القول بالوقف فمرجعه بحسب العمل الى نفي المفهوم للزوم الرجوع الى الاصل العملي مع الشك في

الدلالة كالجزم بنفيها واما القول الرابع بالتفصيل فقد علّله القائل به بان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي لغة وعرفاً تعلق طلبه بالصوم المنتهي

بالليل وظاهر هذا لا ينافي تعلق امره ايضاً بصوم الليل الى الفجر مثلاً بطلب مستقل فان مرجع الامر حينئذ الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية

الغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجاً عمّا يقتضيه ظاهر الامر وظاهر الغاية واما المفهوم من ذلك انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب

ببلوغ الغاية والجواب عنه مع رجوعه الى النفي المطلق ظاهر مما مرّ ويشهد به ان هذا الكلام ربما يأتي في مفهوم الاستثناء ويشهد به ايضاً ان

قول القائل صم الى الليل انما يقتضي تعلق طلبه بصوم ما عدا الليل فلا ينافي تعلق امره بصوم الليل بطلب مستقل ايضاً وهو واضح الفساد كما

اعترف به المفصل وكذا في المقام وانما يتبع المفهوم اطلاق المنطوق وتقييده بحسب قرائن المقام فيدل على نفيه كائناً ما كان فان اريد به الخصوصية

ولو بحسب القرائن الحالية او العادية او غلبة الاستعمالات الجارية كان مفهومه انتفاء تلك الخصوصية فيما بعد الغاية وفي المستثنى في المثال الذي

فلا يدل على انتفاء مطلقه بخلاف ما اذا ثبت تقييد المطلق كما مرّ توضيح القول فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان الدلالة على ما ذكرناه التزامية

والمدلول من المفهوم دون المنطوق لرجوعه الى نفي الحكم المذكور وحكي عن ابي الحسين البصري انه من المنطوق وعن بعض العلماء ان اللفظ صريح

بنفي قبل نفيه عنده مطابقة وهو ثم انما يدل بعض اجزاء اللفظ الموضوع للانتهاء على انتفاء الحكم عما بعده لكونه لازما بينا له من غير ان يكون ذلك نفس الموضوع
له او جزئه للقطع بان موضوع هذا الحكم غير مندرج في مدلول اللفظ وكذا حكمه اذ ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتى يكون دلالته عليه بالمطابقة
وكذا لو كان الحكم المغيى نفيا فليس في اللفظ ما يفيد بمدلوله المطابقي معنى الاثبات فهو ظاهر وما احتج البعض وما بقاؤهم على ان الغاية ليست كلاما مستقلا
فلا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان كتقدير مثله فيه بعد قوله حتى
تنكح زوجا غيره اي فيحل بعد قوله لا تحل حتى تنكح زوجا غيره وضعفه ظاهر اذ لا داعي الى الاضمار المخالف للاصل وليس الحال في الغاية الا ما هو الحال
في سائر القيود الواقعة في الكلام الدال منها على المفهوم كالشرط والحصر وغيره ولا يلزم في شيء منها اضمار وقد تبين ان دلالة لفظ الاول والاخر والابتداء
والانتهاء على الانتفاء من قبل ومن بعد من المنطوق فكذا ما وضع بازائها من الحروف ومقتضى ذلك اندراج اللوازم البينة بالمعنى الاخص في دلالة
المنطوق وقد عرفت في حد المنطوق والمفهوم ان ذلك خروج عن الاصطلاح وانما يندرج فيه ما كان مدلولا للانتفاء كلفظ الزوال والانقطاع ونحوهما
لدخول النفي الحاصل في الجزء الاول من زمانه في مدلولهما المطابقي كلفظ الانتفاء بخلاف ما اذا كان النفي لازما للمدلول المذكور وان كان بينا نعم قد
عرفت في مفهوم الشرط وجه الفرق بين قولك الطهارة شرط في الصلوة او تشترط بها وقولك ان كنت متطهرا فصل او يصح بشرط الطهارة ويجب بشرط
البلوغ وان دلالة الاول على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في المنطوق والثاني في المفهوم فكذا في المقام ينبغي التفرقة بين قولك اول الصوم او
ابتدائه الفجر او منتهاه الليل وقولك صم مبتدئا بالفجر منتهيا الى الليل ويظهر من بعض المحققين ان مناط الفرق بين المثالين المذكورين ومحل
المسئلتين التصريح بالشرط والغاية وعدمه وليس كذلك كما يظهر من المثال الذي ذكرناه والا فلا فرق في المنطوق بين النص والظاهر ومدلول الاسم
والحرف فتأمل الثاني ان لفظة الى قد تستعمل في لغة العرب بمعنى مع كما في قوله تعالى الى اموالكم وان اوله بعضهم بتقدير معنى الاضافة وعلى ذلك قد يحمل
قوله تعالى الى المرافق كما في الجزء فلا دلالة في التقييد بذلك على انتفاء الحكم فيما بعده اذ هو حينئذ من جملة القيود الواقعة في الكلام التي لا يدل على اثبات الحكم
في موردها على نفيه عن غيره ولو دل على ذلك لكان باعتبار انه لو كان ما بعد المرفق داخلا في المغسول لكان الاقتصار على ذكر المرفق تخصيصا في
الذكر من غير فائدة بل مخلا بالمقصود الا ان يظهر هناك فائدة اخرى في التصريح بالمذكور دون غيره وتلك جهة اخرى خارجة عن مقتضى الوضع والمعنى
المستعمل فيه ولا ريب في خروج مثل ذلك عن محل المسئلة وانما الكلام هنا في ادات الغاية بل كلما يدل عليها او يستعمل فيها من اسم او حرف لاشتراكها
في التقييد بمعنى الغاية وحقيقتها وقد عرفت استلزامه الانتفاء فيما بعدها وكذا الحال في كل ما دل على التوقيت والتحديد بحسب المبدأ او المنتهى كقوله
تعالى ثم اتموا الصلوة لدلوك الشمس لاستلزام التوقيت للانتفاء في خارج الوقت الثالث انه قد ذكر الغزالي انه يحتمل ان يقال ما له ابتداء فغاية مقطع
لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا او محدودا الى الغاية ويكون ما بعد الغاية كما كان قبل البداية ولا يخفى
ان ذلك في الحكم الايجابي الحاصل بعد النفي المطلق اذ ينقطع الحكم المفروض على ما بين الحدين ويرجع فيما عداه الى اصالة النفي وهذه الاختصاص اتمام
له بادات الغاية بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام اذ بعد فرض اختصاص الحكم الثبوتي في موردها يتعين الرجوع في غيره الى النفي الاصلي ولما اذا كان
اثبات الحكم المغيى مسبوقا بحكم وجودي اخر لم يكن فيه دلالة على رجوع حكم ما بعد الغاية الى ما كان قبل البداية الا ترى ان قولك جلست بدلك الى الظهر
لا يدل على رجوعه بعد الظهر الى الحال التي كان عليها قبل الجلوس فيما بعد الظهر سواء رجع الى الحالة السابقة ام لا لعدم تعينهم ذلك في الوضعين المتضادين
الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فاذا قال اسكن من الصبح الى الظهر دل على تحركه من قبل ومن بعد وان اختلف نوع الحركة الحاصلة منه في
الحالين وكذا الحال في المتناقضين فلو قيد النفي بمثل ذلك دل على الاثبات في الحالين وان اختلف نوعه كما لو قيد الاثبات دل على النفي في الحالين
اما سائر الاوصاف والحالات فلا وجه لرجوع الحال فيما بعد الغاية الى الحالة السابقة وتوهم الاستصحاب في مثل ذلك وهم فاحش لانقطاع السابق
بالامر المغيى فلا يعود الا بسبب جديد وان زال الامر المتوسط بين الحالين كما لا يخفى ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما اهمله المتأخرون هيهنا مما قد
ذكره في كتب القوم مع الاشارة الى غيره وكان اقتصاره على المفاهيم الثلثة وترك التعرض للباقي لظهور الحكم في بعضها بالنفي والاثبات ورجوع بعضها
الى المنطوق فمنها مفهوم الاستثناء بكل ما دل عليه من الاسماء والحروف فانه ان ورد على احد النقيضين دل على النقيض الاخر في المستثنى وان ورد
على احد المتضادين المنحصرين كالحركة والسكون دل على ثبوت الضد الاخر وان ورد على سائر الاضداد الوجودية دل على انتفاء الامر المفروض عنه من غير تعيين
للضد الثابت له فالاستثناء من النفي يدل على حصول الاثبات في المستثنى كما في كلمة التوحيد ومن الاثبات يدل على نفيه عنه مقتضاه لخروج المستثنى عما
قبله وعدم اندراجه في مدلوله كما سنذكر اما كان وقد المبنى على اثبات الدلالة المذكورة ائمة اللغة والنحو والتفسير والاصول ولم ينقل عن احد من القائلين بدليل
الخطاب المنكرين لها انكارها سوى الحنفية كون يدل على ذلك فقد ذكروا في كلامهم اسناد القول بها الى واضعي اللغة واهل العربية مؤذن
بالاتفاق بل صرح غير واحد منهم باجماعهم عليه بل عليه مع ذلك القطع بتبادر المعنى المذكور ومنه حتى قال التفتازاني ان انكار دلالة
ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وتبادر القطع بعدم جواز تشريك المستثنى مع المستثنى منه في الحكم لمنافاة الكلام
كقولك جاء القوم الا زيدا وزيد والقطع باكتفاء الشارع والمتشرعة في الحكم بالاسلام بكلمة التوحيد وقد تكرر في كلامهم نقل الاجماع عليه ولولا
ما ذكرناه لم يكن فيها دلالة على اثبات الالهية للحق جل ذكره وعن كتب الحنفية انكار الدلالة المذكورة في النفي والاثبات جميعا قائلين ان معناه اخراج
المستثنى والحكم على الباقي من غير حكم عليه بشيء من النفي والاثبات فقول القائل ليس له على الا سبعة ليس اقرارا بالسبعة وقوله له على عشرة الا ثلثة
سكوت عن الثلثة ونقل عن الشافعية دعوى الوفاق على انه من الاثبات نفي وان الخلاف انما هو في العكس ثم نقل العضدي الاستثناء من الاثبات نفيا
وبالعكس لاثبات خلافا لابي حنيفة ثم قال انهم لا يفرقون بينهما من جهة الدلالة الوضعية لا يريدون شيئا منهما على الحاق العرف فيما يستفاد من التنبيه

[illegible]

بدلالة

الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة المخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله الخارجية فالاستثناء
اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة منهما الا ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفيه بالبراءة الاصلية بخلاف النفي اذ لا
مقتضى معه للاثبات وكانه حاول بذلك الجمع بين النقلين المختلفين عن ابي حنيفة وكيف كان ففساده معلوم من اللغة والعرف نعم ان كان المستثنى
منه الاعتقاد النفساني او النسبة العقلية كقولك علمت وظننت واخبرت وامرت بالامر الا الشيء الفلاني فمفاده انتفاؤها عن المستثنى وان ثبت
المستثنى منه في الحكم الخارجي مع احتمالها التعلق بالامرين جميعا بخلاف ما اذا كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء منها يدل على انتفائها
عن المستثنى بحسب الخارج اذ لا يتحقق خروجه عما قبله ومخالفته له الا بذلك اقتضى ما الحنفية لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الا بحقق
ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما تدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه
فلا ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه والثمرات دلالة الالفاظ على الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور المرتسمة في
الاذهان فصرف الاستثناء الى الحكم الذهني اولى لتعلق اللفظ به دفعة لانه علية من غير واسطة ومقتضاه في الاخبار اخراج المستثنى عن الاسناد
السابق وفي الانشاء دفع الحكم السابق عنه لا الحكم عليه بالخروج في الواقع وضعف الوجهين في غاية الظهور اذ الاول انما يرد على من يدعي دلالة
الاستثناء من النفي على عموم الاثبات والمدعى دلالته على الاثبات في الجملة فان كان هناك ما يفيد العموم من دليل الحكمة او غيره دل عليه
الا فلا ففي الامثلة المذكورة لا بد من تقدير المستثنى ان كان الظرف مستقرا او متعلقا بمحذوف صفة له اي لا صلوة الا صلوة بطهور او المستثنى منه
ان كان لغوا اي لا صلوة بوجه من الوجوه الا بانها بطهور ويكون الاستثناء المفرغ على الوجهين فمدلوله تحقق الصلوة بالطهور في الجملة اي
تلك الجهة فالمراد حينئذ يكون مستجمعا لسائر ما يعتبر فيها كما لا يخفى ولو قلنا بدلالته على عموم الاثبات امكن ان يخرج ما ثبت خلافه بما دل عليه
على ان المنفي هو الصلوة الصحيحة والنكاح الصحيح مثلا فالمستثنى هو الصحيح منهما الواقع بالطهور والولي ولو فرض ارادة الاعم فالمستثنى ايضا
هو الماهية الواقعة معهما مطلقا فاين موضع الدلالة على استلزام الطهور والولي لحصولهما كما توهم والامر في سائر الامثلة المذكورة اوضح واما الثاني
فهو اجتهاد في مقابلة النص المعلوم من اهل اللغة مع وضوح فساده اذ لا شك في ان مدلول الالفاظ هو الامور الخارجية ولو قلنا بوضعها للصور
الذهنية فباعتبار انطباقها عليها كما مر ولو قلنا به فلا ينطبق عليها وكيف كان فلا شبهة في تعلق الاستثناء بمدلول الجملة فاذا كان هو النسبة الخارجية دل على خروج المستثنى
عنها كما لا يخفى وقد يبنى المسألة على ان الاستثناء اللفظي في الجملة الاستثنائية هل يتحقق بعد الاخراج فيحكم على ما عدا المستثنى بالنفي او الاثبات سواء قيل
يكون المجموع من المستثنى والمستثنى منه والاداة اسما مركبا بازاء الباقي او يكون قرينة على ارادته من اللفظ العام كما زعمه كثير منهم او يتحقق قبله فيكون
العام مستعملا في معناه الحقيقي ثم اخرج عنه المستثنى واسند الحكم في المعنى الى الباقي فعلى الاول لا دلالة فيها على حكم المستثنى لاتحاد الحكم والاسناد
فيها فقولك اكرم العلماء الا الفساق يجري مجرى قولك اكرم من عدا الفساق منهم فكانه قال اكرم العدول منهم ونحوه قولك لا تكرم الا العلماء في
معنى قولك لا تكرم الجهال لعدم كون الاستثناء اخراجا عن الموضوع او لان الحكم عليه ثانيا فلا يكون اخراجها عن الحكم وانما يرجع المفهوم في ذلك الى
الوصف الا ترى ان المفهوم في مثل قولك اكرم غير زيد مفهوم الوصف وليس مفاد الاستثناء على الوجه المذكور الا ذلك بخلاف الوجه الثاني
وضعفه ظاهر اذ ليس اختلافهم في ذلك خلافا في مدلول الاداة انما هو كلام ذكروه توجيها لدفع التناقض المتوهم في الجملة المذكورة كما يأتي القول
فيه انشاء الله تعالى والدلالة ثابتة على الوجهين بل ولو جيء به صفا كقولك من عدا زيد يجب اكرامهم عمرو زيد بجامع فقد عرفت في مفهوم الوصف خروجه عن
محل الكلام في تلك المسألة وثبوت المفهوم فيه عندنا بناء على كلا القولين فيهما ومساواته مع الاستثناء في المدلول العرفي وبهذا يتبين انه لم يتفصل احد
من القائلين بالوجه الاول انكار الدلالة المذكورة سوى الحنفية نعم قد يفرق بين الوجهين المذكورين في كون الدلالة على الثاني وضعية وعلى الاول
كما في التعليق على وصف الغير ونحوه مما يدل على المعنى المذكور من غير لزوم تجوز في اللفظ عند التصريح بخلافه كما لو قيل اكرم زيدا دعيه بدونهم
ان حرف الاستثناء على كلا الوجهين يدل بوضعه اللغوي على مخالفة ما بعده لما قبله لاتفاق اهل اللغة والعرف عليه كما عرفت ولا يلزم منه تعلق
الحكم والاسناد بمنطوق اللفظ الا ترى ان لوازم المعنى الموضوع له مدلول عليها بالالفاظ اي مستندة الى الوضع ولو بتوسط اللزوم بحيث لو
صرح المتكلم بخلافها لزم استعمالها في غير ملزومها على سبيل التجوز مع عدم وقوع الحكم بها والاسناد بها باللفظ وانما حصل التطويل لرد
ما ذكرناه فلا فرق بين الوجهين المذكورين في الدلالة الوضعية نعم دلالة التعليق على وصف الغير ونحوه ليست وضعية وان كانت مشاركة للوضعية في
المدلول نظرا الى جريانه مجرى الاستثناء بحسب العرف كما مرت الاشارة اليه نعم يمكن التفرقة في المقام بين القولين المذكورين بوجه ثالث وهو ان
الدلالة المذكورة على الوجه الاول من باب المفهوم لعدم وقوع النطق ح الا بحكم الباقي بعد الاستثناء كما في الوصف غاية الامر ان يكون للوضع مدخلية
هنا في اصل الدلالة بخلاف الوصف فان ذلك لا يقتضي باندراجه في المنطوق كما في الشرط والغاية وغيرهما بخلاف الوجه الثاني لحصول النطق باخراج المستثنى
عن الحكم المذكور قبله وقد يقال باندراجه في المنطوق على الوجهين اما اذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع كما يظهر من بعض الحدود فظاهر لان
موضوع الحكم المعتبر هو المستثنى بعينه واما اذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر كل من الموضوع والمحمول ولو تقديرا كما مر تبيانه فلان الاداة المذكورة
دالة بوضعها على مخالفة المستثنى لما قبله على التقديرين كما ذكر فيكون حكما منطوقا به لذكر الموضوع وهو المستثنى والمحمول وهو نفي الحكم السابق
عنه بحرف الاستثناء ولو تقديرا كما يقدر المستثنى في قولهم ليس الا والمستثنى منه في المفرغ وقد يتوهم اندراجه في المفهوم كما هو ظاهر قولهم مفهوم
الاستثناء حتى قال بعض المحققين ان ما وقف عليه من كلماتهم متفقة على تسميته مفهوما لا نزع ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا
حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر فان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وان عد مساعدة حدودهم

الفلاني سه

ان مثل م

عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما وقد يوجه ايضا تارة بان الموضوع وان كان مذكورا في الكلام الا ان حكمه في مخالفة المستثنى منه بالنفي او الاثبات انما يلزم المعنى الموضوع لكلمة الا نعم الانتفاء عند الانتفاء لمعنى الغاية والشرط والحصر غيرهما لحرف الاستثناء موضوع لا يفيد اخراج ما لولاه لدخل ويلزم الاثبات في السالبة والنفي في الموجبة فلا يكون احدهما منطوقا به واخرى بان المعنى المذكور لو كان واقعا في محل النطق لزم ان يكون الاداة موضوعة للنفي تارة وللاثبات اخرى اذ ليس هنا لك قدر جامع بين المتنافيين فيلزم الاشتراك وهو واضح الفساد فيكون للاداة للمعنى المنطوق به كما ذكر ويرد على الاول ان الاستثناء على الوجه الاول انما يفيد اخراج المستثنى عن موضوع ما تقدمه وانما هنالك حكم واحد ورد على الباقي فيفيد ان المستثنى غير مذكور في الكلام ولو تقدير او قد عرفت في تعريف المنطوق اعتبار النطق بالحكم ايضا ولو تقديرا نعم قد يتم ما ذكر بناء على الوجه الثاني لكونه ح اخراجا عن الحكم فيكون كما ذكر من كونه نفيا للحكم السابق عنه وعلى الثاني المنع من توافقهم على عده مفهوما لتصريح جماعة منهم باندراجه في المنطوق ويؤيده عدم تعرضهم لهذه المسئلة في باب المفاهيم انما ذكروها في مبحث التخصيص والاستثناء بل لم نقف في كلام اكثرهم على التصريح بكونه من المفهوم وبالجملة فالخلاف في ذلك واضح والظاهر من الخلاف في مفهوما انما هو دعوى التبادر العرفي في ذلك لليست بينة ولا مبينة واما التوجيه الاول فانما يتم على القول الاول اما اذا قلنا باستعمال الاداة في اخراج المستثنى عن الحكم والاستثناء الواقع قبله فيكون الحكم بانتفائه عنه واقعا في محل النطق لانه معنى خروجه عما قبله واما الثاني فواضح الفساد الا ترى انه قد يقع التصريح بانتفاء النسبة المذكورة عن المستثنى فيكون نطقا بالاثبات في السالبة وبالنفي في الموجبة قطعا مع انتفاء الاشتراك فان كان الاستثناء بهذا المعنى كان مدلوله من المنطوق وان كان ملزوما للمعنى المذكور كان من المفهوم فبنائه على القولين المذكورين وجه جيد سيأتي في محله تحقيق القول فيه انشاء الله ومنها مفهوم الحصر فكل ما دل عليه من اسم او حرف او هيئة فانه يدل على انتفاء الحكم او الوصف المذكور في غيره او انتفاء غيره عن نفس الموضوع وقد تقدم باندراج كل من القسمين في حد المفهوم ذلك فانه لازم بين لمعنى الحصر لا ينفك عنه كانه لذا لم يتعرض المص له او لما قبله اذ بعد فرض الحصر لا مجال للكلام في مدلوله الا ان جماعة منهم زعموا اندراجه في المنطوق فان ارادوا ان معنى الحصر مدلول للفظ المنطوق به من غير واسطة كما ان معنى الشرط والغاية مدلول بحرفي ان والى كذلك فهو امر واضح سواء كان الدال عليه اسما كلفظ الحصر والقصر او حرفا كلفظ انما او هيئة كتقديم الوصف العام المعرف على الموصوف الخاص وذلك ان شيئا من موضوع الحكم المذكور ومحموله لم يقع في محل النطق وبالجملة فالحال في ذلك هو الحال في الشرط والغاية وان زعموا ان انتفاء الحكم عن غير المذكور من المنطوق به فيه اشتباه اللازم بالملزوم عليهما مدار المنطوق والمفهوم كما في الشرط والغاية وغيرهما فان دلالة اللفظ عليهما بالمنطوق وعلى لازمهما بالمفهوم كما قد يقع التصريح بالشرط ايضا في قولك يجب الصيام بشرط البلوغ والعقل وزعم جماعة في الفقيه قد تستره انه لو صرح بالحصر او الشرط او الغاية او البداية او العلة او غيرها عاد من المنطوق وان المعتبر في تلك المفاهيم ان يكون الدال عليها صفة تفيدها على المفهوم والوجه فيه غير معلوم اذ التفرقة بين كون الدال عليها نصا او ظاهرا او حقيقة او مجازا او اسما او حرفا او وصفا كما زعم غاية ما يوجب زيادة الدال عليها ان كان من الاسماء كان مدلولها منطوقا لتضمنها معنى الانتفاء المقصود في المقام سواء كان على جهة الحقيقة او المجاز بطريق التنصيص او الظهور وان كان من الحروف والهيئات اندرج مدلولها في المفهوم فانها النسب موضوعة لتلك المفاهيم المستقلة والاعتبار اسما وهو ايضا كما ترى فان دلالة الاسماء المذكورة على الانتفاء للنسب بالتضمن بل بالالتزام ولو سلم فاندراج المدلول التضمني في المنطوق غير لازم كما مر ولو سلم لزم اندراج مدلول الحروف والهيئات الدالة عليها فيه ايضا فانها وان لم يكن مستقلة في معانيها لكنها مع متعلقاتها او موادها موضوعة لتلك المعاني بعينها فيلزم ايضا من المنطوق الا لزم اندراج المعاني المستقلة المستفادة من الحروف والهيئات في المفاهيم مط وهو واضح الفساد ويمكن ارجاع الكلام المذكور الى ما في تعريف المفهوم من الفرق بين قولنا الطهارة شرط في الصلوة وقولنا يصح الصلوة بشرط الطهارة فان الدلالة على الانتفاء في الاول من المنطوق دون الثاني وكذا الحال في ساير المفاهيم فليس التفصيل بين التصريح بلفظ الشرط وعدمه او بين دلالة الاسم عليه او الحرف او وضوح وخفاء بل الغرض في التصريح الفرق بين كون الجملة مشتملة بيان ذلك المعنى على الاستقلال وعدمه وبالجملة فبعد فرض الحصر لا ينبغي الكلام في مفهومه وانما وقع الكلام هنا في بعض الامور المفيدة له وهو امر اخر مرجعه للغة والعرف ويعرف الحال فيما اشتبه من ذلك بالرجوع الى الكتب العربية فدلالة الحصر على معنى الانتفاء عند الانتفاء وان كانت من الامور البديهية الا ان الحال في ذلك يختلف باختلاف دلالة الحصر وضوحا وخفاء فقد يكون باعتبار اضعف من اكثر المفاهيم وقد يكون اقوى من الثابتة ادلة على السنة القوم منها في المقام تقديم الوصف العام المعرف بالاضافة او اللام على الموصوف الخاص كقولك العالم زيد وصديقي عمرو وقد اشتهر في كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر وعبر عنه بعض عن الحصر بانما بمفهوم انما واختلفوا في حجيته وعدمها اي في اثباته ونفيه على اقوال نقل الغزالي وجماعة عن الفقهاء اثباته وبه قال العلامة في اكثر من تاخر عنه من علمائنا وعن الحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين نفيه وعن بعضهم التوقف فيه ثم اختلف المثبتون في الدلالة فاكثرهم على انها من المفهوم وعن بعضهم القول بكونها من المنطوق وفيما هو المناط فيها فيظهر من بعضهم ان الوجه فيه مخالفة الترتيب الطبيعي اما بجعل اسم الذات خبرا والوصف مبتدا او بتقديم الخبر على المبتدا على اختلاف الوجهين فيه فيسجل الحكم في تقديم كل ما كان من حقه التاخير كتقديم الفاعل والمفعول والفعل والحال والتمييز على نحو ما وغير ذلك عليه فلا حاجة الى القيد المذكور في العنوان ولا يجري في مثل زيد العالم والكرم في العرب والائمة من قريش والاعمال بالنيات ونحوها ومنهم من جعل المناط فيه كون المبتدا اعم من خبره بحسب المفهوم فيدل على انحصاره فيه وعليه فلا فرق بين مخالفة الترتيب وعدمها فلو جعلنا العالم في المثال خبرا مقدما لم يندرج في هذا العنوان ومنهم من جعل المدار على التعريف في مقام الحمل وكون المعرف اعم بحسب المفهوم سواء كان موضوعا او محمولا فلا فرق حينئذ بين قولك العالم زيد على كلا الوجهين فلا فرق في المحمول بين الاوصاف واسماء الاجناس ولا في المحمول عليه بين العلم وغيره كما في قولك الرجل زيد الكريم في العرب الائمة من قريش وغيرها ولا بين التعريف باللام والاضافة على هذا

ان الحصر ربما يكون بالعكس بان يكون مقصور على الموصوف ثم ينبغي على ترتيب الحقيقة فيرد على سبيل التجوز او الادعاء او الاضافة على اختلاف المقامات بحسب اختلاف القرائن الحالية او المقالية فيكون الدلالة على المفهوم كل مقام على حسب مقتضاه ومن هنا يتبين ما في الفهم يكون في بعض الحصر من اثبات مع تصريح نظائر هم

فيه دلالة قولك زيد العالم على الوجهين

عند الفرق

هذا الفرق بين قولك صديقي زيد وزيد صديقي في الدلالة على تقديم ما حقه التاخير ايضا او للجمع بين وجهي الدلالة وقد يفرق بينهما في اصل الدلالة في بعض المقامات كما في
قولك صديقي زيد وزيد صديقي وايا ك نعبد ونعبد ك الثاني ان التفتازاني نفى الخلاف بين علماء المعاني في افادة الحصر اذا عرف المسند بحيث يكون ظاهرا في العموم وحمل
الجنس على ما هو اخص منه بحسب المفهوم ومثل العالم زيد والرجل بكر وصديقي عمرو والكرم في العرب تمسكا باستعمال الفصحاء وفي عكسه ايضا مثل زيد العالم قال صاحب المفتاح
المنطلق زيد او زيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق في زيد لكن حكي عن المنطقيين انهم يجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد اخذا بالاقل المتيقن على
ما هو قانون الاستدلال ومن ذلك لا يقدح في الاتفاق المذكور فان اتفاق علماء المعاني حجة في المقام وحكايته من مثل التفتازاني مسموع لانه من ائمة هذا الفن الثالث
ان المراد من المحلى وشبهه في المثلة المذكورة ان كان هو الجنس امتنع حمل الفرد عليه وحمله على الفرد لانه يقتضي الاتحاد ومن البين ان الفرد الخاص ليس عين حقيقة
الجنس لانه لا يعقل اتحاد الجزئي مع الطبيعة الكلية فلا يصح الاخبار عنها بانها هو او هو اياها فينبغي ان يكون المراد منه مصداقه فاما ان يراد منه الفرد المعين او المبهم
الاستغراق وحيث ان المفروض انتفاء العهد بقسميه وانتفاء القرينة المفيدة للتعيين فلا يجوز حمله على الاول والا لزم خروج الكلام عن الافادة والثاني ايضا
لا معنى له للامتناع وجود المبهم مع تعين الثالث فقولك انت الرجل في معنى قولك كل الرجل ولذا يؤكد به ومن المعلوم ان الحمل في ذلك مما لا يصح الا مع تخصيصا
صدقا منه في الفرد لامتناع حمل الكثيرين على الواحد ذلك اما حقيقة كما في قولك زيد الامير او على سبيل المبالغة والادعاء كما في قولك الشجاع بكونها لمراد هو
المصداق الكامل وهذا الوجه كما ترى يعم صورتي تقدم المبتدأ وتاخره وحمل الوصف او الجنس على العلم او غيره وعكسه ينبغي اختصاصا بالمحلى باللام لتعين
حملها بعد تعذر الجنس وانتفاء العهد على الاستغراق وان امكن اجراؤه في غيره ولا يخفى عليك ضعف الوجه المذكور اما اولا فلان الحمل انما يقتضي الاتحاد في الوجود
الخارجي لا في المفهوم بل لا بد فيه من التغاير في الجملة ولو بحسب الاعتبار لئلا يكون من باب حمل الشيء على نفسه فلا مانع من حمل المحلى على الجنس واما ثانيا فلان حمل
اللام في تلك الامثلة وغيرها على الاستغراق في غاية البعد كما ذكره وان ذكره التفتازاني وبعض المحققين لشريف عند وجهها المقام لوضوح انه لا يفهم من قولك
انت الرجل انك كل فرد من افراده والجنس المراد بقولك كل الرجل في ذلك ان زعم الفاضل المذكور انما يراد به انه استكمل تلك الحقيقة وحاز جميع الرجل من صفات
الخصال تمام ما يكون مقام استغراق الابعاض المتوهمة دون الافراد وقد يورد عليه ايضا بامكان حمله على العهد والمنع من انتفاء موجبه لوجود القرينة بملاحظة
المحمول او المحمول عليه خصوصا مع تقدمه في الذكر كقولك زيد العالم وهو كما ترى اذ لا بد في القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا
يجوز ان يكون تحصيل المعنى المحكوم به وتعقله موقوفا على استناده الى المحكوم عليه بعد ذكره او بالعكس على ما توهمه المعترض بخلاف ما اذا ظهر العهد من قرينة اخرى
كان تقول اكرمت عالما والعالم زيد او زيد العالم الرابع ان اللام حقيقة في تعريف الجنس والمعرف المحلى ظاهر في الطبيعة الجنسية فان وقع مبتدأ في الكلام دل على
كونه مصداقا للمحمول كما تقول الكرم في العرب معناه ان جنس الكرم مصداق للوصف الثابت في العرب فلا يعم الغير وان كان المحمول من الاعلام لزم توجيهه لعدم جواز حمل
العلم الجزئي على غيره اما بتاويل الاسم بالمسمى وتاويله على الحصر كما ذكروا وبجعله من باب جعل احد المترادفين على الاخر كما تقول الليث الاسد وزيد ابو عبد الله وقد
على الحصر لظهور انه يفيد اتحاده معه في المفهوم والوجود في الذهن والخارج فيكون الغرض من الحمل المبالغة وان وقع خبرا مقدما او مؤخرا دل حمله على موضوعه على
اتحاده معه في الخارج فلا يتجاوزه واورد عليه اولا بالنقض بالمنكر فانه لو تم الوجه المذكور لجرى في المحمول المنكر ايضا كقولك زيد عالم وعمرو صديق وبكر امير
فيتم هكذا يكون منحصرا فيه وهو خلاف الضرورة واجيب عنه تارة بان المحمول فيه ليس عين الجنس بل هو فرد من افراده فلا يجري فيه ما ذكر ولو قيل بالتزام الدلالة
فيه ايضا من حيث نفسه الا ان كثرة استعمال المنكر في الفرد وندرة ارادة الحصر منه مما يوهن الدلالة فيه بل يقوي خلافه في ذلك بخلاف المعرف باللام اذ الامر فيه بالعكس
لشيوع استعماله في الحصر فيقوى مدلوله ويرد على الاول ان المحمول على ما هو طريقة الحمل عين المنكر وهو حقيقة الفرد المنتشر دون الفرد الخاص فقضيته الحمل على
ما ذكره المستدل اتحاد الموضوع المذكور مع المحمول الذي هو الفرد المنتشر فينبغي ان لا يصدق الاعلى ... وعلى الثاني ان التزام دلالة المحمول المنكر على الحصر من حيث
نفسه فاسد اذ مع قطع النظر عما ذكر من شيوع الاستعمال لا يكاد يفهم منه معنى الحصر ايضا في شيء من الاستعمالات ولا يتوهم متوهم في شيء من المقامات وهو
في عدم وقوع استعماله في الحصر لانه الوجه في عدم افادة الحصر ثابتا بالحمل وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود الخارجي ومن البين اتحاد الكلي مع كل
فرد من افراده في الخارج انما يختلفان بحسب المفهوم فالحكم بان جنس الكرم مثلا موصوف بكونه حاصلا في العرب لا يستلزم انحصار افراده فيهم لجواز ان يثبت
لهم في ضمن فرد ولغيرهم في ضمن فرد اخر وقد يجاب عنه بان ما ذكروا انما يتم في المحمول المنكر ولذا لم يقل احد بافادته للحصر كما ذكروا واما التعريف باللام فانه يقتضي
الاشارة الى مدخولها على وجه التعيين وليس المراد منه الحقيقة الجنسية من حيث هي انما يراد به تلك الحقيقة مقيدة باعتبار الخارج ومن المعلوم ان الماهية الخارجية
عند عدم العهد لا تعين لها الا باعتبارها من حيث تمام تحققها وتحصلها في الخارج فحملها على الفرد المخصوص يدل على انه قد تحقق تمام تلك الحقيقة الخارجية فلم يثبت
لغيره شيء منها والا لم يكن حائزا الكل بل للبعض فيدل على الحصر وفيه ان لام التعريف انما يقتضي الاشارة الى الحقيقة الجنسية من حيث تعينها وامتيازها عن
سائر الحقائق ولو اقتضى الا ... ارة الى تمام الافراد الخارجية من حيث تمام تحصلها في الخارج لدل على الاستغراق وقد عرفت ضعف البناء عليه غاية الامر
عدم استعماله فيه مقيدا بالالتزام وهو فاسد والوجه المذكور لا يفي باثباته اذ ليس تعينها في ضمن جميع الافراد الموجودة في الخارج تعينا لتلك الماهية على الحقيقة
لاحتمالها للافراد التي ... تعادله للوجود ايضا بل تعينها من حيث وقوعها في الخارج في ضمن تلك الافراد بمجموعها ليس باولى من تعينها في ضمن الفرد المعين وكما
الفرد لا يتعين من غير عهد لا يتعين كذا المجموع لا يتعين الا باقامة القرينة عليه وكل ذلك خارج عن مدلول الجنس المحلى من حيث نفسه وهو الطبيعة الجنسية من حيث هي
فالوجه ان يقال ان التعريف باللام يقتضي الاشارة الى نفس الحقيقة الجنسية فحمل الفرد عليها يدل على غاية المبالغة في افادة الحصر فيكون لا لانها عليه او نوع
من ادات الحصر فانك تدعي اتحاد تلك الحقيقة مع الفرد المخصوص وكانها هو بعينه كما تقول هل بالاسد تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد
القاهر في الخبر المحلى باللام ويظهر ذلك من كلام الزمخشري في قوله تعالى واولئك هم المفلحون ومحصله ان تعريف المحمول باللام قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اي
حمل هو هو دون الحمل المتعارف فانما يقع الحمل المتعارف في المحمول المنكر لانه الذي يتعارف فيه حمل الكلي على الفرد دون المعرف فيحمل فيه على حقيقة الحمل المقتضي للاتحاد
من حيث نفسه

المسلزم للحصر لوصفوان الشئ لا ينهما ونعبر نفسه حيث لا اتحاد هناك للحقيقة فيكون الحمل فيه من باب المبالغة العالم مبتدأ وزيد خبر له كما هو احد الوجهين فيه
قال التفتازاني وعليه حمل كلام المصنف واورد عليه بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام فيه للعموم كما لو قيل كل حيوان انسان وهو كذب وليس كذلك بل هي
ظاهرة في البعض وكانه قال لبعض العالم زيد بفضل صدقا في عمرو حتى لو ثبت ان الالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة وكان المتكلم مريدا للتعميم كان
دالا على الحصر لا محة وكان كاذبا على تقدير ظهور عالم او صدق اخر كذا في الاحكام واجيب بان المراد من العالم اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس
بغير خاص لعدم العهد عدم فائدة في العهد الذهني فيحمل على الاستغراق واعترض بالمنع من عدم الفائدة على تقدير ارادة العهد الذهني اذ مفاده ح الحكم
المحكوم به نفرد من افراد المحكوم عليه انتهى ويجاب بان الغرض من الاسناد لا لان المانع من حمل الخاص على العام في سائر المقامات حاصل في المقام فلو فرض عمومه
وهو عمرو مثلا فالا لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اجريت عنه بانه زيد فيدل على الحصر الا انه لا انه عليه انما يكون بحسب المعنى المفهوم منه بعد ملاحظة قرائن
المقام فيحمل المقام على ذلك انما يكون بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد هو الكامل في العلم على نحو نحو المخاطب وتوهمه انه تعلم ذلك فيخبر عنه بانه
زيد ولا منافاة في ذلك الدلالة على الحصر لسابع انه لو لم يدل على الحصر لزم الخروج فيه عن الوضع المألوف والعدول عن الترتيب المعروف الى غيره خاليا عن الفائدة
والوجه في مخالفته للترتيب الطبيعي لان العالم في المثال ان كان خبرا فتقديمه على المبتدأ خلاف الاصل فيفيد الحصر كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وان كان
مبتدأ كان الوصف محمولا عليه واسم الذات محمولا وهو ايضا خلاف الاصل كما مر لا لاشارة اليه فيه ان مخالفة الترتيب المعهود انما يقع لنكتة وفائدة ما
ولا ينحصر في ارادة الحصر لامكان ابتنائه على فوائد اخر كزيادة الاهتمام او ملاحظة الادب في الاحترام او ارادة التبرك بتقديمه او حصول الالتذاذ بذكره فيتم ما
الشئ بالابتداء به او موافقة المخاطب في كلامه الى غير ذلك نعم اذا فرض انتفاء الفائدة فيما ذكر او ظهوره من الكلام او من قرائن المقام ثبتت الدلالة عليه فظهر مما
مر ضعف حجة الثاني وهو دعوى التسوية بين تقديم الوصف في الامثلة المذكورة وتأخيره مع دعوى الاتفاق على عدم افادة الحصر في الثاني فكذا الاول وذلك لوضوح
نظر في المنع الى كل واحدة من المقدمتين اما الاولى فلان بعض الوجوه السابقة وان كان مشتركا بين القسمين الا ان بعضها مما يختص بصورة التقديم كما عرفت
فلا يلزم الحكم بتساويهما وان كان هو الصواب واما الثانية فلان الاتفاق ان لم يعقد على افادة الحصر كما ادعاه بعضهم فلا اتفاق على خلافه قطعا كان
وكان يعتبر العنوان في كلامهم بالتقديم بناء لا لظهور القسمين فان كثيرا منهم قد صرحوا بعدم الفرق ووافقوا القوم في العنوان ثم لا يخفى ان الدلالة على الحصر
في محل المسئلة وان كانت من المنطوق لانه دال على النفي التزاما خارج عن محل النطق كما عرفت فالحال في ذلك هو الحال في دلالة التعليق على الشرط
والغاية وغيرهما ولعل من عد الدلالة المذكورة من المنطوق فانما اشتبه عليه الملزوم باللازم او تسامح في التعبير لذا قال التفتازاني ان كون هذا الحال للحصر
مفهوما مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا تعلق لمحل النطق بالنفي اصلا وفي العبارة مسامحة اذ ليس نفس الحصر مفهوما كالشرط والغاية ما يلزم من الانتفاء
ولذا لو وقع التصريح بلفظ الحصر والقصر او بما يرادفه او يدل عليه من الاسماء والحروف في الكلام لم يخرج بذلك عن حد المفهوم على ما ذكرناه نعم لو كان مدلول
الجملة ثبوت الحصر بالاصالة كان من المنطوق كما عرفت في الشرط والغاية ومما ذكرنا يظهر الحال في سائر ما يفيد الحصر من الهيئات والحروف ايضا فمن الهيئات مخالفة
الترتيب الطبيعي حيث يظهر من الكلام ان يكون العدول عنه لافادة الحصر كما عرفت ومنها تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي ان ولي حرف النفي ولذا لا
يحسن ان تقول ما انا ضربت زيدا ولا غيري لكن الحصر فيه غير مطرد ومنها ورود الكلام في مقام التعريف والبيان فيفيد الحصر كما في الحد نحو قولك النحو علم
والطب علم بكذا وهكذا من الحروف وقوع ضمير الفصل بين المسند والمسند اليه فانه يدل على قصر الاول على الثاني كما نص على ذلك علماء المعاني وصرح به جماعة من
المفسرين في قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وكنت انت الرقيب عليهم وانك انت الحليم الرشيد ان الله هو الرزاق وغير ذلك ويشهد به النقل
والاستعمال والتبادر العرفي وفهم التاكيد من اتباعه بالحصر وحسن التكذيب بدونه ونفي الاستقباح عنه لا يأبى افادة التاكيد فقد يكون في الكلام ما يفيد
الحصر من دون ضمير الفصل فيكون الضمير تاكيدا له كما في جملة من الامثلة المذكورة فما يظهر من الكشاف من حصر مجيئه للتاكيد فيما اذا كان التخصيص حاصلا به
لا منافاة فيه لارادة الحصر بل يؤكده وقد يعرف المبتدأ بحيث يفيد قصر المسند اليه على ما عرفت كما تقول الكريم هو التقوى والحسيب هو المال ومن هنا قد يستشكل
الامر فيقال بدلالة ضمير الفصل على ذلك ايضا مع تصريح جماعة من اهل الفن باختصاص دلالته على الحصر بقصر المسند اليه واما العكس فلا ربط للضمير بافادته
فيكون للتاكيد فهل يجري الحكم في الضمير الواقع بين الخبرين اذا كان للمبتدأ خبران معرفة باللام او بين الحال وصاحبها ما اشبه ذلك من المقامات يحتمل ذلك كما
ذكره بعض ائمة النحو وتفصيل الكلام في ذلك في شرط يطلب من مظانه ومنها عدة من الحروف التي قد تستعمل فيما يفيد الحصر مثل بل ولكن وغيرهما وتفصيل القول
فيه ايضا يطلب من مظانه ومنها كلمة انما بالكسر والحق بها الزمخشري انما بالفتح ووافقه عليه آخرون وان قيل انه مما انفرد به لكنه لم يثبت فالاصل ان يكون مركبة
من ان وما زائدة في التاكيد لثبوت الوضع في المفرد وعدم ثبوته في المركب اما انما فانها موضوعة للحصر لتبادره منها وشيوع استعمالها فيه في الكتاب والسنة
كلمات الفصحاء واشعار العرب ونص ائمة اللغة والنحو والتفسير والاصول عليه وعن الازهري نسبته الى اهل اللغة وعن ظاهر السكاكي والكاتبي وغيرهما اجماع
النحاة عليه وحكى التفتازاني نقله عن ائمة النحو والتفسير في المجمع ولم يظفر بمخالف لذلك قال واستعمال اهل العربية والشعراء والفصحاء اياها بالك يؤيده
ويشهد ثبوتها للمعنى المذكور وانه لا فرق بحسب العرف بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله ولا بين قوله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بالنية ولا بين
قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وقولك ما حرم عليكم الا الميتة فهي تتضمن معنى ما والا كما قال النحاة انها لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه وفي الصحاح انه يوجب
اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وعزي الى علي الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي وقد يتوهم ذلك لمناسبة من القول بانها ما النافية هو
فاسد قطعا او انها مركبة من حرفي ان للاثبات وما للنفي بحيث يمتنع توارد هما على امر واحد يجب تعلق الاول بالمذكور والثاني بما سواه للاتفاق على بطلان
العكس فيكون ذلك هو الوجه في افادتها الحصر فانه وبدونه توجيهه بذلك بحسب الاصل امكن فهي مناسبة تركيب لتضمنها معنى الاثبات والنفي كساير النكات
التي تذكر بعد الوقوع والا فليس المثبت منهما الا معنى واحد ولا يفهم منها المعنى التركيبي كيف ومن المعلوم ان لا تدخل على الفعل وانها ناصبة للاسم وانها

تدل على تأكيد ما دخلت عليه نفياً كان أو إثباتاً وإن ما النافية تقع في صدر الكلام ولا تدخل عليها إن وقد حكى إجماع النحاة على أنها ما دخلت عليه في كلام
دليل لعدم اختصاصه بقبيل الحصر منها وقد يحتج أيضاً بأنه لا فرق بين قولك إن زيداً قائم وإنما زيد قائم فإن ما فيها زائدة فيكون بحكم العدم كما في قوله تعالى فبما رحمة
من الله لنت لهم مع التسالم في زيادة المعنى بها فالأصل عدمها ولا يخفى فساد القول المذكور فإن المدار في إثبات اللغات على النقل والعرف وقد عرفت تطابقهما
على المعنى المذكور ولو فرض وقوع الخلاف فيه من أهل اللغة فاللازم تقديم قول المثبت فيه على النافي سيما مع تأيده بما عرفت وما ذكر من التعليل لنفي الدلالة
واضح الفساد فإن استعمالها في غير الحصر لو ثبت ففي غاية الندرة وإنما تستعمل في كلام العرب في معنى القصر كما عرفت فيكون حقيقة فيه احترازاً عن التجوز
في الاستعمال الشائع والقول باستعمالها في القدر المشترك واستفادة الحصر من دليل آخر وهم فاسد فإنا نقطع باستعمالها في خصوص المعنى المذكور
وتبادره منها وعدم الحاجة إلى استفادة معنى الحصر من غيرها بل نراها تحصر دليل الحصر فيها فالاستعمال النادر لو فرض وقوعه حقيق بأن يكون مجازاً أو أنه
في حكم المعدوم سيما مع معارضته بالمثل على أن تسليم استعمالها في الحصر تارة وفي غيره أخرى فتحمله على الحمل على القدر المشترك لترجيح غير نفي الأول
وترجيح الآخر من غير مرجح فإن القدر المشترك هو الثاني بعينه إذ ليس المراد منه استعمالها بشرط عدم وقوع الحصر فيقصد في مقام … غاية الأمر أنه
الاستعمال إذن بثبوت الحصر من دليل آخر من غير أن يكون اللفظ مستعملاً فيه فيكون استعمالها على ذلك في خصوص الحصر كما هو الغالب مجازاً وهذا ظاهر
مضافاً إلى ما تقرر من عدم دلالة الاستعمال بمجرده على الحقيقة مع أن المنع من استعمالها في الحصر في الأمثلة المذكورة وغيرها لإمكان الحصر المجازي أو الادعائي أو الإضافي
أو حصر الكمال ولو أريد الحقيقة أمكن بتقييد المثال الأول على فرض ثبوته بالمتشابهين أو في بيع غير المكيل والموزون كما قال له جماعة من الأصحاب وأكثر العامة في
بعض الموارد ثم إن غاية الأمر أن يكون ظاهراً من خلاف الإجماع ووجه الحصر في الآية بين الأخيرين عند التأمل وما ذكر من التسوية كلمتي إنّ وإنما في المدلول
واضح الفساد فإن الأولى تدل على تأكيد الإثبات والثانية على قصر الحكم على المذكور وحينئذ فيلزم انتفاؤه عن غيره فهي موضوعة للحصر والمحصور هو اللفظ المتصل
بها والمحصور فيه إنما يقع بعدها للتالي في الغالب فإن كان المتصل بها وصفاً أو حكماً دل على انتفائه عن غير المذكور بعده كما في قوله تعالى إنما وليكم الله وإن كان
موضوعاً لأحدهما دل على انتفاء غيره عنه كما في قوله سبحانه إنما أنا بشر مثلكم وحينئذ كان الانتفاء على أحد الوجهين من اللوازم البينة لمعنى القصر كانت
الدلالة عليه من باب المفهوم وإن كان دلالتها على الحصر بالمنطوق وقد قيل إن دلالتها على النفي إنما يكون بالمنطوق تعليلاً بوضعها للحصر وبما ذكر من تضمنها معنى ما
ولا وهو ضعيف فإن الدلالة المفهومية أيضاً مستندة إلى الوضع غالباً باعتبار أن اللفظ لم يستعمل في نفس المدلول إنما وضع للملزوم واستعمل فيه كما في مفهوم الشرط
والغاية فإن دلالة الأداة على أحدهما بالمنطوق وعلى ما يلزمهما من الانتفاء بالمفهوم كما مر في محله وما ذكر من تضمنها معنى النفي إنما يراد به ما ذكر وإلا فلا دليل
عليه كما عرفت ولذا يحسن التصريح بالنفي بعدها تأكيداً عند إصرار المخاطب على الإنكار ولا يحسن تكراره بنفسه إنما زيد قائم لا قاعد لا أنه ما زيد إلا قائم لا قاعد نعم
لو قلنا بتركب اللفظ المذكور من حرفي الإثبات والنفي وبقائه على المعنى التركيبي كانت الدلالة في ذلك من المنطوق لتصريحه إذن بالانتفاء وإن كان متعلقه مقدراً
في الكلام إذ المقدر في حكم المذكور لكنك قد عرفت ضعف الاحتمال المذكور وإن أمكن ذكره من باب المناسبة فتأمل ومنها مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد
والبيانات لا يكون في محل النطق وهي قريبة من معنى الحصر بل داخلة فيه في الحقيقة سواء دل عليها أسماؤها أو الحروف المستعملة فيها كما في قوله تعالى أقم الصلاة
لدلوك الشمس وقولك استأجرت الدار التي لزيد إلى غير ذلك أما لو كان مدلول التقييد نفس تلك المعاني كأن تقول الحمد لزيد وما بين الظهر والمغرب وقت
للظهرين والكوفة للشيعة إثباتاً في مثلها إلى غيرها للمقيد لا لدلالتها على الانتفاء في غير المذكور من المنطوق كالنطق بالحصر وغيره ومنها مفهوم العدد وقد اختلفوا في
أن تعليق الحكم عليه هل يقتضي حينئذ هو نفيه عن سائر الأعداد الزائدة أو الناقصة أو لا بل هو ساكت عن حكم سائر الأعداد غير متعرض له بنفي ولا إثبات
إلا أن يقوم على أحد الأمرين شاهد آخر المعروف بين الأصوليين هو الثاني حتى حكي اتفاقنا عليه والإجماع منهم وذكروا في المسألة تفصيلات مرجعها
ما ذكرنا للفرق بين قيام شاهد آخر على أحد الأمرين وعدمه ومن البين خروج الأول عن محل الكلام فلا ينبغي عده قولاً ثالثاً في المقام فمنها ما اختاره الآمدي في
الأحكام بعد نقل الخلاف في المسألة من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتاً بطريق أولى فيما كان مسكوتاً عنه … الحال فيه على قسمين الأول ما كان
الحكم في الزائد أولى دون الناقص كما لو حرم جلد الزاني مثلاً بعدد معين أو قال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فإنه يدل على تحريم الزائد من الأول وعصمة الزائد
من الثاني بالأولوية لاشتمالهما على العدد المنصوص عليه وزيادة أما الناقص فمسكوت عنه ومنه ما كان بالعكس من ذلك كما لو أوجب جلد الزاني مائة أو أباح ذلك
فحكم ما نقص عن ذلك كحكم المائة لدخوله تحتها الكل لا مع الاقتصار عليه بخلاف الزائد فإنه مسكوت عنه ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن
المحقق من أن العدد إذا كان علة كان الزائد عليه ملزوماً للعلة لاشتماله على الناقص إلا إذا كان موضوعاً بوصف وجودي فلا يجب كون الزائد عليه موصوفاً
به وأما الناقص فإن كان العدد الزائد بأجمعه لزم ثبوتها في الناقص مع دخوله تحت الزائد كالأمر بجلد الزاني مائة فإنه يوجب الأمر بالخمسين بمعنى مطلوب الأداء
في الفعل والإثم يلزم كالأمر بالحكم بالشاهدين فإنه لا يستلزم الحكم بالواحد لعدم دخوله تحت الحكم بالأول وكذا لو كان إيجاباً فإن إيجاب الكل مستلزم لإيجاب
كل جزء منه وإن كان حظراً فقد يكون الحكم في الناقص أولى كحظر استعمال ما دون الكر عند حظر استعمال الكر وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني زيادة على المائة
فإنه لا يوجب تحريم المائة ومنها ما ذكره بعضهم من أن العدد إما أن يكون علة الحكم أو لا فإن كان علة دل التعليق به على ثبوته في الزائد لاشتماله على العلة
دون الناقص وإلا فإن كان الحكم حظراً أو كراهة دل على ثبوت أحدهما في الزائد لاشتماله على موضوع الحكم دون الناقص وإن كان إيجاباً أو ندباً أو إباحة دل على
ثبوت مثله في الناقص لاندراجه في موضوعه دون الزائد انتهى … بأن الوجوه المذكورة لا محصل لها إلا ما ذكرناه إذ لا يطرد الحكم فيما ذكر إنما المدار على الفهم
الخصوصية بالنسبة إلى الزائد أو الناقص وعدمه فليس شيء منها تفصيلاً في محل المسألة ثم قد يفصل بين ما إذا وقع جواباً عن المقيد فلا يفيد وما إذا
أطلق ولم يظهر له فائدة سوى المفهوم فيفيد في ذلك والأقوى منه أولاً أنه يمكن القول بخروج الأول على الأخير عن محل المسألة وثانياً أنه لو سلمنا الدلالة لزم أن يكون في حجية
مفهوم الفائدة الأخرى ما يمنع بل ينبغي بناء الأمر فيه على ظهور الفوائد الممكنة والإفادة فرق بين تحقق فائدة أخرى في الكلام واحتمال وجودها في المقام فتأمل

الاحتمال ايضا يمنع من الاستدلال الا ان يقال بعدم الغير بمجرد الاحتمال في فهم العرف بل ينصرف الذهن الى ارادة المفهوم حتى يتحقق هناك فائدة اخرى فيتعلق
الموضوع العام بالوصف الخاص فذلك غير مفروض في المقام والاثبات الحكم للعدد المخصوص كغيره لا يدل على نفيه عما عداه اذ لا يلزم في بيان الحكم ذكر جميع
موارده انما يذكر من ذلك ما يقتضيه الحال كما يأتي في اللقب الثاني استقراء المحاورات العادية والمخاطبات العرفية الجارية بين الناس من قديم الدهر لاستمرار
الطريقة على عدم ذكر العدد المخصوص الا مع اعتبار الخصوصية فيه استقراء العادة على عدم ذكره في الكلام بمجرد الاقتراح فيدل ذلك انما يقتضي ان يكون في ذكره
خصوصية ما في الجملة لا خصوص ارادة انتفاء الحكم في غير الاترى انه لو قال صم ثلثة ايام ثم قال صم خمسة او يوما لم يتضح هنا المنافاة بين الخطابين اصلا الا انما
يقتضي ان يكون ذكر الثلثة في الاول لخصوصية ما كما عرفت الثالث انا نقطع بان من رأى عشرين او خمسين دملك واحدا العددين ثم قال رأيت عشرة او نفدا
اشتريت او ملكت عشرة عد كاذبا وكذا في سائر الامثلة وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم المذكور وفيه ان لزوم الكذب عند نقصان الواقع عن العدد المخبر عنه انما هو
لمخالفة المنطوق الصريح اما مع الزيادة فلا يلزم الكذب اذ لا يصح سلب وقوع العشرة عن رأى المائة نعم لو لم يكن في ذكر العشرة خصوصية اصلا عد ذكرها لغوا وربما عد كاذبا
مجازا من حيث انه موكلامه في استعمال العشرة لخصوصية فيه ما مع مخالفته للواقع او حقيقة حيث يقع الكلام في مقام بيان تمام الواقع فكانه اخبر بان الواقع كذا كما لو اخبر
عما يملكه بانه عشرة مثلا الرابع ان التعليق على العدد لو لم يفد الاختصاص لحسن الاستفهام عن حكم الزائد عليه والناقص عنه ومن البين بطلانه الا ترى انه
لو علق الحكم على اقامة العشرة او التزويج باربع نساء او شهادة الشاهدين وصلوة ركعتين الى غير ذلك لم يحسن للمخاطب سؤاله عن الناقص والزائد بل يستقبح
ذلك في العادات وليس ذلك الا لثبوت المفهوم المذكور في العرف والعادة وفيه انا لا ننكر استفادة المعنى المذكور في كثير من المقامات التي لا يظهر فيها خصوصية
اخرى لذكر العدد المخصوص سوى التخصيص وانما يقبح الاستفهام في الموارد حيث لا يكون الغرض منه الرجوع عن الظن الى اليقين واما مع احتمال الخصوصية فلا
في حسن الاستفهام عن الزائد فان المسافر اذا قال اقمت عشرة امكن ان يكون غرضه حصول الاقامة القاطعة وان اقام خمسة عشر فيحسن السؤال عنه هل اقمت زيادة على
ذلك وكذا من اخبر بشيء من المذكورات وغيرها بعد تعلق نوع من الالتزام او التعاهد او التواعد على العدد المخصوص او امكن الحوق بعض الفوائد والاثار لذلك العدد
لم يكن فيه المفهوم قطعا لانه على الحصر وحسن الاستفهام في ذلك المقام الخامس ما رووا ان النبي لما نزل عليه ان تستغفر لهم سبعين مرة قال لازيدن على السبعين فلولا انه
يسبق الى فهمه الشريف ان ما زاد بخلافه لما قال ذلك وفيه بعد تسليم الخبر انه يقيد بالعدد وان لم يكن فيه دلالة على المفهوم الا ان اختصاص الوارد به تماما الاشارة فيه
عبرة على الاصل فيه على ان العدد في ظاهر اللفظ انما وقع في حيز الشرط ولذا استدل به على مفهوم الشرط كما مر في محله وتما ذكر يظهر الحال في جميع الاعداد التي علقت عليها الاحكام
كما في الحدود والديات والمنزوحات واعداد الاذكار والدعوات والصيام والصلوة والاوقات المضروبة لجملة من الاحكام بتعيين الايام ما لا اصل او الالتزام فان الامر
فيها يزيد على ذلك راجع الى ما كان عليه قبل الخطابات قبل الالتزام فليس انتفاء الاحكام بعدها فيها في المقام مما يشاهد على مفهوم العدد على انها واردة في مقام
ودلك حين اخوى في الدلالة على المفهوم خارج عن محل الكلام فالاستناد الى بعض ما ذكر في كلام بعضهم كالتمايز في حد المقيد واضح الفساد فظهر مما ذكرنا ان
اختصاص الحكم والنسبة اللفظية في كل من الانشاء والاخبار بالعدد المفروض وانتفاؤه عن غيره بالاصل في موارده او بثبوته في الاقل او الاكثر بمفهوم الموافقة
او لشمول العلة او من باب المقدمة في مواردها او بخطاب اخر مثبت لحكم مستقل عليه مما لا ينبغي الكلام فيه والنزاع عليه كذا شمول الطلاق العدد للمقترن
لزيادة وغيره حيث لا يكون في اللفظ ما يفيد تقييده بشرط عدمها الرجوع الى دلالة المنطوق فان كان شاملا للوجهين اختص الحكم بالعدد وكان الفرد الزائد خارجا
عن موضوع الحكم وكذا الكلام في دلالة الاخبار بالعدد الزائد على نفي الناقص للزوم الكذب قطعا وكذا الامر بالزائد يقتضي عدم جواز الاقتصار على ما دونه لعدم
حصول الامتثال بالقضية فالكلام انما هو في دلالة اللفظ على الحكم اختصاص الواقعي او النسبة الخارجية بالعدد المنطوق به على الوجه الذي اعتبر في محل النطق من الدلالة
او يفيد ليفيد انتفاء احدهما عن العدد الزائد خاصة في المقام ما وعن تمام العدد الزائد او الناقص جميعا في غير الموارد المذكورة على ما هو الحال في الصلوة دالطور
وغيرها بحيث يصلح معارضا لما دل على ثبوت احدهما في احد المقامين و يظهر من بعضهم تخصيص محل المسئلة بالزائد دون الناقص وذلك يتم في الاتحاد
الاحكام للتساوي نسبتهما الى العدد المفروض واللفظ انما يدل على حكم الموضوع المذكور فيه وكل من العدد الزائد الناقص موضوع اخر فلا بد في اثبات حكمه من دليل
اخر نعم ان ظهر من الكلام او من قرائن المقام انتفاء سائر الخصوصيات المنصوصة لذكر العدد كان المفهوم من تعليق الحكم عليه ان علة الحكم الواقعي او النسبة الخارجية
خصوصية فينتفي احدهما في غيره فلو دل دليل اخر على ثبوته للزائد او الناقص وقع التعارض بينهما الا اذا دل ذلك على حكم اخر مستقل في نفسه مثل الاول لعدم
ايضا اللزوم مغايرته مع الاول واما لو لم يظهر هنا من اللفظ ولا من خارج خصوصية اخرى لذكر العدد ولا انتفاؤها عنه تعين الاقتصار في مدلول اللفظ على المنطوق
لعدم ثبوت المفهوم مع قيام الاحتمال المذكور واما انتفاء سائر الخصوصيات الا حيثية المقادير وعنوان المفهوم حيث كان فائدة معلومة في المقام كان هو المنساق
من اللفظ في نظر السامع وان الامر المحتمل ممنوع عنه انما يتم الانصراف عند ظهور الانتفاء كما عرفت منها مفهوم المقدار والمسافة فاذا علق الحكم على مقدار معين بحسب
الكيل والوزن او العدد او المساحة او غيرها فهل يدل على انتفائه فيما دونها او ما فوقها الظاهر ان الحكم السابق في العدد فيه ايضا فانه ايضا من الكم وانما
الفرق بينهما ان ذلك كم منفصل وهذا كم متصل فلا فرق بينهما فان ظهر من الكلام او من قرائن المقام ان علة الحكم يدل على انتفائه بانتفائه لكن الاطلاق يقتضي
شموله للزائد هنا ايضا كتعليق الاعتصام على الكر والسفر على المسافة المعينة غير ذلك الا اذا قام هناك شاهد او قرينة على تقييده بشرط لا فيدل على
نفي الحكم عن المقدار والزائد مطلقا كالزيادة في الطواف وغيرها يجري الحكم في مطلق المركبات فالغرض ان تعلق الحكم عليها وان دل على انتفاء ذلك الحكم المخصوص
في بانتفاء شيء من اجزائها لكنه لا يدل على انتفاء مطلق الحكم بذلك الا الشاهد اخر حسب ما مر بيانه ومنها مفهوم الزمان والمكان فاذا قيد الحكم او النسبة في الانشاء
والاخبار احدهما فهل يدل على انتفائه في غيرهما يختلف الحال في ذلك ايضا باختلاف المقامات فمثل تقييد الصلوة والصيام باوقاتها والحج باشهره او ايامها
واماكنها والفطرة بوقتها الى غير ذلك يدل على الانتفاء في غيرها وتقييده مطلقاتها بخلاف ما لم يظهر فيه الا انه الظرف او امكن وجود خصوصية خارجية وكذلك
الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام من تميز او حال او غيرها كما مرت الاشارة اليه والحاصل ان الدلالة في امثال هذه المفاهيم ليست ضعيفة وانما تتبع

طهور

لمفهوم الغاية فكما مر ثبات في مفهوم الوصف فلا يلزم التجوز عند التصريح بخلافها بخلاف سائر المفاهيم المستندة الى الوضع كالشرط والغاية والحصر ومنها
على ما عرفت تفصيل القول في امثالها ومواردة الاقلام يزعم احد ان يكون اثبات شيء لشيء مفيدا للحصر فيه فاذا قال عالم الاالكاتب وقولك زيد موجود او عالم او
حي او مخلوق او ممكن او مدرك او حساس او يحيى القيمة او يموت يفضي الى غير ذلك من انواع الايجاد الا على الحصر او اسقاء ذلك المعاني عن غيره وقولك زيد ليس بنوا
ولا دائم ولا احالوه ولا ازلي الى غير ذلك من السلوب معتمد الانتفاء تلك المفاهيم لغيره فيكون مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن القراين الخارجة جعل الكفر
كما اجمعوا على ذلك فانه يلزم دلالة قولنا عيسى رسول الله على نفي نبوة نبينا وما قيل ان المتكلم بذلك انما لا يكون كافرا اذا لم يكن منتبها للدلالة اللفظية او كان
منتبها لها غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه واما اذا كان منتبها للدلالة اللفظية وهو مريد لمدلولها فانه يكون كافرا كما نرى اذ لا يعتبر في التكفير انعقاد
نية المتكلم للدلالة اللفظية وارادته لمدلولها من انه اخو خبر لكلام الصادق منه الا لما جاز الاكتفاء بعبارة المرتد في الحكم بكفره انما المدار في ذلك على مدلول كلامه على
الغرض من الاسناد الا دعوى الضرورة على عدم انفهام معنى الكفر منها في تلك الاثبات ولو مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات الخارجة فلا يرد دعوى استناد
الى قراين الاحوال وان فرض عدها نفكاكها عنها ايضا وثانية بانه اذا قيل زيد ياكل لم يفهم منه ان غيره لم ياكل ومثله اسناد سائر الافعال الى شخص معين فانه لا
يدل على نفي امثالها عن غيره وما قيل من انه ان اريد بعد فهم المثبت لمفهوم اللقب فهم وان اريد بعد فهم النافي فلا يفيد عدم دلالته في نفسه وضح الفساد انما الغرض
عدم دلالته في نفسه على ذلك وعدم انفهامه في عرف اهل اللسان ومن توهم دلالته فقد كابر وجدانه ولو تم ذلك الايراد في المقام لجرى في كل متبادر يستند اليه في المسائل
اللغوية ونحوها وهو كما ترى واحتج الخصم بانه لو كان مفهوم اللقب باطلا لما حسن من الانسان ان يخبر بان زيدا اكل الا بعد علمه بان غيره لم يأكل والا كان مخبرا بما يعلم
كاذب فيه او بما لا يأمن فيه من الكذب وحينئذ يستحيل العقلاء ذلك مع عدم العلم بما ذكر فيدل على دلالته على نفي الاكل عن الغير وما قيل ان فرض علمه باكل الغير او
جهله به يصلح قرينة على عدم ارادة المفهوم المذكور فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه فضلا عما علم وفرض حتى انه لو ظهر منه ارادته لنفي ما دل عليه اللفظ
عند القائلين به لكان مستقبحا فاسد ايضا اذ القرينة لا بد من ظهورها في الكلام او من خصوصيات المقام ومجرد علمه في الواقع او جهله مع عدم ظهور احدهما
لو تم قرينة في المقام لكانت الدلالة على المفهوم المذكور بعلمه بمقتضاها من الخارج عدم الاكتفاء فيه بظاهر التعبير انه معه يلزم ما ذكر من الكذب بعد انكشاف
خلافه وكل ذلك سائر المفاهيم موقوفة على المجهول بخلاف الضرورة وحيث ان المسألة من الضروريات فذكر وجوه الايراد والجواب فيها تطويل للكلام من غير
وفائدة ما توهمه المثبت ان يرجع اللقب المذكور وتخصيصه بالذكور يفتقر الى مرجح لتبين الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو احتمل غيره فالاصل عدمه انه لو تم
شخصا قال لاحدهما الآخر لست ابنا ولست ولا اختي ولا امرأتي فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا الى خصمه او زوجته وامه واخته ولذا قال
اصحابنا احمد ومالك بوجوب حد القذف عليه وضعف الوجهين في غاية الظهور اذ اللقب ليس فيه زائد في الكلام حتى يفتقر الى فائدة زائدة على اصل الكلام
في كلام الحكيم انما يفتقر الى ترتب فائدة عليه اما تركه غيره وعدم التعرض له فلا يلزم ترتب الفائدة عليه ويكفي عدم ترتبها على الذكر على انه لو فرض زيادته
في الكلام امكن ان يكون تخصيصه بالذكر لاختصاص الفائدة المقصودة به فلا تظهر الا بذكره خصوصا او لغير ذلك من الوجوه المرجحة له بالذكر والاصل لا يجدي في المقام
شيئا اذ الدلالة المتوقفة على اختصاص الفائدة انما تظهر بظهور الاختصاص الا باصالة العدم واما ما ذكره من المثال فليس من المسألة انما هو من باب التعريض بالحال
والا لكانت العبارة المذكورة على الوجه المذكور قذفا لكل احد وهو ضروري الفساد على ان الغرض انما هو عدم دلالة اللقب من حيث هو وعلى ما ذكره الا فيمكن
استفادة المعنى المذكور من بعض خصوصيات المقام كما لو قال في جواب من سأله الرجاء لزيد او عمرو وزيد بمنامي او او صى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو او وجه
الى جماعة وكلهم ثم خصص واحدا بالاذن على وجه يفهم منه الرجوع الى غير ذلك ومنها مفهوم العلة فكلما دل على العلية من اسم او حرف او غيرهما كلفظ العلة
والسبب ولام التعليل او التعليق على الوصف في بعض المقامات او غير ذلك يدل على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العلة فيه وانتفائه عنه عند
انتفائها لدوران الحكم مدار علته وجودا وعدما وعن الغزالي انكار دلالته على انتفاء الحكم بانتفائه وقد يعلل بوجهين احدهما انه قد تقرر في محله ان علل
الشرع معرفات للاحكام علامات عليها وليست مؤثرة في خصوصها اما عند الاشاعرة فلكون الخطاء عندهم قديما فلا معنى لاستناده الى علة حادثة ولامتناع
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ومنها الاحكام فلا تكون مستندة الى العلة فيتعين حمل ما يدل على العلية على تعريف الحكم الشرعي واما عندنا فلان الفعل
الاختياري انما يستند الى الارادة فلا يكون غيرها علة له تعالى عن ذلك بفاعل المختار ونقل الكلام في علة الارادة مدفوع بما تقرر في محله وح فنقول ان انتفاء
المعرف للحكم الشرعي لا يستلزم انتفائه في الواقع اذ لا يلزم من عدم معرفة الحكم معرفة عدمه فلا يلزم من انتفاء العلل الشرعية انتفاء معلولها الثاني انه لا يلزم
من انتفاء العلة انتفاء المعلول لامكان استناده ح الى علة اخرى سواء كانت من العلل الشرعية او العقلية فان كون ذلك الفاحشة علة لا يجاب الدم لا
ينافي كون الردة علة لها كما ان كون الشمس علة للتسخين لا ينافي كون النار علة له ايضا ويمكن الجواب عن الاول فانه بان انتفاء علة المعرفة يقتضي انتفاء معلوله
وهو المعرفة بالحكم فيصح نفيه بالاصل ويمكن تقييد العموم والاطلاق بمفهوم العلة اذ بعد فرض انحصار المعرف في العلة المفروضة لا يمكن المعرفة بالحكم في غير موردها
ويدل للمقام المقصود وثانيه ان منع كلام الاشعري واضح الفساد واما عندنا فالعلة المفروضة تقتضي المصلحة الباعثة على تشريع الحكم المفروض بوجودها فينتفي
عن غيره ولقوله بان تعليق الحكم على العلة يقتضي اناطة الحكم بحصولها وجودا وعدما كاشفا عما كانت على نحو العلل العقلية فلا يتوقف ذلك على كونها علة فيكون
كسائر القيود المأخوذة في الحكم وعن الثاني ولا بان المعلول بعد انتفاء علته المذكورة اما ان يستند الى علة اخرى ح كان الاول لم يكن ما فرضناه علة اذ العلة
ح احد الامرين وان كان الثاني لزم وجود المعلول بدون العلة وثانيا بان نفس التعليل ظاهر في تعليق الحكم على وجود العلة ومناطه بها كما ذكره مبني على انتفاء انتفا
فيكون مدلولا التزاميا للفظ فاذا قيل الخمر حرام لاسكاره دل على اناطة التحريم بالاسكار فكانه قال المسكر حرام فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر وانتفاء
لكان ذلك للحكم الآخر غير الحكم المعلل فمع الشك فيه يتعين الرجوع الى الاصل وثالثا بان تعليل الحكم الكلي بالعلة المفروضة في الاعتبار انه لا يمكن استناد
الامر الواحد على امرين مستقلين في التأثير والا لكان العلة مجموع الامرين بخلاف مدلول اللفظ لظهوره في استقلال العلة وتعيينها ادوا بعا باو الاصل

او كل واحد منهما في العلية وكل من الامرين هو

انتفاء العلة الاخرى هو كاف في المقام غاية الامر انه لا يجدي فيما اذا كان هناك عموم او اطلاق يقتضي بثبوت الحكم في غير مورد العلة وكذا لو كان الحكم المفروض موافقا
موارده لم يذكر هنا دلالته على النهي عن الاضداد الخاصة مع رجوعه عند القائل به الى ايجاب المقدمة ولا على بطلان العبادات المضادة للمامور به والوجه في الاخراج
لا ستثنا القسمان الاول بل خارج عن مدلول الامر وكان حكم الاضداد الخاصة عنده من هذا القبيل لتوقفه على مقدمة خارجية بخلاف الضد العام لكون النهي عنه من
البينة للامر حتى ادعى بعضهم فيه العينية كما مر في محله واما ايجاب المقدمة فالظاهر من كلام كثير منهم خروجه عن المفهوم حتى اوردوه نقضا في بعض الحدود المذكورة في محله
كما عرفت ويمكن ان يبنى ذلك على ان دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم هل يكون من باب المفهوم او لا كاللوازم الغير البينة وربما يستند في ايجاب المقدمة الى جواهر
خارجة عن مدلول اللفظ ومنها مفهوم الزيادة والنقصان كما لو علق المنع في النكاح على الزائد على الاربع في الصلوة في المتحير بالتمام على ما زاد على الدم والانتفاء
على الناقص حيث لو كان الحكم غير ذلك فان المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الاول وفي الزائد على الثاني ومرجعه الى الوصف لما عرفت من ان تعليق الحكم عليه قد يدل
على المفهوم بمعونة المقام والحال في الامثلة المذكورة من هذا القبيل وقد لا يفيد تعليق الحكم على احد الوصفين مفهوما كما لو وقع جوابا عن المقيد او ظهر ههنا الحكمة
اخرى للتقييد سوى التخصيص ومنها مفهوم ترتيب الذكر في القران او مطلقا بناء على ترتيب الحكم فانا نستند في ذلك الى النص الدال على وجوب الابتداء بما بدا الله تعالى
به كان من المنطوق والا فلا دلالة له عليه الا اذا دلت القرينة على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز فيرجع الى المنطوق ويقع منها مفهوم ترك البيان في موضع
البيان كالجمع بين الفاظ مبينة وترك الحكم في كل حكم يعم البلوى به فتشتد الحاجة اليه فترك البيان في مثله يدل على انتفاء الحكم فيه وهو الذي يعبر عنه بعدم الدليل دليل العدم
ولا دليل لذلك بالمفهوم ومنها مفهوم التعريض الحاصل بايراد الكلام في معرض يتناول المخاطب مثلا كقولك لا عيب فيك او اني لا اتبع في امري نساء بهلك في الجمال او قال الخصم
مثلا اليه لست في ابنا ولا امي زانية اوفيه الى ما صابه من اجنبية او قيل المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه مشيرا الى الخصوص المؤدي الى غير ذلك من الالفاظ الدالة من
جهة الاشارة والسياق على معنى خاص بطريق الامارة من غير ان يكون ذلك المعنى بخصوصه ماخوذا في المعنى المراد من نفس اللفظ على الحقيقة او المجاز او الكناية فلا
يكون اللفظ مستقلا في افادة المعنى المذكور وانما يفهم من الاشارة بل الى خصوصه خارجا عن مدلول اللفظ مستندة الى قرائن الحالية والمقالية وهي غير محصورة ومنها
مفهوم الاعراض كما اذا عدوا وما عرض عن ذكرا عظمهم فدل ذلك حيث لا يكون هناك مانع من ذكره من خوف او نحوهما ولا يكون تركه لوضوحه وظهوره في الذهن والا
برعن كونه فالدلالة فيه اذن نا شئة من جهة السكوت عنه عمدا لتعرضه في مقام البيان الا من نفس اللفظ كما في محل المسئلة ومنها مفهوم الجمع كما فيه بعضهم الندب والكراهة
مثلا عند تعارض الادلة وفيه ان فهم المعنى المذكور اما من جهة كون احد الدليلين قرينة على ما هو المراد من الاخر او من باب ترجيح احد المتعاضين لقوة الدلالة فيه
غيرهما وليس في ذلك من المفهوم شيء ومنها مفهوم تعارض الادلة حيث يبنى على التخيير او الترجيح وليس شيء منهما من المفهوم وقضلا من التساقط ثم ذكر المحقق المذكور فيه
زيادة على المفاهيم المذكورة امورا اخر وعد منها مفهوم تغيير الاسلوب في الدلالة على تبدل الحكم وغيره من لنكات البيانية او البديعية او لم يعتبر ذكر من بينها التقييد
التلويح والاشارة والتلميح تتبع الموارد السكوت في المكان والزمان والجهة والوضع الحال والتمييز ونحوها ثم قال وتفصيل الحال ان المعاني المستفادة قد يكون مفهوم
مراد مستعمل فيها وقد يكون زيادة من الفهم والاستعمال كالتاكيد من الزيادة وضمير الفصل ونحوهما وقد يكون مفهوم مراد الاستعمال كالكثير من المفاهيم الاشارة
والتلويح ونحوها وقد يفهم بلا استعمال ولا ارادة كالمعاني الحقيقية مع قرينة المجاز وقد يكون استعمال الارادة كالكناية على الاقوى وانت اذا احطت خبرا بما تقدم
في تعريف المفهوم والمنطوق واقسامهما تبين لك الحال في الاقسام المذكورة واما مفهوم الموافقة بقسميه المذكورين سابقا من فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقد
مرت الاشارة اليه وسيات التتمة الكلام في مباحث القياس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قوله قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه اه الشرائط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطا في وجوده وقد تكون شرطا في وجوبه وقد تكون شرطا فيهما ومحل الكلام في المقام فيما اذا
علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا او لا واما الشرط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف لاحد في جواز الامر به مع علم الامر
بانتفائه فاطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما ستشير اليه المصنف ثم وبعضهم قرر النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون الوجوب وهو فاسد اذ لا يجوز لاحد ان
يتوهم امتناع التكليف بذلك لبس في كلام المانعين ما يوهم ذلك كيف وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشروط الغير المقدورة صريح في وقوع النزاع في شرائط الوجوب وكيف يعقل
القول بجوازه مع خروجه عن محل البحث فقد يقال اي ح تدافع في عنوان المسئلة فانه اذا كان المراد بالشرط في المقام هو شرط الوجوب فقد فرض انتفائه فلا محالة يكون التكليف
منتفيا بانتفاء شرطه كما هو قضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور وزعم
ان مرادهم بالشرط هو شرط الوجود وشرط الوجوب اذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الامر به لا يعقل تحقق التكليف في المقام بدو الوجوب قال وذلك
ويمكن دفعه بان محل الكلام في جواز الامر والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف باداء الفعل في الوقت الذي ينتفي فيه شرط التكليف
بحسب الواقع مع علم الامر به بان يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت الايقاع الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء
الشرط كما يظهر من تمثيلاتهم وعزي الى طائفة من المحققين التصريح به توضيحه انه لا يشك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء
شرطه انما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه فاذا كان الامر عالما بانتفائه فيه والمامور سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل او قبل
مجيء الزمان الذي يشرع في بعض اجزاء الفعل مما ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرطها للتكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلق التكليف
به مطلقا وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فينبسط عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال ولو قيل بناء على المنع من التكليف مع علم الامر
بالحال بحسب ما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار المصنف اليه والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله سقوطه
بانتفاء الشرط ولقد الاقرب من انتفاء شرط الوجوب والاول لا كلام فيه محل البحث في المقام هو الثاني وما قد يتخيل من انه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه فانه

الامر حصول التكليف لتعليقه ح بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به فانه انما يكون المخاطب مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدة نعم
ما ان الوقت المعتبر في الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا للوجوب والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن ان يتقدمه الوجوب وقد يكون شرطا للوجود ولا مانع ح من تعلق
التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة باداءه في وقت غيره انه لا يمكن اداؤه قبل الزمان المفروض لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة الى مكان
الفعل لمن كان نائيا عنه حسبما مر بيانه في مقدمة الواجب يكشف الحال في ذلك ملاحظة حقوق الناس فانه قد يعلق اشتغال الذمة بها على حصول شيء كما اذا
ثبت الخيار في البيع مع قبض البايع للثمن فان اشتغال ذمته بالثمن بمال مؤجل فان ذمته مشتغلة بالفعل وان تاخر وقت ادائه ويمكن ان يجاب ايضا عن اصل
الايراد بان ما يتوقف عليه الشرط المفروض انما هو التكليف الواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك الى كون التكليف الظاهري
تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه في المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى الامر الواحد
ايضا الا ان الوجه المذكور وغيره مما يدل كما ينبغي لوجه فيه نشر ويمكن ان يقال ايضا ان المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده في الواقع والمراد
بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلف في قدرته ومحصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرايطه لا عن سوء اختيار المكلف
فالمقصود بالبحث ان تلك الشرائط المفروضة كما انها شرط لوجود الفعل ولوجوبه ايضا مع علم المامور الامر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المامور ايضا اذا كان الامر
عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به او انه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرائط شرايط
في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايضا لكن لا مط بل مع علم المامور ايضا على القول بامتناع الامر كما هو الحال كما حكى الاتفاق عليه والا فليست شرايط
للوجوب مط فليس للمامور في المسئلة شرط الوجوب مط حتى يتوهم التدافع في العنوان بل المعتبر فيها شرط الوجوب على الوجه الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شرطا في
الوجوب ايضا مع علم المامور على حسب ما ذكر فالخلاف ح في كونها شرطا للوجوب مع علم الامر ايضا او لا حسبما قررناه وح يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان
واحد كما اذا كانت المرءة حايضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجه الامر ولم يكن مما نافى به مطلوبا بالشرع فهي غير قادرة واقعا بادا
الصوم مط لكنها قادرة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم يتمكن من ادائه ونظيره التمرح في عصيانها الامر المتوجه لو افطرت ح متعمدة لمخالفة افطارها
التكليف المفروض وصدق العصيان به وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض فان المفروض ان خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم وبقاء التكليف كاف
في صدق العصيان والمخالفة بتعمدها لذلك لكن لا يثبت الكفارة لو تعلقت بمن افطر متعمدا كما توهم حسبما ياتي الاشارة اليه انش وقد يجري ما قلناه بالنسبة الى بعض
الشروط الاختيارية ايضا اذا كانت شرطا للوجوب في الجملة على تفصيل ياتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الامر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع
اما ان يكون مع علم الامر بذلك او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور
بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مط او معلقا على استجماع الشرايط اما مع جهل الامر بالحال فلا اشكال في جواز الامر معلقا على
وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال في المنع مع علمهما بالحال من غير فرق بين اطلاق الامر وتعليقه على حصول الشرط حسبما تنسب
اليه المص من حكايته الاتفاق على منعه وظاهرهم تعميم الصورتين بل ربما كان المنع في الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر وخلو الفائدة الاشتراط من العالم
حسبما ياتي الاشارة اليه في كلام السيد بقي الكلام فيما اذا كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مط او معلقا على الشرط المفروض وما اذا كان
جاهلا بالحال واراد توجيه الامر مطلقا غير معلق على الشرط سواء كان المامور عالما بالحال وجاهلا فهذه مسائل ثلث تحت العنوان المذكور ومنطبق على الفرض الاول
ونحن نفصل القول في كل منها انش ثم نرجع الى الكلام فيما قرره المص وحكاه عن السيد فنقول اما المسئلة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة
وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي فيراد انه اذا علم الامر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز
ان يطلب نفس الفعل على وجه الحقيقة اولا وثانيهما ان يكون البحث في صدور الخطاب بالتكليف الظاهري فيكون المراد انه هل يجوز في الفرض المذكور ان يصدر
عن الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة
التكليف لا حقيقته قال وكلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول سنعرف انش بعد تقرير مناط البحث في المسئلة انه لا تشويش
في كلمات القوم وان محل الخلاف في المقام انما هو الوجه الاول وان الوجه الثاني خارج عن محل النزاع في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا الا من نادر كما سنشير اليه
اقول انه لا خلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة الادلة الشرعية والقواعد المقررة في الشريعة مع علمه تع بانتفاء شرط التكليف بحسب
الواقع سواء كان ذلك بنص الشرع وبنائه او بحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المظنون والمحتمل ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف
عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك فان المراة مكلفة بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع
عند ظهور المانع ولذا تكون عاصية قطعا بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فيكشف ذلك عن عدم تعلق
التكليف بحسب الواقع عند القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف ولا بحسب الواقع ايضا وان ثبت عنده انتفاء الشرط
فيكون التكليف ما مر من واقعيا عنده ايضا ولا يتوهم في ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس بناء التكليف فيه الا على كونه ظاهريا محتملا المطابقته للواقع وعدمه بخلاف الوجه
الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف في ارادة الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس وقوع التكليف على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف
مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض للتكليف الواقعي المشروط به بل هو حاصل بمجرد الامر المفروض عند القائلين ايضا
هذا وتحقيق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائلين هو جواز التكليف بما لا يطاق على انه لا يطاق
وهو الذي وقع البحث فيه بين العدلية وغيرهم وهو انما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالته او يكون الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته
مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال في جواز الامر به مط اي من غير ان يكون على نحو التعليق للحالين سواء كان المتعلق به تنجيزا

ع لا ينبغي فيه ... بل منها ما كان السابق ... بقوله بالثمن ... على حصول ... اشتغال الذمة بها فعلا ... الظاهر كما هو المنقول عنه

او تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه وبعض الوجوه المذكورة مما لا خلاف فيه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء ان شاء الله في الجملة سواء كان المأمور
عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر عالما والمأمور جاهلا فقد عرفت جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مطلقا على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع
المانع منه من حيث استحالته ليكون بتجويز المجوز من قبيل تجويز التكليف بالمحال الا ان يتمسك به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المأمور فيكتفي به القائل به
في جواز التكليف كما انه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الامر باستحالته بعد تخيل عدم قبحه مع جهل المأمور ايضا نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المأمور مصححا
لامر الامر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح لك الوجه فيه بعد ما ستبين من حقيقة التكليف ويشهد له ايضا ان القائل بالجواز يقول بسقوط التكليف وارتفاعه من
المكلف اذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط
للمسألة بمسألة التكليف بالمحال مع دعوى كون التكليف بالفعل على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجريانا من جزئياته فلو كان البحث فيها احتاج الى عنوان
جديد كما صدر عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي نعم يمكن دعوى كون ذلك في الحقيقة مندرجا في التكليف بالمحال فيستدل عليه بامتناع التكليف بالمحال كما احتج به جماعة في المقام
منهم ثمرة لكن ليس ذلك من جهة كون مطلوب البحث في المقام هو التكليف بالمحال وفرق بين بين المقامين ثانيها ان انتفاء شرط الوجوب قد يكون لا عن اختيار المكلف
وقد يكون عن اختياره كما اذا تعمد ترك المقدمة المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يقال في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق التكليف به نظرا الى كون المكلف
هو السبب في استحالته لما تقرر من ان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلف فلا مانع من تعلق
التكليف به قبل ذلك اذا علم الامر بانتفاء شرط الوجوب زمان اداء الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه وفيه انه ان كان تمكن المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان زال
عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع وان كان بقاء التمكن شرطا في الايجاب لم يعقل حصول الايجاب
مع انتفائه ويدفعه وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار
المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف مطلقا سقوط التكليف به لا عدم تعلق التكليف به من اول الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار
المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من بقائه فلا وجه لجعله
مانعا من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض اقصى الامر عدم بقاء التكليف مع اقدام المكلف على ترك المقدمة واختياره لذلك فيكون الصورة
المذكورة خارجة عن مورد بحثهم غير مندرجة فيما قرروه من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة منهم الكرماني على ما حكي عنه والفاضل المحشي والمحقق الخوانساري
اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسبما يستفاد مما حكاه المص من كلامه ونظيره ايضا من غيره وقد قرر النزاع في الاحكام في
خصوص ذلك ونص المدقق المحشي وتبعه بعض الافاضل بتعميم النزاع في الصنفين قائلا ان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط المقدورة
التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محل النزاع حتى ان المسألة المبنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري
وهي ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه بحيض او سفر والتمثيل يتناول الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه المسألة انتهى وانت خبير بانه اذا كان انتفاء الشرط
باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك ايجابا للفعل وللشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق
وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه حاصلا للمكلف كان ابقاء التمكن مقدورا للدائم وجب عليه ذلك ليتأتى منه اداء
الواجب ولا يكون اتلافه للماء في اول زمان الفعل كاشفا عن انتفاء التكليف بل قد يكون عاصيا قطعا وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الامر بانتفاء شرطه
على الوجه المذكور وهذا جار في ساير التكاليف بالنسبة الى بقاء القدرة عليها وعلى شروطها فاندراج الشروط المقدورة في محل النزاع يقضي بالتزام القائل
بالمنع بامتناعه ايضا والظاهر انهم لا يلتزمون به وما ذكروه من الدليل عليه لا يفي به قطعا نعم لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر صح ما ذكره من الحال
كما هو الحال فيما فرضه من المثال فان ارادوا اندراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فليندرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في وقته
عن اختيار المكلف بمنزلة انتفاء سائر الشروط الغير المقدورة لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايضا بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مأمورا
بصوم ذلك اليوم مطلقا كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه الصوم الواجب كان الحال فيه كساير شروط الوجوب حسبما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا
بعدم السفر لم يكن مأمورا بالصوم مطلقا بل على تقدير انتفاء الشرط فيخرج عن موضوع هذه المسألة ويندرج في المسألة الثانية حسبما قرره السيد ره فادراج
الشرائط المقدورة في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثالثها انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه في
زمانه اذا تعلق غرضه بامتحان المكلف في ذلك مع جهل المأمور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا نعرف الاصدد
في ذلك خلافا من الاصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكي عن السيد العميدي من منعه لذلك حسبما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا
لوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة الحاصلة في المأمور به كذا يحسن للمصلحة المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المأمور واختبار حاله في الانقياد وعدمه وغيره
ذلك وان لم يكن المطلوب حسنا بحسب الواقع في نفسه ولم يكن المكلف متمكنا من ادائه غاية الامر عدم وجوب التكليف بالفعل في الصورة الاولى وحجة السيد على
المنع ما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة ظاهر الامر على كون المأمور به مرادا للامر بحسب الواقع محبوبا عنده والمفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا لمتعلقه
لم يبق في الامر دلالة على الارادة ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا وانت خبير بما فيه اما الاول فاولا انه لا اغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف
بمجرد ذلك لبناء الامر فيها على طرو الطوارى المذكورة ونحوها ولذا ذهب معظم الاصوليين الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولو فيما له ظاهر وهذا الامر بعد على ذلك
وثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مطلقا حتى فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء ويكون المقصود حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصود
به تلبيس الواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب عليه من المصلحة البينة المطلوبة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء قديما وحديثا في اختبار
عبيدهم ووكلائهم واصدقائهم وغيرهم من غير ان يتناكره بينهم ولا تأمل لاحد منهم في حسنه ولا احتمال لقبحه مع وضوح قبح الاغراء بالجهل في الجملة فلو

فغيره

فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستفاد منه قطعا وقد يقال بالمنع من ذلك بالنسبة الى اوامر الشرع لعلمه تعالى بحقايق الاحوال ولا يتصور في حقه تعالى قصد الامتحان والاختبار بذلك فيظهر ذلك من كلامه وكلام المصنف في اخر المسألة ويوهنه انه لا ينحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد بل قد يكون لاظهار الحجة عليه او لترتب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال او لظهور حال العبد لغيره وفي قوله تعالى في حكاية ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة ظاهرة على ذلك وهذا كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني فيظهر منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في ارادة المأمور به فيكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مستعملا لغيره في الظاهر وليس كذلك عند جماعة اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكره بعد ظهور الحال ولا ينافي ذلك لدلالة عليه قبل قيام القرينة ومما يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تقرير النزاع في خصوص ذلك المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا اذ هو من متفرعات النزاع في مسألة التكليف بما لا يطاق وليس نزاعا عليحدة وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظا في وضع هذه المسألة فتعين ان يكون النزاع في المقام الثاني واستشهد له بكلام المرتضى فانه بعد ما حكى عن المجوزين جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يترتب عليها من المصالح الكثيرة وجه الطريقة عليه بحسب العادة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به يجوزه من جوزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المأمور به انتهى قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول انما جواز ورود الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج فانه غني عن البيان لشهادة حسنه مع وضوح الوجه حسبما مر وذلك وان لم يمنع من وقوع شبهة في جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه مع ظهور اتفاق اصحابنا عليه حسب ما ذكره المصنف مما يستبعد جدا بل لا يبعد دعوى القطع بخلافه سيما مع عدم تصريحهم بذلك وقد عرفت ان كون النزاع في المسألة في المقام الاول لا يدرجها في مسألة التكليف بما لا يطاق وما حكى عن عبارة المرتضى لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن ابتناؤه على كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية ويشير اليه انه دفع ذلك بان الطلب هناك ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل للعزم على الفعل فانه يفيد ان ما ذكره من المبنى انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى الاستناد في ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث ان ظاهر كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه بنى على المنع مستدلا بما مر الاشارة اليه فيما تقدم من استناد المنع من صدور الاوامر الامتحانية اليه لما كان لما ذكره في تقرير هذه المسألة وقد بنى فيها على المنع مستدلا بما مر فيكون محل النزاع عنده في المسألة خصوص الاوامر الامتحانية دون ما يراد منه الاتيان بنفس المأمور به فيصح الاستشهاد به في المقام لكن يمكن ان يقال انه لا يريد بذلك المنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته او مادته فان باب المجاز واسع لا وجه للمنع منه وانما اراد بذلك دفع ما ذكره المجوز من ان حسن الامر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من حسن الفعل المأمور به بل قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الامر ايضا فيمكن صدور الامر على الوجهين وظاهر الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسبما فصل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بها دفع ذلك بانه لو جاز صدور الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظرا الى ظهور الامر عرفا في ارادة فلو لم يكن ذلك مرادا مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل نظرا ويلزم ايضا على جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب مقدمته ولا النهي عن ضده الى اخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسدا بحسب ما يظهر مما قررناه في المقام الا انه لا ربط له بالمنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية حسبما توهم من كلامه والحال فيما ذكره نظير ما مر من كلام المرتضى ثم ان توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم حصول جهة مقبحة في صدورها حسبما ذكرنا انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل على الوجه المفروض امرا حقيقيا او صوريا متجوزا به بالنسبة الى الصيغة باستعمالها في صورة الطلب والمادة باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل فقط دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امرا حقيقيا وتكليفا بذلك الفعل تم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير تجوز فلو تم ما ذكر لم نقل بكون ذلك امرا حقيقيا ولا تكليفا بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزا وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك اذ المفروض خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وبناء الحق في ذلك يتوقف على تحقيق حقيقة التكليف فمبنى النزاع في المسألة ان الامر الذي لا يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي ام لا ولا نزاع لاحد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد من العقلاء وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الامر لمجرد الامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف في حقيقة الامر ومعنى الايجاب والتكليف فمن اخذ في حقيقته الارادة منع منه ومن لم يأخذ ذلك في حقيقته حسبما يجيء بيانه جوزه فالنزاع اذا قرر بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظاهر عنوان المسألة كان نزاعا معنويا مبنيا على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول خلط في كلام احد من الفريقين كما لا يخفى بعد التأمل فيما قررناه وان قرر النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعا لفظيا فان المانع انما يمنع من توجيه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل واقعا والمجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في استحالة الاول ولا في جواز الثاني ثم وحيث ان بناء الحق في المسألة مبني على المسألة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مر الاشارة اليها غير مرة في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد التأمل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واستدعاؤه منه على وجه المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة من الناس مما لا يقصد به الاختبار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية لظهور انه لو تعلقت ارادته تعالى بالفعل ابتداء على الوجه المذكور حسبما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يكن تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى لو شاء لهديكم اجمعين وهو مع كونه خلاف الضرورة مخالف للحكم الباعثة على التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر ومدلول الامر انما يحصل بانشائها الصيغة فيه من غير ان يكون

له واقع تطابقه او لا تطابقه بل استعمال اللفظ فيه هو الانشاء والايجاد فيكون معناه حاصلا بذلك ومن البيّن ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي امر واقعي نفسي حاصل للآمر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها والدلالة عليها فالطلب التكليفي الحاصل بصيغة الامر غير الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يتحقق بحصول ارادة الطاعة من خصوص المطيع نظرا الى ارادة اتحاده فانها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة للمسبب كذلك مع العلم بالسببية ويجري خلافه بالنسبة الى الاخر و ذلك كلام اخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك اي تعدد الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لآدم ولم يشأ منه ذلك ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء منه ذلك فظهر بذلك ان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء الصيغة ونحوها على نحو غيرها وان تخلفت عن ارادة الفعل على الوجه الاخر فان ذلك خارج عن مفاد الامر كما بيّناه ولما ذهب من ذهب من الاصحاب على ما قررناه من مغايرة حقيقة الطلب الحاصل بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي ره فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال ان العلم بعدم الضد او امتناعه لا يستلزم القبح لا لارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونه ومعلومه وقد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كما ترى صريح فيما قررناه الا انه مخالف لظاهر ما اختاره الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة التشريعية وهي ما ذكرنا من الارادة الفعلية الانشائية المعبر عنها بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة بحصول الفعل من المكلف حسبما مر تفصيل القول فيه وما ذكره من الوجه في خلو الامر عن الارادة المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد بيّنا مفصلا في محله اذا تقرر ذلك فنقول ان ما قد يتخيل من الوجه في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بانتفاء امور احدها استحالة تعلق الارادة بالمحال فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يتعقل ارادة الفعل ويدفعه ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في النفس وهي على التقدير دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت الفرق بين الامرين وان مفاد الامر والتكليف هو الثاني دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب المحال والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها خلو الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم ويدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المامور بالحال واما مع جهله وامكان الفعل في نظره فلا وجه لتقبيح العقل للطلب المفروض ولا لعدم ترتب مصلحة عليه لوضوح ان الطلب كما يحسن لمصالح حاصلة في الفعل المطلوب كذا يحسن لمصالح مترتبة على نفس الطلب مع حصولها وما يتوهم من خروج ذلك عن محل البحث لخروج الامر عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا مدفوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا يزيد على ذلك وهي حاصلة في الاوامر الامتحانية قطعا غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه الاخر وقد عرفت انها خارجة عن مفاد الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فاتضح بذلك انه لا محذور في الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر مما قررنا فساده فاتجه القول بالجواز وليس فيه مخالفة لاجماع الاصحاب اذ لا يعلم منهم انعقاد الاجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع عليه كيف وقد ذهب المفيد الى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته وهو من جملة جزئيات هذه المسئلة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته كان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ وحيث ان المعروف عندنا القول بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع ايضا والمتجه عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض الافاضل مع قطعه في المسئلة بالمنع اجاب عما احتجوا به من امر ابرهيم ع بذبح ولده حسبما ياتي انه يمكن ان يكون ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته مع ان ذلك ايضا بعين مقصود المستدل من وقوع الامر على النحو المفروض واما المسئلة الثانية فقد اختلفوا فيها ايضا بل قرر السيد النزاع في المسئلة في ذلك بخصوصه واستحسنه المصنف وقد نص السيد بالمنع منه واختاره المصنف وربما يظهر ذلك من غيرهما ايضا وقد يستفاد ذلك من اطلاقهم المنع من الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والتعليقي ويبعد ان الامر التعليقي لا يتعلق بالمكلف الا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة قبل حصوله وانت خبير بان تخصيص النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسئلة حسبما سيجيء الاشارة اليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل الا ان يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره السيد اذ غاية الامر قبح الاشتراط حسبما قاله القوم فيه او قبح القاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه خصوص امكان تعلق التكليف بالمكلف بحسب الواقع واشتغال ذمته باداء الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه عليها وكان ندرة ثمرة النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال او من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه فنزل الخلاف فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه موردا للخلاف مع اشتهار المخالف وتنزيله الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه واذا امكن وقوع الخلاف فيها ايضا لا انه غير المسئلة المفروضة بل امكن ادراجه فيما عنونوه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والمعلق حسبما اشرنا اليه فتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظاهر ايضا جواز ذلك للاصل وانتفاء المانع وما يتخيل للمنع منه امور منها انه من التكليف بالمحال لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم حصول المكلف به بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه ومنها قبح الاشتراط من العالم بالعواقب اذ مقتضاه الشك في حصول الشرط وعدم علمه بالحال حسبما اشار اليه السيد والكل مدفوع اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محذور من الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط ومع الغض عن ذلك فانما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك اطلاق في التكليف وليس كذلك اذ المفروض تعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى عدم التكليف لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الصادقة مع كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة في الاتيان بالفعل لئلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بفواته لانتفاء شرطه بل هنا فوائد اخر كما عرفت ذلك في المسئلة السابقة واما الثالث ففيه المنع من دلالة الاشتراط على الشك بل مفاده اناطة الحكم بما علق عليه نعم قد يستفاد ذلك من بعض ادواته حسبما ذكروه في التعليق الحاصل بان كيف والاطلاق الامر قد يفيد خلاف المقصود لدلالته على اطلاق الوجوب مع ان المفروض كونه مشروطا

وثانيا ان

وثانيا ان اقصى ما يفيده تشكيك المخاطب ترديده بين حصول الشرط وعدمه اعم من ان يفيد شك المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه
بعد قيام الدليل عليه فقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايض ولذا نص السيد على المنع منه ايض كما سيجيء واما المسئلة
الثالثة فان كان الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر بدون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد
الا انه معلق في الواقع على حصول الشرط وانما اطلق نظرا الى ظهور حصوله فيكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول باطلاق الامر و
حصول التكليف ح مط لاعتقاد حصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد الظنة كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساد قطعه ان كان ظانا بخلافه
فيحتمل ايض لحاق ظنه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر وربما يتوهم المنع من تعليق الامر على الشرط المفروض نظرا الى الترديد
المذكور وهو ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام فجواز تعليق الامر عليه مما لا ينبغي الريب فيه بل يحتمل ان يقع بجواز اطلاق
الامر ايض لما تقرر في صورة الشك وان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما ياتي المنع منه ايض وكانه لدلالة الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء الشرط ايض ويدفعه
ظهور ارادة التعليق في مسئلة وان لم يصرح به كما هو الظاهر من ملاحظة الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية نعم لو اراد الامر في اطلاق الامر مع حصول الشرط وعدمه
لم يجز ذلك قطعا ولو جوزنا الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه حسبما مرت الاشارة اليه ويحتمل جواز اطلاق الامر على الوجه المذكور في صورة الظن فيتعلق
به التكليف عند انتفاء الشرط بل يقع من جهته لا انه يكشف انتفائه من اصله فيكون المصحح له جهل الامر بالانتفاء فان قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو
مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على المشروط به قلت قيام احتمال حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه
على ان اشتراط الامكان الواقعي غير ظ غاية الامر انه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف ح فكما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط في الزمان اللاحق كذا
يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول اولى قوله فاجاز مع علم المامور ايض ما ذكره مبنيا على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فنقل كثير
منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده
وقد يقال انه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المامور وانما هو بملاحظة الامر الظاهري وهو غير
جار في المقام نظرا الى علم المامور بالحال وانت بعد التامل فيما قررنا في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايض فليس المانع ح سوى لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة فاذا لم
يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من جهته قوله وشرط اصحابنا في جوازه اه ظاهره يعطي تجويزهم للامر ح مطلقا ومعلقا على الشرط
مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه وسيأتي في كلام السيد المنع من الثاني مع اطلاق الامر فيكون مانعا من الثالث بالاولى وظ المص التسليم لجميع
ما ذكره ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الامر في الجملة ولو معلقا على الشرط فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من الوجوه المذكورة كما لو امر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه فبسط كلامه يعطي اندراج الامر المتعلق بالشخص المنفرد في محل النزاع كما يظهر من غيره ايض وهو كذلك اذ لا فرق بين افراد المامور وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور
ولكن حكي عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظ على اصولهم قوله لكن لا يعجبني الترجيح اه قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط
في المقام غير متجه لاندراج شروط الوجود المقدورة في الترجمة المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرايط الوجوب لو كانت
مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه وقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور حينئذ كون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه وهو باطل لا كلام
فيه لاشتماله على المناقضة حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسبما ذكره السيد في بيان محل الخلاف واستحسنه المص
وهذا الوجه ان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدل من قصده مطابقته دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى
فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجوب كما سيأتي الاشارة اليه في كلام المص مضافا الى ما انه المحكي عن المص في وجه
عدم الاعجاب قوله بشرط ان لا يمنع المكلف او بشرط ان يقدره مع ظ في كون الكلام في الشرايط الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرايط الوجوب
قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قد يقال انه اذا فرض كون الامر معلقا على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مامورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه
بان المراد انهم يزعمون جواز امره التعليقي مع انتفاء الشرط وايضا ليس المراد تعلق الامر تنجيزا حال انتفاء الشرط وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسئلة الثانية والمعروف
في كتب الفروع بيان المسئلة الاولى وهو المناسب لما ذكروه من الادلة وقد تدرج هذه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا
يجوز ان يامره بشرط فان كان عالما بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط فلا يصح الامر مطلقا ولا مشروطا وح
فيندرج المسئلة الاولى في كلامه ايض وفي قوله قبح منا ان نامره بذلك لانا نحمده لا لتزامنا على ذلك ايض قوله فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في
المسئلة الثالثة وح فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعدمه وقد يتامل في امتناع الامر في صورة الظن تنزيلا له منزلة العلم وهو بعيد لظ انه
تامل في جوازه وليس في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يجعل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد السبيل اليه شاهدا على المنع فيه وفيه نظر لا يخفى ثم ان ما استند
اليه في قبح الامر مط في صورة العلم بانتفاء الشرط ما قد علمت ما فيه واما ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمناه من اللغوية والدلالة
على حصول الشك وقد عرفت ما يرد عليهما قوله واقلها ارادة المكلف قد يتامل في توجيه الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف فان سائر الافعال
انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلا يكون الارادة مقدورة لحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل واذا كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلا
من دون حصولها ثبت المدعى او لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكره من اللازم وفيه اولا ان التقرير المذكور لو تم فانما يجري في خصوص الارادة دون سائر
الشروط المفقودة وقضية التقرير المذكور جريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة ح كون كل ما امر مع ضد المنهي شرط من قرر له ثانيا ان عدم
مقدورية الارادة مم وكونها غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدورة بتوسطها وثالثا بان محل النزاع في المقام انما هو
بالنسبة الى شروط الوجود دون الوجوب والارادة من شروط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع وقد يوجه الاستدلال

بنحو آخر بان يقال ان كلما انتفى شرط من شرائط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج لكون انتفائه معلوما لله تعالى فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تعالى جهلا و
هو محال فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرائط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة ولا يتعلق القدرة غير ظاهر غاية الامر ان يقتضي ذلك امتناعها نظرا الى اختيار المكلف
تركها وهو لا ينافي المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف تم ما ذكره الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطا بالنسبة
اليها اذ ليس جميع الشرائط شروطا في الوجوب فهي خارجة عن مورد النزاع ومجرد عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقتضي تقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها
قوله لم يعلم احد انه مكلف قد عرفت ان العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بمطابقته للواقع اذا ثبت التكليف بملاحظة الطريق
المقرر في الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة المدعاة ممنوعة وما ذكره في بيانه
لا يفيد ذلك اقصى الامر ان يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى حكمه الواقعي الاولي واما تكليفه الظاهري فليس مشروطا به حسبما قدمنا الاشارة اليه قوله و
لو اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرائط عند دخول الوقت لو كان كافيا في حصول اليقين بالتكليف لجرى في الضيق ايضا اذ لا يحصل
اجتماع الشرائط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين ح بالتكليف مع الشك في طرو المانع او ارتفاع بعض الشرائط في الاثناء وكان ما ذكره مبني على ما ذكره من مضي مقدار
اداء الفعل مستجمعا للشرائط بعد دخول الوقت ح يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع ويدفعه ان الحاصل ح هو اليقين ببقاء الاشتغال لا كونه مشتغلا بالفعل
بالنسبة الى ما يأتي حسبما قرره في الجواب قوله لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده اه كان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة عدم امر ابراهيم بذبح ولده والتالي ظ
لدلالة الاية الشريفة على الامر به وايضا لو لا تعلق الامر به لم يعلم امره بوجوبه ولده لامتناع الجهل على النبي سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك
نظرا الى اقدامه على الذبح وكانه راعى في ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابراهيم دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف اه لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير ان يتوقف تمكنه منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما
يتوقف عليه حصول تمكن المكلف عن الفعل كالقدرة على مقدمات الفعل ح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقاؤها والصورة الاولى خارجة
عن محل النزاع قطعا وقضية العبارة فيه لا اندراج الصورة الثانية بعينها في محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما ابتداء او استدامة ومن البين
ان ما يتوقف عليه بقاء القدرة قد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج الاول في محل النزاع غير ظ كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول
او ما يعمه والثاني مع عدم كونه ايضا مقدورا للمكلف كانه لذا جعل الوجه في عدم الايجاب من الترجمة المتقدمة كونها اعم من المقدمات المقدورة وغيرها مع
ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظ اطلاق ما ذكره اعم من ذلك ويرد عليه ما مر من الاشارة اليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب مما
يكون مقدورا للمكلف فلا وجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا وهو مقصود
السيد ايضا وقوله وليس يجب اذ لم يعلم قطعا انه مأمور بان يسقط عنه وجوب التحرز اشارة الى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبة اليه وحصول العلم
ب[illegible] حسبما قرره لكن لا يعتبر فيه ح حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسبما مر من الاشارة اليه قوله لا بعد
تقضي الوقت ونحوه وجه هذا في المضيق واما في الموسع فيكتفي فيه تقضي مقدار الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل ح وقد يعمم الوقت في كلامه
بحيث يشمل ذلك فتدبر قوله بل كلف بمقدماته اه لا يخفى ان ما ذكره خلاف الظ قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظ منه كون المأمور
نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا قرينة عليه حسبما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر بين الوجهين
كاف في دفع الاستدلال نظرا الى قيام الاحتمال الا ان يقال بترجيح المجاز الثاني نظرا الى قربه بل يمكن ان يقال بحصول التصديق على سبيل الحقيقة اذ لم يكن سوى
الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان لم يتفرع عليه ذلك لمنعه تعالى الا انه يخرج ح عن محل البحث لان المأمور به وكذا الحال لو قيل بحصول فري
الاوداج والتيام العضو بامر الله تعالى وكل من الوجهين بعيد مع ان نزول الفداء اذ هذا ظاهر جدا في كون المط نفس الذبح وعدم حصوله في المقام وجعل الفداء
عوضا عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح نظرا الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك او عن بقية المقدمات لم يؤمر به وظن انه سيؤمر بها من التكلفات البعيدة
ولا داعي الى ارتكابه والحق كون الامر في المقام لاختبار ابراهيم واظهار علو شانه وكمال انقياده كما يشير اليه قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا تجوز
ح في الامر نظرا الى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغة والارادة التبعية تعلقت بنفس الفعل وان لم يكن مرادا بنحو آخر لعلمه تعالى بمنعه عن الفعل وقد مر ان تلك
الارادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة فالقضية المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة في دفعها الى التكلفات المذكورة اذ ليس فيها منافاة لحكم العقل و
قواعد الشرع حتى يتصدى للتاويل والنقل حسبما عرفت تفصيل القول فيه وجعل الامر في المقام للامتحان مع لزوم التجوز والخروج عن حقيقة التكليف
بالفعل بارادة التكليف بمقدماته او بعدم ارادة التكليف اصلا من غير ان يعلم ابراهيم بحقيقة الحال لا يتعقل حصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه قاض
بحصول الجهل المركب لابراهيم وهو لا يناسب منصب النبوة سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية قوله بل للعزم على الفعل والانقياد اليه لا يخفى انه بناء على
المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط لا بد اما من القول بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يؤمي اليه قوله ولو سلم اه وهو في غاية البعد
بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعها الى ارادة مقدمات الفعل او بالتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك
طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم على القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا او فيما له ظ فانه ان بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب
لم يتفرع عليه ما هو المقصود من الامتحان وان لم يبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد
والخروج عن الظ سيما فيما اختاره المص من الوجه الاول اذ استعمال الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته في غاية البعد بل ربما يقال بكونه خارجا
عن العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المشهور ولذا في الاستعمال الا مضافا الى خروجه عما هو الملحوظ المستعمل فيه في مقام الامتحان وحصول مقصود من الامر من
بالعزم على الفعل والتهيؤ له والاعراض عنه او التهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختبار باتيانه بنفس الفعل كما

اذا لم يكن الامر مريدا لوقوع الفعل في نفسه لكن يأمر العبد به لاختبار من غير ان يمنعه من الفعل الى ان يأتي به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد لا
عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب في الاول اعلام العبد قبل ايقاع الفعل الآمر مع عدم تمكنه من
الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا يجب عليه الاعلام مطلقا لانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الاغراء بالجهل فلو كان ذلك
خارجا عن حقيقة التكليف لكان الاعلام واجبا لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكره في المثال فانما
يحسن لو كان هذا يفيد بتسليمه تعلق الامر صورة اذ المقصود الامتحان بنفس الفعل وظاهره يومي الى كون الامر حقيقيا فانه الذي اراد المستدل فتسليم حسنه والجواب
بعدم جريانه في اوامره تعالى نظر في ذلك فملخص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحان في اوامره تعالى وبعد تسليمه فالمأمور به في الحقيقة انما هو العزم على
الفعل والانقياد اليه لعلمه تعالى بامتناع الفعل واما ما ذكره من المثال من تعلق الامر بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تعالى لاستحالة الوجه المذكور
بالنسبة اليه تعالى وانت خبير بما فيه فانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تعالى الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره
او اتمام الحجة عليه حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسألة المذكورة امور منها ما لو كان المأمور جاهلا بانتفاء الشرط الى ان ادى الفعل وكان الامر
عالما به كما لو اتفق تحيض المرأة في نهار الصوم من غير ان تعلم به الى ان يغيب الشمس فانه بناء على جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحة العمل بخلاف
ما لو قيل بالمنع منه قلت وعلى هذا يتم ايضا في ثبوت الكفارة عليها لو نوت ولنا المفطر لافطارها الصوم المأمور به وفيه ان المفروض انتفاء شرط الصحيح
بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمأمور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون الفعل المستجمع
للشرائط مأمورا به واقعا مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مأمورا به لا يقتضي بصحة غير المستجمع حتى يتفرع عليه ما ذكره وكذا القول بثبوت الكفارة
ح فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وموضوع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفائه فكيف يقع بثبوت الكفارة الواجبة من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو تم
النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الامر بانتفائه مع جهل المأمور بذلك حتى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المأمور به مأمورا به
صح التفريع المذكور وهو فرع جليل اذ قضيته الحكم اذن بصحة جميع الافعال الفاقدة للشرط مع جهل المأمور بالحال اذا تبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام
الدليل على خلافه وهو اصل نافع جدا الا ان ذلك مما لا ربط له بالمسألة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر على النحو المذكور مما لا مجال لانكاره اذ غاية الامر
ان يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطا علمية لا واقعية وانه مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور بل لا بد من القول بوقوع
التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن ان يفرع عليه ذلك وايضا لا يجري ذلك بالنسبة الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة
في اندراجها في المسألة ولا يوافق ما ذكره والحاصل ان كلامهم في هذه المسألة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور اصلا وغاية
ما يتفرع عليه بملاحظة ذلك حصول انقضاء المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم طرأه
مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع لفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر بالفعل حتى يتحقق معه
الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف اتفق المحققون على فساده واما على القول بكونه بامر جديد
كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية على وجوب الاداء كما هو ظ ومعلوم من ملاحظة
قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه مع عدم اتساع زمانه ولغيره فلو قلنا بكونه مأمورا
بالمائية اذا لم يعلم اولا بعدم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد يتوقف بالانتقاض من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه
المفروض ومنها لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضي الرفقة فتعمد التخلف عنهم ثم مات وتلف ماله قبل زمان الحج او منعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد
حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك ويشكل ذلك
من كون مجرد تعلق الامر اولا قاضيا باستقرار الحج في الذمة بعد انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم طرأه مانع اضطراري
من الصوم كالحيض والمرض واختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مأمورا بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم
تعلق الامر به فانه مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب وقد يناقش بانه يمكن ان يكون وجوب الكفارة منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا الى
حصول التجري بمخالفته وان لم يكن مطابقا للواقع وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز تعلق الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب
الكفارة بين اصحابنا وانت خبير بان المقصد تفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب اما لو دل الدليل على وجوبها بمجرد التجري
المذكور فلا كلام وح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة نعم قد يشكل ذلك من جهة اخرى وهي عدم استجماع ذلك اليوم لشرائط صحة الصوم فصومه فاسد في
الواقع وان تعلق الامر بصومه نظرا الى جهل المأمور بالحال فليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل لم يتعلق الامر الا بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط
الفائدة وان لم يكن حصوله من المأمور به بحسب الواقع والافطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطاره للصوم الصحيح لولاه كما هو المفروض ولا
ثمرة للخلاف سوى تحقق العصيان حسبما مرت الاشارة اليه وهو ايضا غير متجه لحصوله على القول الآخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت الا انه لم يتحقق
العصيان بالنسبة الى الامر الاولي على الاول والامر الثانوي على الثاني ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان يصحح الثمرة
المذكورة ان يقال انه لما لم يحصل بعد الفساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف صومه بالفساد واقعا الا حين طرو المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار
قبله ولا يخفى ذلك ايض عن تامل قوله الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر هذه المسألة انه من احكام الوجوب ولا ارتباط بالاوامر الا من جهة كون مدلولها ذلك عند
الجمهور فلا فرق بين كون الوجوب مدلولا للامر او غيره من الادلة اللفظية او العقلية وان لم يتم الثاني لتخايل ارتباطها بالنسخ او من ربطها بالوجوب لخصوصية
للحكم المذكور بالوجوب لجريانه في الندب وغيره من الاحكام ايض فالمناسب في ذلك على ما نوهنا عليه لاستدلال انه اذا رفع امر ترتب فهل يحكم بعده بجميع او انما يحكم بنفع

ما تحقق رفعه من ابعاضه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فهل يحكم بارتفاع خصوص القيد فيثبت المطلق او يحكم برفعه مط وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كذلك وانما يحكم برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام لا بارتفاع العموم ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل على رفع الوجوب من اصله او انما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير بني عليه بحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب قد يكون بطريق مخصوص ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغيره نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم ح ببقاء الجواز اولا وحينئذ فيجري الكلام بالنسبة الى ما يتعلق بالوجوب فيندرج في ذلك ايض ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص فانه يرتفع ذلك الواجب قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد او يحكم بارتفاع الوجوب اساسا فيتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام فيها ايض نشير في المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت مورده فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجزئه الاخص او الاعم او بجزئيه معا لا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى كخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فيجيء في كلام المص التصريح بخروجه عن محل البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره باندراجه في محل الخلاف وهو المتجه نظرا الى الوجه الاتي بعينه في ذلك ايض فان ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال في بقاء الجواز نعم قد لا يجري في بعض الوجوه المتخيلة لابقاء الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بخروجه عن محل البحث مع ان ظ اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص فيكون الاعم مدلولا لما دل على ثبوت الكل اولا دلالته على الجواز واثباته بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فلذا صح اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت الوجوب والثاني هو المناسب لبعض ادلتهم الاتية واما اثبات الجواز بواسطة اصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولا بالامر فلا ربط له بالمقام بل هو من قول المنكر لدلالته على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المنساق من العبارة وان لم يكن حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه اسناد البقاء اليه مع انه اخص من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب الماخوذ في عنوان المسئلة او يراد به الجواز بالمعنى الاخص يعني خصوص الاباحة كما احتمله في [illegible] وسيأتي عن المص حكاية الشهرة عليه وهو بعيد عن ظ العنوان الا انه سيأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه له على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه ثم ولا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الاباحة كما في العبادات وقد يراد به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي تقتضيه حجتهم على ذلك كما سيشير اليه المص الا ان القول الى الحكم الذي كان [illegible] حسبما نص عليه المص قوله بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر قيل عليه ان رجوعه قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه قلت مبنى الايراد المذكور على حمل الحكم الذي كان قبل الامر على ظ اطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايض وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه ظ الفساد اذ لا يعقل انه يريد برجوعه الى الحكم الخاص بعد ارتفاعه بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد انه يريد برجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعيا كاصالة البراءة والاباحة الثابتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايض وما اذا نسخ وجوب الصدقة عند النجوى فانه يرجع الى الاستحباب الثابت شرعا بل وعقلا لمطلق الصدقة وما اذا نسخ وجوب صوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق الصوم الى غير ذلك وح فما ذكره المدقق المحشي في دفع المتقدم من تفسيره الحكم الذي كان قبل الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة او الحظر الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان ذلك الحكم اصلا شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك رجع الامر الى الاصل المفروض هذا والمذاهب بالنظر الى ظاهر الحال خمسة احدها القول ببقاء الجواز وهو يرجع الى وجوه بل اقوال ثلثة بقاء الجواز بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة او الدائر بين الثلثة حسبما مر او الاخص وبقاء الاستحباب ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها الخلو عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر من الاباحة او الحظر العقليين خامسها ما اخترناه ويمكن ارجاع الاقوال الثلثة المذكورة الى الخامس وكيف كان فيدل على المختار ان الوجوب معنى بسيط في الخارج قد دل عليه الامر فاذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس مركبا من اشياء ليتوهم امكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسبما ذكره المص في الاستدلال الاتي وتوهمه القائل ببقاء الجواز فيما سيقرره من الاحتجاج على مذهبه نعم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وغيرها ان ثبت كونها امورا ذاتية له ومن البين ان ذلك لا يوجب تركبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة منضمة ليصح القول برفع بعضها دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد يقال ان كون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايض محل نظر بل يكون من لوازمه البينة بالمعنى الاعم واذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد الشرعية او العقلية حسبما قررناه قوله ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا لفظيا له ولو سلم كونه مدلولا لفظيا له في الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده بالوجوب مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر نعم الجواز المتحد بالوجوب وبغيره من الاحكام المتصادقة فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب فهو تضييع [illegible] على ضم احد القيود لتقومه بها حسبما توهم في المقام ولو سلم كون الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من

القول بدلالة

القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شيء من القيود اليه لا ريب انه يصح التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل للاحكام الاربعة من دون
بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه الاربعة المتقومة بواحد منها
ومن البين ان توقف حصول الاذن على احد القيود المذكورة بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات
فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على الخصوصية مما لا وجه له اصلا وح فقوله فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى
دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب الواقع هذا بناء على ظ عنوانه والمصرح به في كلام بعضهم من
كون الكلام في الدلالة اللفظية نعم لو اراد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة
دلالة الامر عليهما كان قضية الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه النسخ هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه اذ لا يعقل استصحاب بقاء
الجواز بعد ارتفاع ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بان ما لا بد منه في الحكم بقائه بنفسه بقائه بشرط لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما
ذكره الا انه ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان وجود المبهم في الخارج فضلا من بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه لاذن
لعدم معقوليته وغاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود اليه ضرورة استصحاب
الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها اليه بحسب الواقع لا مط فغاية الامر ان يكون استصحابا مستتبعا لثبوت احدى تلك الخصوصيات للاذن المفروض لعدم
امكان تحققه بدون اقتضاء احد تلك الاقسام والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايضا مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن مدفوع بان بقاء الاذن يستتبع
لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البين ان وجود لوازم الشيء وتوابعه ضرورة انها
لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب في المتبوع ولم يعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من المقامات المسلمة عندهم الا ترى انه لا كلام عند
هم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفه على امور كثيرة وجودية من الاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت مخالفة للاصل في نفسها الا انها لما كانت من توابع
بقاء الحيوة عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها قوله وانضمام الاذن في الترك اليه محصله ان الفصل الذي ينضم الى الجنس المذكور حاصل في المقام فان الاذن
في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل قابلا للاستصحاب اذ ليس اذنا باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه
ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى اجاب عن ذلك بقوله موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك اه ويمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان مفاد
رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك دون رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكره دون ما اذا تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام
الاذن في الترك الى الاذن في الفعل موقوف على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك
مرتفع عند نسخ الوجوب قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك في معنى الاذن فيه في الصورتين فلا فرق
اذن بين الوجهين الا ان يق ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب لا يستلزم
الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه او خاليا عن الحكم ويضعفه انه اما ان يق بكون استلزام رفع المنع من الترك للاذن فيه عقليا بان يكون مفاد الاذن
في الترك بعد المنع منه مساوقا لرفع المنع من تركه وح فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب ايضا او يق بكونه لازما عرفيا له حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا
هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا ريب ايضا في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه
فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل
على انضمام الفصل على الاذن في الترك اليه مانعا في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بخصوص ما يتوقف عليه فانه ان اريد بعدم العلم بخصوص ما يتوقف
عليه عدم العلم بخصوصه في نفسه وعدم العلم بخصوص انضمامه اليه اما الاول فقد عرفت وهنه واما الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن
في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام فان الانضمام
امر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور وضرورياته وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه لا يتوقف استصحاب
الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يقال في كلامه امور احدها انه ان اراد بالاذن في
الترك الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن الاعم وان اراد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في
الفعل ضرورة كونه معنى ابهاميا مباينا كما بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يفيد الاشتراك لدورانه بين احكام ثلثة
فكيف يعقل تحصله به في الخارج وخروجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك صح ما ذكره من الاستدلال في الحكم ببقاء الجواز
الا انه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا
له او لازما ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده صريح قوله اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه غير متجه حسبما مرت
الاشارة اليه قوله والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع
المركب ارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاة باقتضاء الكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر مقتضيا للجواز
اقتضائه اياه ابتداء او استدامة فان اريد الاول فمسلم ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني فم وكونه مقتضيا للجواز انما هو لاقتضاء الوجوب لا يقضي بخصوص اقتضاء
مع ارتفاع الوجوب وامكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه وارتفاعهما معا فاذا دار الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على
خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج غيره تحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان
فكذا في المقام فليس الاذن في الامر مقتضيا لبقاء الجواز الا ان يق ان المقصود ان ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقصود

الاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل المقتضي له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وح يرد عليه ما مرت الاشارة اليه في
لان الفصل علة لوجود الحصة لكن اه كان مرادهم بعلية الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل بان يكون المتاصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل
ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحاده به فهناك وجود واحد ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود نعم يتصور العلية
الحقيقية في الانواع المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يق ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لتحصل الجنس الذهني
لذلك بانتفاء الحصص في الخارج كالتعيين وزوال الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له في العقل والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون
الفصل ولا في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل وانت خبير بما فيه كيف ولو اريد ذلك لم ينفع المستدل في شيء اذ لا ربط لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من
جهة انتفاء الفصل حسبما ادعاه المستدل قوله وثانيا انهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور ايضا كاف في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا
معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال العلة القاضي بزوال المعلول الاخر فالتمسك في دفع الاستدلال بنفي هذا الاحتمال مما لا وجه له
بل نقول انه ليس المقصد من ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وربما يكون ذلك من المسائل الخلافية والمقصد من ذلك عدم وضوح الحال
في المسئلة لا حصر الوجه فيه في القولين المذكورين حتى يق يكون كل منهما كافيا في اثبات المقصد قوله ولا نم ان ارتفاعه مطلقا ماذكره ظ بالنسبة الى بعض العلل
الناقصة كالشرط واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان في
الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيق ان الموجود بالذات هو الفصل والجنس انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل ح بقاء وجود الجنس
بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله مقتض لثبوت الاذن فيه قد عرفت انه ان اراد اقتضاء الاذن
في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الحرمة ثم وليس فصلا وان اراد اقتضاء الاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك ثم قوله ظهر انه ليس المنع
انه هذا منع في كون المراد بقولهم نفي الجواز في عنوان المسئلة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان انتفاء البقاء الاعم متجه وما يذكره من التوجيه لا يصحح
ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب
دون الامر فانه بعد تعلق النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد
استناد ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولي اليه واستناد بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب اه يمكن تقرير الايراد المذكور بوجهين
احدهما ان يكون معارضة واثباتا لانتفاء المقتضي في المقام بان يق ان نسخ الوجوب رفع له في الخارج وكما يكون رفع المركب برفع احد جزئيه كذا يكون برفعهما
معا فبعد ثبوت الرافع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقصد من
قوله لم يعلم بقاء الجواز عدم دلالة اللفظ عليه المقتضي لبقائه فلا يعلم بقائه وقوله في الجواب ان اللفظ يقتضي لبقائه يعني بقاء الجواز لتحقق مقتضيه ودلالة اي
الامر الدال عليه قبل النسخ فيقضي الاستصحاب ببقائه فمحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ومحصل الجواب تسليم ذلك والتمسك بمجرد استصحاب الجواز ثانيهما
ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجودا على احدهما منتفيا على الاخر فلا يعلم ح بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظرا الى
عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تاثير المقتضي مع كونه مقتضيا في حال المنع الا انها لا تؤثر لوجود
المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة
عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض
في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكره من
الحكم بوجود المقتضي وح فمحصل الجواب ان لما كان المقتضي حاصلا قبل طرو المانع المذكور فالاصل بقاؤه الى ان يثبت خلافه وقضية ذلك بقاء الجواز لبقاء
مقتضيه لكن يرد عليه ح ان مجرد بقاء استصحاب المقتضي غير نافع في المقام اذ لا اقل في مثله من الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل دون
حصول الظن في المقام كما هو المومى اليه قوله ان اللفظ يقتضي البقاء ممنوع بعد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل
لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايض بان يراد به اجراء الاستصحاب
بالنسبة الى نفس الجواز وان لم نقل بحجيته بالنسبة الى نفس المقتضي ولم يحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجودا قبل النسخ والجواز حاصلا
به كان الجواز مستصحبا الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز فعلى هذا يكون الضمير
في قوله والاصل استمراره راجعا الى الجواز او ما بمعناه لا الى المقتضي فظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات
المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه كذا ما ذكر من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واحتمل انه كون
ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقريره الايراد انه قرر الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز الظاهر في كون السؤال في بقائه لا بقاء مقتضيه انت بعد التامل فيما ذكر تعرف ضعف
جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره سند المنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي
لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان استناد انتفائه الى وجود المانع ويدفعه ان المقتضي للجواز بحسب ما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع بما
سنبينه فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضي وحينئذ ان دفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه وبين ذلك بما قرره ولو على القول بعدم علية الفصل للجنس
فالايراد المذكور كانه بالنظر الى بادي الراي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب اما بعد التامل فيه فلا مجال للايراد المذكور اصلا كما لا يخفى وقوله في اخر كلامه
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي صحيح في ذلك قوله لانا نحصر الاحكام في الخمسة لا يخفى انه لابد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب
الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك في الثاني الى درجة الرجحان وعدمه ولا يعقل خلوه عن



احدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن فى المقام ينبغى القول بحصول احدى تلك المراتب عما سوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصيات المذكورة فان تلك الخصوصيات تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مرت الاشارة اليه وقوله لكان معارضا باصالة عدم المقيد قد عرفت ان الاذن فى الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان يقال انه مع تعلق النهى بالجميع لا يحصل هناك اذن فى الترك رخصة كما مر كما تقدم من الاشارة اليه نعم قد يتخيل ان الانضمام ايضا على خلاف الاصل وهو مما يحتمل بناء على بقاء الجواز فيكفى فى معارضة الاستصحاب المذكور وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر اعتبارى تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان يعارض به اصالة بقائه هذا ولنختم الكلام فى الاوامر بذكر مسائل تتعلق بها قد تداول ايرادها فى جملة مباحثها ولم يتعرض المصنف لبيانها ونحن نفصل الكلام فيها على امور احدها انه اذا تعلق الامر بموقت فهل يفوت وجوب الفعل بفوات الوقت وانه لا يسقط وجوب اصل الفعل بالفوات وقضيته يجب الاتيان به بعد الموقت ثم اذا اتى به فى وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول على الثانى قولان وهذه المسئلة جزئية من قاعدة كلية وهى انه اذا تعلق الامر بمقيد ثم فات القيد ولم يتمكن المكلف من الاتيان به فهل يجب الاتيان بالمطلق ولا سواء كان تقييده زمانا او مكانا او آلة او كيفية خارجة ونحوها وهى قريبة المأخذ من المسئلة المتقدمة بل المناط فيهما واحد فى الحقيقة كما اشرنا اليه ثمة وهنا مسئلة اخرى نظير المسئلة المذكورة وهى انه اذا تعلق الامر بالكل فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل وانه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايضا اذا تعمد ترك الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما يأتى به منها وانه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث فى جميع الفروع المذكورة ان شاء الله انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث فى المقام ثم نتبعه بالكلام فى سائر الاقسام فنقول اذا صدر من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر بالفعل مقيدا بالزمان المفروض ويتعلق بالفعل مطلقا ثم يامر باتيانه فى الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المطلوب حصول المقيد بما هو مقيد او يعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوبا ولا يعلم شئ من الامرين والحال فى الاول والثانى ظ واما الثالث فهل الاصل الحاقه بالصورة الاولى او الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الاول فقالوا بتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالمرة ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الامر الاول وبنى بعضهم الخلاف فى ذلك على ان المأمور به من قولنا صم يوم الجمعة شيئان فى الخارج او شئ واحد فان المطلق والخصوصية متعددان بحسب الوجود الخارجى فى الاول ومتحدان على الثانى وان تعددا بحسب المفهوم الذهنى وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف فى كون الجنس والفصل متمايزين بحسب الوجود الخارجى او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض بانتفاء التكليف بالمطلق بعد فوات قيده قطعا اذ المفروض انتفاء المأمور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود بعد تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحابا للوجوب الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافى كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما شيئا واحدا فى نفى كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر اتفاقيا لحصول المطلق فى ضمنه من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفى المطلق بفوات القيد واورد على الاول بما عرفت من ان المأمور به اذا كان متعددا فى الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما قاضيا بزوال الآخر وقضية الاصل الحكم ببقائه نعم لو علم اناطة احدهما بالآخر فى ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين فى الخارج فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الآخر ويدفعه ان ذلك لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين ومع الشك فى ارتباط وجوب احدهما بالآخر فانه قد يتجه باصالة عدم ربط الامر باحدهما للامر بالآخر مع انه مشكل ايضا واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شئ منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة على القول به فلا يتجه لما ذكر فانه مع الشك فى تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا لا استصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الآخر وح فالايراد المذكور متجه جدا لكن يرد على الثانى خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا كانت الخصوصية مطلوبة ازاء المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور ثانيها اختلفوا فى ان المطلوب بالامر هل هى الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمحكى عن جماعة منهم الحاجبى هو الثانى حجة القول الاول ان المتبادر من الامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة فى ذلك لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وانها مأخوذة من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهى حقيقة فى الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها والمحكى فيه عن السكاكى اجماع اهل العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد ويرد على الاول انه ان اريد به عدم دلالة الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصية المأخوذة فى الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكر ولا يظهر من كلام القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساده اذ الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج فى مفاد الامر حتى تفيد الصيغة تعلق الطلب بها بل وكذا الخصوصية المطلقة على انها لا تجعلها جزئية ليقضى بتعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسرى الحكم منها الى افرادها فيكون المحكوم عليه فى الاخبارات هى الافراد المندرجة تحتها كما هو فى القضايا المسورة المحصورة ويكون الطلب فى الانشاءات متعلقا بمصاديقها من حيث كون الطبيعة عنوانا لها فهو ممنوع بل ليس المفهوم عرفا من القضايا المتعارفة الا ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة والبيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم عرفا هو ما قلناه حسبما نصوا عليه فى بحث المعرف باللام واشتهر

كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت المهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين وكذا المفهوم من صلّ او بع فان المط هو الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا للمصداق فيكون الطلب فيه متعلق بالمصداق على ما هو الحال في القضية حسبما ذكرنا فالمستفاد من صلّ والصلوة واجبة ونحوهما واحد فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمصداق نظرا الى كون الطبيعة عنوانا له وحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظاهر فلا دلالة في التبادر والمدعى على دفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معنى المادة هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهية اذ الماهية قد تعتبر بحيث يسري الحكم الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في القضية الطبيعية وسنبين ان الشائع في الاستعمالات هو الاول فمطلوبية الماهية على الوجه المذكور عين مطلوبية الافراد على الوجه الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المط هو المصاديق والجزئيات ولذا تريهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلوب بالامر مطلق الطبيعة من دون ان ينافي ذلك القول بكون متعلق الامر في الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها فالاكتفاء بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه نعم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وهو فاسد جدا خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا فما ذكره بعض الافاضل من ان الظاهر ان من يدعي ان المط هو الفرد لا ينكر ان يكون معنى اللفظ في العرف واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعة فهذا يفيد انهم لا ينكرون ذلك في شيء من المواد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من حكم العقل حسبما يأتي الاشارة اليه الى شبهتهم ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المط في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئياتها نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسبما بيّناه فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق تمام بيده بر ذلك من دون دافع اصلا والتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني . الثالث ان معظم تلك الصيغ مما لا يصح اسنادها الى الجواهر ولا حجة للقول بذلك ما هؤلاء ونظائرهم من اهل العلم ليس حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المحال وما يمكن حصوله في الخارج ليس الا الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص ويتقيد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ولا يستلزم ذلك مطلوبية الطبيعة ويرد عليه ان الطبيعة اللا بشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او في ضمن اللا بشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون الثاني هو المكلف به فمتعلق التكليف بالمطلق انما ينصرف الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكر في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فيكون الجامع بين الوجهين ممكنا لامكان احد قسميه لا يقضي بتعلق التكليف بالمطلق على اطلاقه ليكون مرآتا لملاحظة افراده كذلك بل انما يقيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر فيكون الطبيعة مأمورا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكره من كون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية وانحلال الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امرا بسيطا والمتصف بالوجوب هو الطبيعة الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو بعينه الفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدمة وذي المقدمة وايضا لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل الخصوصية من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو صح ما ذكره كانت الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد ملتئم من الطبيعة والخصوصية والمفروض ان الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به واين ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسب ما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انما تعلقت القدرة بالفرد اعني الطبيعة المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون المط هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد لمقدورية الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر فعدم تعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقضي الا بتعلق التكليف بالمنضم اليها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية متعلقا للتكليف ايضا فلا دلالة له في ذلك على تعيين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور دون الوجه الاخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه ايضا كما عرفت وما يتوهم من ان الفرد المأخوذ على الوجه المذكور ايضا كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالمقدمة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا في ضمن خصوص الافراد ولو اريد به ايجاد خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور مما لا دلالة في اللفظ عليه قطعا مدفوع بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد بمعنى ان الحكم الثابت للطبيعة انما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد فيكون الحكم الثابت لها ثابتا للمصداق فليس المقصود الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة وانما وقع الاشتباه من اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسبما يتوهم واذا الواجب كل من الافراد وحصول التخيير بينها انما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقضي الامر المتعلق بها بالاجزاء عند اداء شيء من ذلك فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة المقدور وليس الفرد هناك الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يتحقق هناك وجوب غيري تبعي اصلا فما يتوهم من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدمة وليس للطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظاهر مما قررناه نعم وجوب الخصوصية المأخوذة في الفرد الخاص بملاحظة ذاتها وجوبا بالغير لو تعلق

الوجوب به

الوجود به كك مثلا اذا قلنا النار حارة كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوتها لغيره من تلك المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد تلك الطبيعة سواء كانت خصوصيات او كانت مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للجسمية المطلقة او للموجود او للممكن او الخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والاخر الى الخصوصية والفرد الذي ذكرنا او الافراد وان كانت متعلقة للتكليف على حسب ما قررناه الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة التي هي العنوان لتلك الافراد فالفرق واضح ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء حتى يكون المامور الثاني مامورا من الاول ولا فيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك الشيء ذهب اليه جماعة منهم الحاجبي والآمدي في الاحكام وحكاه في المنية عن المحققين وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في المنية عن قوم واختاره بعض المتاخرين من اصحابنا ثم ان الظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا مجال لتوهم القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر للمامور بذلك الشيء وكذا الظ انه لا مجال للقول باستلزام الامر بالامر بذلك لزوما عقليا لا يمكن الانفكاك بينهما وانما الكلام ح في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الامر بالامر ذلك بحسب فهم العرف حجة الاولين وجوه احدها انه لو كان امرا للاخر لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة ثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان امرا لعبد غيره متعديا عليه ثالثها انه لو امر ان يامر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعد ذلك تناقضا ولو كان الامر بالامر امرا لكان تناقضا فانه بمنزلة ان يقول له افعل ولا تفعل رابعها انه لو كان الامر بالامر امرا لما جاز ان يقول لغيره مر بكذا مثلا لكونه امرا لنفسه وهو واضح البطلان ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع وليس القائل بكون الامر بالامر امرا الا مدعيا ظهوره في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه وايض فليس الامر المذكور وجوبيا لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب وح فلا مانع من كونه امرا من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر الندبي به فيكون ذلك دليلا على كون عباداته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسئلة وعلى الثاني ان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد تعديا وانما يكون تعديا لو كان على وجه الظلم لو سلم كون مجرد الامر كك وعلى الثالث ان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امرا انما يقول بكونه ظاهرا في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال في عدم افادته ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك يجاب عن الرابع احتج القائل بكونه امرا بالشيء بان ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلانا بكذا لم يفهم منه عرفا الا كون السلطان امرا اياه بذلك الشيء واجيب عنه بالمنع من فهم العرف مط وفهمه في ذلك المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغا لا اصيلا ولا كلام فيه مع قيام القرينة ودلالة خصوص المقام عليه هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام ان البحث هنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء وان لم يتحقق امر من المامور بالامر اولا وهذا هو الظ من العنوان والثاني انه لو امر المامور بذلك الشيء هل يكون امرا من قبل الامر بالامر سواء كان امرا في الحقيقة من قبل المامور اولا او انه لا يكون امرا الا من المامور ثم نقول ان الامر بالامر اما ان يامره بنمط او يامره بالامر من قبل نفسه او من قبل الامر وعلى كل حال فالمامور بالامر اما ان يامره من قبل الامر او من قبل نفسه او من قبلهما معا كمطلق الامر او لا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبل الامر وتحقق الامر من الثاني فلا شك في كونه امرا من الامر اذ لا مانع من التوكيل في الامر فان وقع الامر على الوجه المذكور ولم يكن امرا من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امرا من الامر بالامر وهل يكون مجرد امره بالامر امرا وان لم يتحقق الامر من الامر وجهان احدهما ان يكون ذلك الامر امرا للاخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يامره الاخر وكان هذا هو الظ في العرف لدلالة ذلك على كون الفعل محبوبا للامر بها لو توقع منه هو معنى الامر ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عد عاصيا في العرف وذمه العقلاء صح لم يعفو عنه وان لم يامره الاخر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر ثانيهما انه لا يكون مامورا الا بعد امر المامور فان مجرد الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء وليس الامر بالامر الا ايقاعا لطلب الامر وهو غير ايقاع طلب غيره ولا يستلزمه اذ قد يكون مطلوب الامر ايقاع المامور لذلك الشيء بعد امره من امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد ايقاعه الفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب الارادة هو الوجه الاول لقضاء شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقام فلا اشكال والا فالظ حمله على ما هو الاغلب ويشهد له ملاحظة فهم العرف حسب ما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه اتبعت ولا كلام ح هذا اذا اريد امره به استقلالا واما اذا اريد به تبليغ الامر بصيغته الا مهملا فلا اشكال في كونه امرا به وان لم يامره الامر اذ لا دخل للتبليغ الا في تحقق الامر والظ ان ذلك مما لا خلاف فيه هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال مره بما شئت فالظ انه لا يكون الاخر مامورا الا بعد امر الاخر كما يشهد به العرف ويدل عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مره بما يجب عليه فعله ففيه وجهان ولو قال مره بان يفعل ما يجب عليه فالظ انه كالصورة الاولى وان امره بالامر من قبل نفسه فالظ انه لا اشكال في عدم كونه امرا منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر من الامر وهل هو امر منه بذلك الشيء بعد تحقق الامر من الاخر وجهان من ان ذلك الامر لما كان حاصلا عن امره فكان قائما مقام امره وان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عند الامر وفي امره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده ومن منع احتمال كونه امرا به من دون الامر الاخر ومن انه قد يكون مطلوب الامر مجرد امر الاخر به من غير ان يكون للامر بالامر مصلحة في ايقاعه الفعل فلا دلالة فيه على تعلق الامر به اصلا وهذا هو الاظهر ومجرد كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به والدلالة العرفية في هذه الصورة ممنوعة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادة وقوع الفعل منه فهو المتبع نعم قد يكون امرا بعد امر المامور به وقد يكون امرا به مع قطع النظر عن امره بل نفسه على حسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال وقرائن المقام وان امره بالامر واطلق فالظ انه ليس محل البحث في المقام على ما يقتضيه ظ تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقامين من كون مجرد الامر المذكور امرا للثالث او لا بذلك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له ومن كون امر الثاني اياه بمنزلة الامر الاول ثم ما مقالهما الاول فقد عرفت انه الظ من العنوان الا ان كون مجرد امره بالامر امرا للثالث محل نظر وليس في افادته ذلك الا من جهة قضاء العرف بارادة التبليغ وجريان الخطابات على ذلك بحيث ينصرف الاطلاق اليه وفي ذلك غيرة فالقول

فلا قول بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظرا الى الوجه المذكور غير متجه فالاظهر عدم دلالته على كونه امرا للثالث الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح فلا كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على نفس الفعل محبوبا عنده مطلوبا له وان تحقق طلبه في الظاهر بواسطة امر الاخر به فبعد علم المامور بذلك يجب له الجري عليه ولو مع قطع النظر عن امر الثاني واما الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق به اما لكونه توكيلا في الامر فيكون الامر الثاني به عينه الامر الصادر من الاول قائما مقامه فان الامر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامر الثالث بالفعل حيث امره بامره واما لافادة امره بالامر ايجاب طاعته على الاخر الا ترى انه لو قال لعبده بعبدك بما شئت وما احببت ونحو ذلك فادعى انه يريد من العبد تقييد الاوامر والاتيان بما يحبه ويريده وح فيكون الثالث مامورا من الثاني اولا ومن الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوبا من قبل الاول كما ان ايجاب الله تعالى طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مامورا من قبل الله سبحانه باداء ما امره المولى لكن من الجهة المذكورة وهذه ايضا طريقة جارية في العرف يجري في اوامر الرسول والائمة عليهم السلام لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم اوامر منه تعالى من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون في الثالث مامورا من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني ايصال الامر من قبل الاول وعلى الثاني يكون مامورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة ايجاب الاول فظهر بملاحظة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث مامورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة مجرد امره بالفعل من غير ان يكون ذلك الامر من جهة الامر بالامر ولا من جهة ارادته لاداء مطلوبه لان قضاء الاطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما قررناه فتلخص مما بيناه ان محتملات كون الامر بالامر بالشيء امرا به امور احدها ان من جهة فهم العرف كون الفعل محبوبا عند الامر مطلوبا له ثانيها من جهة ارادة التبليغ والايصال اليه على الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته وانما يراد به مجرد الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة الامر منه على وجه الحقيقة وان افاد كونه مطلوبا للامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد الاحوال وقرائن المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظاهر فلا يتم الاستناد اليهما في المقام ثالثها من جهة ارادة توكيل الثاني في الامر رابعها ان يعد ذلك من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان امره به بعد امر الثاني على حسب ما بيناه واخترناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يامره ايجابا بالامر الايجابي وان يامره ندبا بالامر الندبي ولو امره ندبا بالامر الايجابي او امره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء او بعد الامر الاخر به يحتمل عدمه ويعرف الحال فيه من التامل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امر بنهي غيره عن شيء في افادته نهي الاخر عنه اولا او بعد نهي الثاني ويجري الوجوه المذكورة الى اخرها والظاهر ان القائل المذكور بكون الامر بالامر امرا يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي عنه فالظاهر عدم افادة النهي عنه وانما النهي دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه فلا مانع من النهي عن الحرام والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه من جهة نفس النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل او الترك جرى فيه الكلام المتقدم ايضا من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا لو امره بالاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كان امكن القول بدلالته على المنع من الفعل في الاول ومن الترك في الثاني فيظهر الحال في الوجوه المحتملة في ذلك لو فرض من التامل فيما قررناه
نسخ البلاغ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدرا للامر وح قد يراد به مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما هو المتفاهم عن كذا اي الطلب منه تركه وح يصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايضا وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظاهر انه حقيقة في الامرين كما هو الحال في لفظ الامر وحكمهم بجريان ما مر في الامر دعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مر من دعوى الاتفاق عليه في الامر هذا والتعاريف المذكورة في كلام الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة ففي المفاتيح انه قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وقريب منه ما في العدة وفي النهاية انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المامول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدوده المذكورة في الكتب الاصولية وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب او غيره وهو من اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم او الصيغة المستعملة فيه وانها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة مع ظهوره في التحريم وانصرافه اليه عند الاطلاق حسب ما مر الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم يأتي لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشأن كما عرفت سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايضا كما هو المختار ولا يأتي لفظ النهي بمعناه وفيه اشارة الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب لجرى في النهي ايضا والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء او هما معا او احدهما او عدم اعتباره مطلقا نظير ما مر في الامر والمختار فيهما ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر طبق الدليل الدال عليه فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس الخ قد استعملت صيغة النهي كالامر في معان عديدة انهاها في النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير نحو لا تمدن عينيك الخ وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايضا لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن



الترك فيفيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار كقولك لمن يريد ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المفاسد لا تفعل هذه البلية ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك ومنها التشفي كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد ابى عن تركه فتواردت عليه الاهوال لا تتعرض لهذه الاهوال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يتخيل بالفاني تتكره لا تأخذ مني الا بسكرة واحدة ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرته في مقام اظهار النعمة لا تخف ذلك ولا تتعب ولا تستعن باحد ولا تحضر بهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مطلقا او في خصوص واحد منه بعينه او في صورة الطلب فاذا احد الامور المذكورة من الاذن او الارشاد او التهديد او التحقير او غيرها على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسبما مرت الاشارة اليه ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في الغنية بعد ذكر عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق جماعة منهم المصنف الخلاف هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الامر وهو كذلك لانه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هناك في المقام بل ذكر بعضها لا ان الاصل انه لم يقل بوضع النهي للتهديد احد كيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايضا عديدة احدها انه حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى اكثر وقد اختاره الشيخ والمحقق ومنهم في مع والمبادي والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمصنف وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية المأمول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزي القول بالوقف الى الذريعة والغنية وذكر انه يظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها للتهديد ايضا كقول المولى لعبده لا تطعني ولا تفعل ما امرتك به فليس عنده للنهي صيغة مختصة فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره بل وفي التهديد ايضا وقد نص هناك باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايضا بان الكلام في انه لا صيغة للنهي مختصة كالامر وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر مختصة كالامر فلا وجه لاعادته وذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل المأمور به فظ كلامه دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد بها الوجوب وقد يراد بها الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايضا بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون صيغة النهي دالة عليه وضعا على حسب ما ذكره في الامر لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي والاولان لا يختصان بطلب الفعل او الترك والاخيران تختصان بها اما على سبيل الاشتراك اللفظي والمعنوي بين الوجوب والندب في الاول والتحريم والكراهة حسبما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان هيئته تفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا للوجوب الفعل لانه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل فظ كلامه هذا يفيد دلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكره من حمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسبما ذكره فهو ايضا يقول بتعين حمل نواهي الشرع على التحريم بل حملها على ذلك اولى من حمل اوامره في الوجوب لا سيما اذا في الاول الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظ ان مختار السيد في المقام كمختاره في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع الغض عما ذكره في الامر وفي بعض ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية والظ موافقته للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة وفي النهاية ان من جعل الامر حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظ ان مراده وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل نواهي الشرع مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايضا مع القول بانصراف الطلب مطلقا الى التحريم كما هو المختار في المقام نظير ما مر في الامر سابعها القول بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا القول بالتوقف هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ونظيره حجج سائر الاقوال بالمقايسة فلا حاجة الى الاعادة

قوله ولهذا يذم العبد الخ هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم لملاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن يجب طاعته على المأمور اذ لولا افادة التحريم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم وربما يعد ذلك دليلا اخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل المذكور نظير ما مر ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته قوله وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور احدها ما اشار اليه المص من انه مختص بمناهي الرسول فلا يثبت به الحال في مناهيه تعالى ومناهي الائمة فضلا عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو المدعى ثانيها ان اقصى ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك لغاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا يفيد وضعه لذلك ثالثها انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة له لما احتيج الى بيانه تعالى اذ ليس من شانه تعالى بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظ من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة للتحريم اذ لو كانت عليه ليكون حكما بوجوب الانتهاء فاضيا به فهي بالدلالة على خلاف المدعى ادل رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز او الاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها المنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهيكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد اذن من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى او يقال بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض اذا باثبات المط سادسها المنع من دلالته على عموم الحكم لنواهي الرسول صلعم فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقصود وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول واين ذلك من الدلالة على استعمال

وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر مختصة صح

نواهيه

لتعلق

نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال الحمل على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال ثامنها ان مناط الايتاء ظاهر في الاعطاء وهو ظاهر في
بالاعيان كما هو الظاهر من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابلته بمعنى المنع منه كما في قوله ولقد آتيناك كذا وعسى فلا ولقد ...
عن بنات الاوبر والاية انما وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعين لكم من السهم فخذوه وما ذاد عنكم و
منعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عينه لكم كما ورد نظيره في غيره من الايات ولا ريب في لزوم اتباعه في ذلك فلا ربط
للاية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما تفيده الاية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك
وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر حسبما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون
نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة ايضا لعدم النقل واجاب عنه المصنف بوجهين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى
على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه فكان الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه فادل وجوب طاعته تعالى بالاولى لظهور ان وجوب طاعة
الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تعالى وانت خبير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب ترك ما اراد تركه على سبيل الحتم دون ما كان
على سبيل الكراهة فان كان مفاد الاية مجرد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصد والا كان الاحتجاج بما دل على وجوب طاعته تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام
من الايات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم لان الامر هو بمعنى جدا كما مرت الاشارة اليه في بحث الاوامر فغاية الامر حمل دلالة الاية حسبما ادعاه
المستدل على كون النهي موضوعا في لسان النبي صلى الله عليه وآله للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه قائيا ولو بنية لكون النهي في كلامه تعالى ايضا موضوعا
لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع لا وحيا ولو بنية ثبوته في مقام من ثبوته في مقام اخر نعم لو قيل ان مفاد الاية حمل نواهي الرسول صلى الله عليه وآله
مع الاطلاق على التحريم فنهاية ما يدعى ان دلالتها بالفحوى على حمل نواهيه تعالى على ذلك ايضا بل قد يقال بدلالتها على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه لكن ذلك مخالف لما
هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوحظ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت به الاولوية المدعاة اذ لو كان الحمل من جهته لم يتجه الاولوية كما عرفت ثانيهما
ان احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظ فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه صلى الله عليه وآله بل يثبت الى غيره من جهة بعد التفصيل وكانه اراد بذلك بعد التفصيل في
ذلك بين كلام الله تعالى اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تعالى بل نواهي الائمة عليهم السلام ولا
يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة الا ان يستند الى اصالة عدم النقل ح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد نزل كلامه على ارادة ذلك
فاستبعاد التفصيل من جهة مخالفة الاصل ولا يخ عن بعد وعن الثاني ان تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا
للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكره في الجواب وليس كذلك بل انما علق الامر بالانتهاء
على مجرد نهيه ولا دلالة في ذلك على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر ان يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق
بين الوجهين المذكورين واضح فتكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استدل بها صاحب الوافية على مذهبه في الاوامر الوجوب
عنه بان ذلك بيان للازم الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم افاد عرفا حصول الوضع له كما اذا قال القائل متى وجدت اللفظ الفلاني
خاليا عن القرينة في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام ليس
ذلك من شانه تعالى وعن الثالث انه ليس المقصد بالاية الشريفة بيان مقصود النبي صلى الله عليه وآله من نواهيه لبيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته و
الاجتناب عن مخالفته كسائر الايات الدالة عليه الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته
مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدا للتحريم اذ لو كان نهيه المطلق للكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته وعن الرابع
ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي نهي قطعا كما هو ظ من ملاحظة العرف فمقتضى الاية الشريفة وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغة للتحريم
وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحتم وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيا عنه نعم لو كان
لفظ النهي موضوعا للمعنى الاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يرد ذلك على من يلتزم به وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغة
حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقدم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالاكثر فاسد ومع تسليمه يقدم
المجاز عليه ثم وعن السادس ان الظ من الاية كون الخطاب للامة لا لخصوص الحاضرين في المجلس وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله وعلى فرض اختصاصه بهم فالظ عموم
الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظ وعن السابع انه بعيد عن الظ ان صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على الظ وعن الثامن
ان حمله على خصوص ذلك خلاف الظ وان ذكره بعض المفسرين وظ غيره عموم النهي وغيره والعبرة بعموم اللفظ فيعم ما منعهم منه من الغنائم وغيرها وفيه تامل
نعم في الاخبار الخاصة دلالة على ورودها في الاوامر والنواهي وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت
الاية على كون مفاد النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضية الاصل وضعه بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل
في التبادر ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع ومع الغض عنه ففي بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور
دافع للاحتجاج بالاية وقد عرفت توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق
للعقوبة كما دلت عليه الاية الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي من مرتبة الدعوى وفيه ان العرف شاهد على صدق العصيان بذلك و
اخرى بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها لغة فضلا عن الوضع له لغة وفيه ان قبح العصيان عند العقل امر
معلوم في العرف غاية الامر دلالة الاية على خصوص قبحه عند الشرع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة فيفيد وضعه له فالاولى
في الايراد عليه ان يقال ان اقصى ما يثبت من ذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسبما عرفت ولا دلالة فيه على المدعى ومنها ان الامر لو

يمكن

فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل او للقطع باتحاد مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف وفيه يضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسب ما مر من تصحيح جماعة به هناك وقد نص عليه هنا ايضا غير واحد من العامة وربما يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين فالاولى في الجواب ان يقال ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله واستعمال النهي في الكراهة شايع اه قد عرفت ما يرد مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار ذلك المحقق والعضدي وكان المراد به ما عزى الى الاشاعرة من كون المطلوب فعل ضد المنهي عنه ثم قد يتخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقاوم ذلك ويغلب عليه فيمتنع من حصول مقتضاه وح فهو اخص مطلقا بحسب المفهوم من الترك الذي هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن للمكلف شوق الى الفعل ولم تهم دواعيه اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا بالناهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظاهر انه لا يقول به اح نعم لو قيل ان النهي تخييرا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا اذ لا يعقل للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتصور منه حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان المقصود للشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في الخارج وكان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف بتركه لاكتفائه في الصرف عن الفعل والمنع عن دخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مائلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف اذن بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن ظاهر الاطلاق من غير جهة باعثة عليه وما ذكر من الوجه انما يتم لو امكان ورود التكليف على الوجه المذكور ولا وقوعه كيف ولم يعتبره الشارع في جانب الامر اذ لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يرغب المامور به ويرغب اليه ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به ح فالتزام القائل المذكور به في جانب النهي بعيد جدا سيما وقد ذهب جماعة من الاجلة الى الملازمة على نحو الامر كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف بل الظاهر انه لا مجال لتوهم عدم تحريم المحرمات على غير الراغب فيها فيظهر من ذلك ومن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يقال في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء حصل له رغبة الى الفعل او لا فان العاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك ويجعل متعلق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل نظرا الى ما يتوهم من عدم قابلية نفس الترك لان يتعلق الطلب به بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته وح فلا فرق بين القولين المذكورين الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافها عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب من ذلك المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه ما ذكره التفتازاني في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المصنف من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف والتتبع في الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المامور لما طلب منه فان كان المطلوب بالنهي هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم او العقوبة لفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المطلوب هو الترك يصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضده ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك هذا ما يتخيل في دفع ذلك لزوم صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم فلا يمكن تعلق التكليف به واه جدا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى نعم قد يعين في العرف امتثالا على انه لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة ... الترك لاجل النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك وفيه ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة وان كان ... فالمحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى عد الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايضا بان كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل على وجه لا يحصل له ... عليه لا في بال ومن دون ارادة اصلا وعلى الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح فواته ولزوم ترتب العقاب واورد عليه بالتزام ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه وضعفه ظ فان العصيان على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر دون ترك المكلف به بالتكليف المفروض اذ لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعا وان حصل عزمه على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب بالنهي الكف لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور ايضا لانتفاء مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف محصله ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم والمقدمتان الماخوذتان في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة فبينه بقوله لكونه عدما اصليا اه هذا وقد يستدل ايضا على ذلك بوجه اخر تاتي اليه في غاية المامول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل والترك انما يترتب عليه دون مجرد الترك فما تعلق الطلب به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب على الكف بل انما يترتب الثواب على

الترك

الترك من دون مدخلية الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل نهيه عنه واما اذا تركه لاجل امر اخر
مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسبما قررنا لكن لا يقضي ذلك بعدم حصول المط بالترك المفروض
لما عرفت من الفرق بين ترك الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال نقول ان تحقق الامتثال وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق
النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف
ايضا على كون اداؤه من جهة امر الامر به وبدونه يكون اداء للواجب من غير ان يكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك
نقول ان حصول الامتثال وترتب الثواب انما هو من اجل الترك دون الكف وان كان مجامعا له اذ مجرد حصول الكف لا يستدعي كون الامتثال من جهته
لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد المجيب ترتب الامتثال على الترك ترتبه عليه في الصورة المفروضة المجامعة للكف
فهو كك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلام
المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لم يتجه الايراد عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع
اللغوي والمقصود ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور نظرا الى ما اقام عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة
على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكره في الدليل ولا يخفى قبح غايته قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح
والوجه فيه انه لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه
المعارضة سندا للمنع فيكون ذكر السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقام من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجيه
المنع اليها فلما كانت قضية المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تأثير القدرة في كل من الوجود والعدم حيث ذكر ان تأثير
اثبات
صفة القدرة في الوجود فقط وجود لا قدرة واورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التأثير مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه
نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالملحوظ في المقام نفي كون العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تأثير
القدرة فيه لتفرع عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية تستدعي تأثير القدرة فيه حسبما اعترف المستدل به والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في
كلام المستدل والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه انما ذكره في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته فالمستدل انما اخذ
ذلك حجة على عدم المقدورية من اول الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخ اعادته
عن فائدة فتحصل مما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسبما قرر ناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر عن الصيغة
وان جعلهما جوابا واحدا او جعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب الاول فتم قوله باعتبار استمراره اه هذا الوجه جواب عن الايراد الاخر كانه لم
يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكره في الجواب عنه فان لا استمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند في ملاحظة العقل الى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه فلا
يكون اثر القدرة نفيا محضا حسب ما ادعاه المستدل لكنك خبير بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير ولا تأثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا
بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض ثبوته في العقل كما هو العدم فبناء تاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان يقال ان مقدورية الفعل
انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتأثير في الوجود لا بتأثيره في العدم ايضا وان صح مع ذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم
علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الاثر عند عدم حصول التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد باستناد عدم المعلول الى عدم علته
والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك لا بتأثير العدم في العدم كيف وحصول التأثير والتأثر غير معقول بين الاعدام فليس تاثير القدرة
في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك ايضا وح فما ادعاه المجيب من لزوم تاثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والا كان وجوبا لا
قدرة كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا
بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة فالقائل بدلالتها
على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية فيقال
ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار اولا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا فيجري الكلام في كل طلب متعلق بالترك
وان كان بصيغة الامر كاترك واسترك وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا وانا ناه عنه ونحو ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو
لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيصح للقائل بدلالتها على الدوام الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي
من ابطال كل منهما والظ البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام لا ما يسمى التكرار كما مر
احتماله في الامر وان كان الظ هناك ايضا خلافه ولذا عبروا هنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصود بالدوام هل هو خصوص التأبيد او الدوام مدة العمر او
يرجع فيه الى العرف فيختلف الحال بحسب اختلاف الافعال والاحوال وجوه اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص الترك المستدام فيتوقف حصول الامتثال على ترك
الكل من غير ان يحصل هناك امتثال بالنسبة الى خصوص التروك الحاصلة في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب في نفسه مع قطع النظر عن انضمام
الاخر اليه فينحل ذلك الى تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة
للدوام او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة بزمان خاص او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الراي فيما يقيد بخصوص بعض الازمنة
بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم منه التزام التجوز في معظم النواهي الواردة وسنبين لك ما هو الحق في المقام هذا وللعلماء في المسألة قولان
معروفان اشار المصنف ره اليهما احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المص ره والعلامة

في النهاية والسيد

في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر
المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الآمدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء
عنه دائما وقال العضدي حكم النهي يقتضي وام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا لم يحمل عليه الا اذا قام عليه دليل ثانيهما انه نفي ولا دلالة لها على ذلك ذهب
اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في يب وعزاه الآمدي الى بعض الشاذين والعضدي الى شذوذ والسيد العميدي الى الاقل ح
فاما ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة وحكى في غاية المأمول قولا ان القائلين
بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل خارج كما في الامر فيكون الاقوال
ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد كما هو قضية مذهبه من اصالة الاشتراك اللفظي فيما
يستعمل في معنيين وخامس وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعراة عن قيد الوحدة والكثرة
على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه ح نقول ان النهي ان لم يقيد بقيد افاد طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا
بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل اداؤه بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد ما فاذا حصل في ذلك
حصل به اداء المأمور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد اذن في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة لها
بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك الطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك
المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسب ما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة وذا لما
تصدق اللابشرط على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قد جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد
هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق
دائرا بين الامرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام اما الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في
ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف واللغة بل وارباب العلوم العقلية انما يتسبب الى
الطبايع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع
الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى وغاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت قد عرفت
ان المبادي المأخوذة في الافعال بمعنى الطبايع المطلقة وحيث ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار حيثية الحصول
في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد ما وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسب ما عرفت فمرجع الامر في ذلك الى المحصول وان
لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موادها ولو سلم كون الطبايع المدلول لموادها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو ايضا كاف في المقام لان
المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها لعين ما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصولها
في ضمن الفرد في الجملة تم ذلك الا انه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا ومع الغض عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور فلا شك في
كون ذلك هو المنساق منه عرفا فلا اقل اذن من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه انكاره انكار الضرورة كما لا يخفى على
من تامل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعد ما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة
على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا معين لانتفاء التعيين
اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه لارادة الاتيان به في زمان معين
لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك احتمالا اخر وهو ارادة التخيير
في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر واذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام جرى فيه التخيير الذي يثبت في الامر قوله لان النهي
يقتضي منع المكلف من ادخال مهية الفعل الخ يمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على
المنع من ادخال الطبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر الاية وبه علم ح ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا لطلب ترك الطبيعة سواء
اوتي ذلك بصيغة النهي او بغيره فلا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع الصيغة لمفهومها ففاسد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية
فهو متجه كما مر الا انه مخالف لما يظهر من كلامه في اخر المبحث لظهوره في دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما فهو اول الكلام وان اريد بالمنع من ادخالها في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد المهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق
عدم ادخال المهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون
ما اذا تركها في وقت واتى بها في اخر اذ هو صدق اتيانه بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا
يستلزم صدق ترك الطبيعة مط كما عرفت ويشهد له ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مط كيف ولو صدق ترك الفعل
مع ترك جميع افرادها في ان من الاوان لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه
او نقيضه حسب ما مر ومع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في ان ما يلزم تركه ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشيء المنع من جميع
افراده في جميع الازمنة كما هو محتمل القائل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا للايجاب فلو لم يكن
ايجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك مدفوع بانا نقرر الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين فيكون المنع

من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا صدق ترك الطبيعة بترك جميع افرادها في ان واحد
لزم ان يكون متعلقا للنهي اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضية ذلك تركها في جميع الازمان فلزم من ذلك ان يكون ايجادها مطلوبا في كل زمان نعم
لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكره الا انه غير ما هو المفروض في التعبير المذكور نظرا بما قررنا صح ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان و
هو الذي يتعلق به المنع عند الامر بالفعل ويحصل امتثاله باداء المطلوب ولو مرة واحدة كما مر بيانه في محله وقد تبين بملاحظة جميع ما بيناه ضعف ما اورده المحقق
المحشي المذكور من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورود النفي على المفهوم خبرا وانشاء يتصور على وجهين ورود في ضمن جميع افراده وورود عليه في الجملة
بحيث يصدق على تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد ولو في ان واحد ايضا انتهى ملخصا كيف وصريح العرف يناديه بخلاف ما ذكره
وليس المراد بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو رفع لما هو المطلوب بالامر فكيف يعقل رفع ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكره لما امكن عصيان
النهي لعدم امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون الاتي ببعض افراد المنهي عنه تاركا لبعضها بل ولغير ما ياتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون ممتثلا
للنهي امر هو واجب لحصول ما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه فدلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع
به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك حسبما بيناه ثانيهما ان يكون مقصوده بذلك الرجوع
الى التبادر بدعوى ان المتبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود مطلقا وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون
قوله ولذا اذا نهى السيد عبده الخ استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر وعد جماعة منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا اخر
على المطلوب هو رجوع الى التبادر الذي مر وقد يعترض بالمنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ فالانتقال اليه
انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع وان اريد التمسك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلم ومرجعه
الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو
اشتغل احد بضرب زيد فيقول له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ نهيه عما يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في
نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل
ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من
الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في التهذيب والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل التوني في الوافية وغيرهم ومن العامة الحاجبي
والعضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك
بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها و
بين الالتزامية مما لا يعرف له وجه فيه والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما
بحسب الاعتبار فبناء على عدم تعدد اصل الدلالة يترجح كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه لو سلم قضاء الاصل بذلك لدوران الامر في المقام
مدار الظن وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام من جريان طريقتهم على ذلك ومن دلالته على فرض ثبوته على استفادته من
اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القراين ولا وجه له بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مباني الافعال
نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي او النهي افادت العموم واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي في ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان
يسلم ذلك في النكرة المصرحة فيدفعه فهم اهل العرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الاوقات والازمان الافراد دائما في جميع
الا ترى ان قولك لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وقيل انه انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه من الماضي والحال و
الاستقبال ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك لو قلنا ان كان في بلاد اله وانما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في الحال وهو قضية الجملة الاسمية في
الايجاب الاثبات فالاولى الايراد عليه بان دلالته في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيء بيانه من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد بما ذكر افادة
الموضوع للعموم لم يتجه ذلك وان كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو ان ترك
الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه فلو لم يكن النهي مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا واورد
عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما هو الظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا نفيها في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم
عبث على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الحكم الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا
ذكره الفاضل الجواد ويدفعه عدم دلالة النهي على الفور عند القائل بكونه للمرة او لمطلق الطبيعة حسبما سيشير المصنف ره اليه مع ان القائل بنفي دلالته على
الدوام ينفي الدلالة على الفور وهو وان لم يكن متجها كما سنشير اليه الا ان القائل المذكور لا يلتزم بالقول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور
عليه من نفي الدلالة على الفور كما هو المختار وتارة بانه يتم ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال
بالترك الا مع حصول النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار لقصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقصود منه بعد قصد التقرب المعتبر في
العبادات لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادة الا ما ورد من النواهي المأخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به الحقيقة بيان حقيقة
تلك العبادة المأمور بها واعتبار الوجه فيها انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه انه يصح لمورد امكان قصد الامتثال فيه يترتب عليه الثواب على فرض
حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور مأخوذا في النواهي لتعتبر القربة في
الترك المطلوب بها ليلزم اندراجها في العبادة وهو ظاهر فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل او الترك كونه

فى حيز الامكان فيكون خارجا عن درجتى الوجوب والامتناع فلو كان الفعل او الترك واجبا لم يصح تعلق الامر او النهى به غاية الامر انه اذا كان تركه واجبا كان
تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان قبيحا من جهة الهذرية وهى ايضا احدى الجهتين فى امتناع التكليف حسبما تقرر فى محله
وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا فى تعلق النهى به لكن على عكس الحال فى الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال فى صورة وجوب الفعل بالنسبة الى الامر
وامتناعه بالنسبة الى النهى كافيا فى صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصح ذلك ولو اخذ ذلك قيدا فى الفعل
وتوضيح القول فى ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض فى المقام اللائق به وبالجملة ففيما ذكر فى الجملة
من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون فى المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران فى الهواء مطلقا او مقيدا
بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيهما ايضا والتحقيق فى الايراد على الدليل المذكور ما عرفت فى الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة
للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررنا كان كافيا فى حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض عرفا بين قولنا اضرب زيدا
ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب فى الجملة الحاصلة بمرة واحدة فلو كان النهى ايضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما منافاة لرجوعهما
الى قضيتين مهملتين هما فى قوة الجزئية ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة
حينئذ مطلوبية الفعل فى كل آن من الانات مع عدم فعله فى الاول كما هو قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الحرمة
المستفادة من النهى ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة على انصراف اطلاق النهى الى الدوام لا وضعه له فان كان المقصود من الدليل المذكور افادة
الوضع له لم يتم ذلك دعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية وقد عرفت وهنها وهناك جواب آخر للقول المذكور موهون جدا
فهو بالاعراض عنه احرى قوله بانه لو كان للدوام لما انفك عنه قد يورد عليه بان الكلام فى الدلالة اللفظية والتخلف جائز واقع بالنسبة اليها كيف
وباب المجاز واسع حتى قيل بغلبته على الحقيقة فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا فى الملازمة العقلية حسبما هو قضية
الدليل المتقدم فى كلامه بناء على ان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فيتوقف لو تم ذلك لجرى فى جميع النواهى وليس كذلك واخرى بان التخلف فى الدلالة
اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون نفس الدلالة والمفروض حصول الثانى فيما ذكره من المثال اذ لا يدل نهى الحائض عن الصلوة والصيام على المنع
منهما على سبيل الدوام فذلك وجهان فى تقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان اقصى ما يلزم منهما عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم
استلزام مدلول الصيغة للدوام مطلقا حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك
بينهما بعد قيام القرينة متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح فقد تفيد الدوام ايضا على حسب القيد الحاصل ان النهى يفيد الدوام مطلقا مع بل هى
الاطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك فى الجملة من دون لزوم المجاز فى شئ من الصور
حسبما مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة فى خصوص الدوام لما كان مستعملا فى غيره على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة والتالى
باطل لنهى الحائض عن الصلوة والصوم مع كون النهى المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل خفاء اذ كون النهى عنهما على وجه الحقيقة
اول الكلام وأورد عليه ايضا برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بما فيه لاختلاف كيفية الاستدلال فى المقامين وان اتحدت المقدمات المأخوذة فيهما
على ان ذلك ايضا مبنى على حمل المناقضة فى الدليل الآتى على المناقضة الحقيقية دون الصورية الحاصلة فى المجازات الباعثة على صرفها من الحقيقة وقد يقرر
ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهى ورد للتكرار ومجيئه للتكرار امر متقرر معلوم فيجب ان يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير
ببعده عن العبارة جدا فحملها على ذلك تعسف كيف مضافا الى انه عين الدليل الثانى فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق
المحشى ره وقد يقرر بوجه خامس وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع الملازمة فى النهى والتالى باطل فالمقدم مثله وهو ايضا خارج عن ظاهر العبارة ولا يوافقه الجواب
المذكور فى كلامه انما يناسبه منع الملازمة ان اريد به اطلاق النهى الملازمة بحسب الظاهر وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ومنع بطلان
التالى ان اريد اطلاقه بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشى ره ليس على ما ينبغى وهو ظ قوله وبانه ورد للدوام ان اريد بذلك دفع وضعه
لخصوص احد المعنيين وكل منهما ليكون مجازا فى الآخر او مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاستناد فى اثبات الاوضاع الى الاصل المذكور لا انه لا يفيد
عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به دفع دلالته على الدوام مط فلا اشعار فى الدليل المذكور على دفعه اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه
للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام اه يمكن تقريره ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهى على ما هو المنساق منه فى العرف قابل للتقييد بالدوام
ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا فى الظ فيلزم ان يكون الخروج عن ظ النهى باتفاقا مرقابل للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما ثانيهما ان
يق انه يجوز تقييد النهى بكل من القيدين والاصل فيما يفيد من ان يكون حقيقة فى كل منهما فرارا من التأكيد والمجاز حسبما مر بيانه فى نظيره قوله والجواب عن الاول
اه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين فى تقرير الاستدلال اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة
الى النواهى المطلقة اذ قضية ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق قاض بعدم ادخال شئ من افرادها فى الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر
اما اذا قيد النهى عنه بشئ او النهى فانما يكون قضية النهى ح عدم ادخال شئ من افراد المنهى عنه فى الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام ح حاصلة
ايضا لكن على حسب ما حصل من النهى او على النحو الذى تعلق به النهى عن الفعل واما على الثانى فبان الصيغة انما وضعت لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت
به فان تعلقت بالمطلق افادت اطلاق الدوام كما هو المقصود فى المقام وان تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك القيد ففى المثال المفروض انما تعلق النهى
بالصلوة والصيام الواقعين فى ايام الحيض لا مط فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن الظ فى تقييد المادة حيث ان مقتضى
الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة تفيد الدوام فى الصورتين قوله ان عدم الدوام فى مثل قول الطبيب اه ان اريد بذلك منع بعد تسليم قضاء

قضيّة الاصل بما ذكرنا انّما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام حيث انّ المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الّا بقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقة في الاوّل مجازا في غيره وانت خبير بانّ التبادر المدّعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتمّ ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعة طلب ترك الطبيعة مط كما انّ المتبادر من الامر طلب ايجادها كان من غير دلالة في نفس اللفظ على مرّة او تكرار ودوام كان اولى فقوله من حيث انّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصيره قد عرفت فيما مرّ انّ ما ذكره انّما يتمّ اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كلّ من المعنيين فلا بدّ من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايضا الّا انّه مع عدم الثبوت اوضح فسادا وامّا اذا علم استعماله في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام او المرّة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضيّة الاصل كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصّة على كونها من قبيل اطلاق الكلّي على الفرد والاطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاصّ منه مع فهم الخصوصيّة من القرينة المنضمّة اليه او غيرها لاندفاع المجاز والاشتراك اذن وفرض جواز استعماله في خصوص كلّ من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايض لا يتمّ في المقام اذ المقصود التخلّص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة حيث انّ الاصل فيها الحقيقة المتّحدة لا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم استعماله في مطلق طلب الترك ايض ودار الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاصّ وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في محلّه قوله بانّ التجوّز جائز اه لا يخفى انّ الجواب المذكور بظاهره لا يلائم شيئا من الوجهين المتقدّمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريبين المذكورين على عدم جواز التجوّز والتأكيد حتّى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام بل مبنى الاوّل على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عن الفعل بلا للقيدين المذكورين مع ضيق ان يخرج النهي به عن ظاهره فلا وجه للقطع بجواز كلّ من الامرين المذكورين ومبنى الثاني على كون ما ذكره من الامرين على خلاف الاصل فمهما امكن البناء على انتفائهما تعيّن البناء عليه فيكون ذلك تمسّكا بالاصل فلا وجه للقطع بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان قطعيّته على كلّ من الوجهين امّا على الاوّل فبانّ المقصود منه منع ما ادّعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي لكلّ من القيدين وما يمكن استعماله على الوجهين مبنيّ على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز او التأكيد امّا على الثاني فبانّ بقاء التجوّز والتأكيد وان كانا على خلاف الاصل الّا انّهما شايعان في الاستعمالات لمجرّد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لانّه توقيفي لا بدّ في ثبوته من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرّد الاصول المذكورة غاية الامر ان يرجع اليها في تعيين المراد وبقي انّ المقصود منهما وان كانا على خلاف الاصل لكنّهما واقعان في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مرّ من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى لا بأس بالاشارة الى جملة منها منها انّه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والتالي واضح الفساد امّا الملازمة فلانحصار استعماله الصحيح في الحقيقة او المجاز والاوّل منفيّ قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوز ان يطلق اعظم الدوام ويراد به خصوص الغد مثلا ويوهنه انّه لو تمّ ذلك فانّما يتمّ لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة وامّا اذا كان بعض مفادها كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء ولا يتصوّر اذن مانع من صحّة الاستعمال ومنها انّه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل لا تفعل في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العامّ باكثر من النصف وهو غير جائز وضعفه ظاهر ممّا عرفت فاذ اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العامّ في شيء ومنها انّ لا تفعل مركّب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفرادا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة التركيبيّة زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلا ومن الظاهر انّ الدوام ليس منها وفيه بعد الغضّ عن عدم جريان الاصل في مداليل الالفاظ انّ اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام وامّا عدم كون الدوام مدلولا التزاميّا له مع الاطلاق حسبما بيّنّا فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاولين ايض قوله لمّا ثبتنا كون النهي للدوام اه اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزم الفور قطعا وهو ظ واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد يتوهّم بذلك شذاذ لينة في الامر كما مرّ فلا منافاة بينه وبين القول بدلالتها على الدوام فانّها انّما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايض سيّما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فانّ دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكره من انّ القول بدلالتها على الدوام مستلزم للقول بالفور غير ظ على اطلاقه قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انّه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من انّ النافي للتكرار نافي للفور ان اراد به انّه يلزمه ذلك حسبما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفوريّة على سبيل الاتّفاق ففيه ايض انّه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالة على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه في الامر قال في غاية المأمول انّ من قال بانّ النهي للمرّة قال بالفوريّة كما هو من كلام بعضهم حيث صرّح بانّ النهي لا يفيد الّا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحقّ امتناع توجّه الامر والنهي اه هذه المسئلة ايض من المسائل المتعلّقة بالاحكام ولذا ذكرها هنا جماعة من الاعلام فلا ربط لخصوص صيغة الامر والنهي بمحلّ الكلام وانّما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرهما من المفاهيم المنفقة فمحلّ الكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم باي لفظ ورد هذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي وامّا بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذين وقع البحث فيهما فانّما يتقدّم البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجيء الكلام ايض في اجتماع ساير الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كلّ منها مع كلّ من الوجوب والتحريم ونحن نفصّل القول في جميع ذلك في اخر المسئلة انشاء تع ثمّ نقول انّ الامر والنهي امّا ان يتعلّقا بشيئين او بشيء واحد وعلى الاوّل فامّا ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلّق النهي بالاخصّ او الاعمّ او عموم من وجه وعلى الاوّل فامّا ان يكونا متلازمين بحسب الوجود او متفارقين او يكون المأمور به ملازما للمنهيّ عنه او بالعكس او يكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييديّة وعلى الثاني فامّا ان يكون تعلّق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان امّا ان تكونا تعليليّتين او تقييديّتين



او يكون الجهة المأخوذة فى المأمور به تقييديّة والاخرى تعليليّة او بالعكس ثمّ ان الجهتين امّا ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما
عموم مطلق او من وجه وعلى فرض التباين يجرى فيهما التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسبما تقدّم الملحوظ فى متعلّق الامر والنهى امّا ان
تكون شخصيّة او نوعيّة او جنسيّة والوجوب والتحريم المتعلّقين بالشئ الواحد او الشيئين امّا ان يكونا نفسيّين او غيريّين او الوجوب نفسيّا والحرمة
غيريّا او بالعكس وامّا ان يكونا اصليّين او تبعيّين او الوجوب اصليّا والحرمة تبعيّا او بالعكس وامّا ان يكونا تعيينيّين او تخييريّين او الوجوب عينيّا و
الحرمة تخييريّا او بالعكس وكذا يجرى الكلام بالنسبة الى العينىّ والكفائى فههنا مسائل الاولى منها ما لا اشكال فيه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال وان
كان خارجا عن محلّ البحث فى المقام ونحن نشير الى الحال فى جميع ذلك فى الصورة الاولى تعلّق الامر والنهى بشيئين متباينين متفارقين فى الوجود فانه لا اشكال
فى جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبيّة ومنها ان يتعلّقا بامر واحد جنسى بالنظر الى قيدين متنوّعين
له كعبادة الله تعم وعبادة الصنم وهذا ممّا لا خلاف فى جوازه ويرجع الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلّقا بامر واحد نوعىّ باعتبار قيدين مصنّفين له او
مشخّصين ولا تأمّل عندنا فى جوازه ويرجع الى القسم الاوّل الّا انّه قد يجرى على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيّين للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات
عليه مر المن[?] ذلك كما سيجئ الاشارة اليه فى كلام المصـ وهو قول ضعيف كما فصّل الكلام فيه فى محلّه وتفريع ذلك غير متجه ايضا كما سنشير اليه انشـ ومنها توجيههما الاتيين
الى شئ واحد شخصىّ من جهة واحدة ولا اشكال فى المنع منه كما سيشير اليه المصـ ره وكذا الحال الى واحد نوعىّ او جنسىّ من جهة واحدة فانّ ما له الى التوجّه
الى الواحد الشخصىّ ومنها تعلّقهما بشيئين متساويين ولا تأمّل ايضا فى المنع منه فانّ ما يجب على المكلّف بحسب الخارج المتعلّق هو ايجاد المأمور به وترك المنهى
عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلّق الطلبين مضافا الى عدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلّقيهما عموم مطلق
مع تعلّق الامر بالاخصّ لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقّف ترك المنهى عنه على ترك جميع افراد الاعمّ فيجب ترك الاخصّ ايضا فيرجع
الامر الى تعلّق الامر والنهى بشئ واحد من جهتين متلازمتين ومنها تعلّقهما الى شئ واحد شخصىّ او نوعىّ او جنسىّ من جهتين متلازمتين وان كانت
الجهتان متمايزتين لمتعلّق الامر والنهى اذ عدم الانفكاك بينهما فى الوجود يقضى بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلّف
من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق فى استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف المتعدّدة ومنه يظهر الحال فى امتناع تعلّقهما بشئ واحد
من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهى لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال فى تعلّقهما بشيئين متلازمين او ملازمة
المأمور به منهما للمنهى عنه ومنها تعلّقهما بشئ واحد من جهتين تعليليّتين وان امكن تفارق الجهتين فانّ تعدّد العلّة لا يقضى باختلاف المتعلّق فلا فرق
اذن بين الواحد الشخصىّ وغيره ثمّ انّ ما ذكرناه من المنع ظ بالنسبة الى الوجوب العينىّ التعيينىّ سواء كان نفسيّا او غيريّا اصليّا او تبعيّا نعم لو كان وجوبه
مشروطا بحصول الحرام المفروض فيما اذا تعدّد المتعلّق فلا مانع حسبما مرّت الاشارة اليه وامّا بالنسبة الى الوجوب التخييرى او الكفائى فقد يقع فيه الاشكال
سيّما فيما اذا كان الوجوب تبعيّا او غيريّا او هما معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحقّ فيه ايضا المنع كما سنفصّل القول فيه انشـ تعم وبعض الصور المذكورة
هو موضع البحث فى المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقيّة الوجوه المذكورة ممّا يقع الكلام فى جوازها ومنعها ونحن
نعدّ ما نفصّل القول فى المسئلة نبيّن الحال فى كلّ من الوجوه المذكورة انشـ تعم قوله الوحدة قد يكون بالجنس اه المراد بالجنس هنا ما يعمّ النوع كما هو المتداول
بين علماء المنقول ويشير اليه مقابلته بالوحدة الشخصيّة قوله وربما منعها مانع لكنه شديد الضعف اه الظ انّه مبنىّ على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا
لها غير منفكّ عنها حسبما عزى الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة فى ضمن بعض الافراد كان منوطا بنفس
الذات اعنى الطبيعة النوعيّة فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنّفة والمشخّصة لانّ ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعيّة
ولا يجرى فى غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدّا فانّ التحسين والتقبيح العقليّين يدوران غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجئ الكلام فيه مفصّلا
انشـ تعم ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيّين للافعال فليس الامر والنهى دائرا مدار ذلك قطعا لوجوب الامر بما قلّ قبحه من ح عند دوران الامر بينهما
فاىّ مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهى عنها مأمورا به فيرتفع النهى بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان
لم نقل بانقلاب القبيح حسنا انشـ قوله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى انّه اه يمكن ان يقرّر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها انّ الوجوب
مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما انّ جواز الترك يناقض
عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة كما انّ جنس الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكون ذلك فى اجتماع الحكمين فى محلّ واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين
من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعنى نفس الحكمين كان من اجتماع الضدّين ويدفعه انّ مفاد الوجوب ليس الّا مطلوبيّة الفعل على سبيل الحتم
كما انّ مفاد الحرمة هو مطلوبيّة الترك على الوجه المذكور ومن البيّن انّه لا منافاة بين الطلبين من حيث انفسهما واستلزام مطلوبيّة الفعل لجوازه بحسب
الواقع ومطلوبيّة الترك كما اوّل المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به ثانيها انّ ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من
اجتماع الامر والنهى كذلك اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدّين ويضعّفه انّه انّما يتمّ عند العدليّة القائلين بالتحسين والتقبيح
العقليّين وامّا الاشاعرة المجوّزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الّا ما تعلّق به امر الشارع والقبح الّا ما تعلّق به نهيه ولا يتفرّع على
امره ونهيه تعم حسن عقلى للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليّين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلّق الامر والنهى ايضا
بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه اوّلا وحيث انّه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقى على فرض تسليم الحسن والقبح العقليّين فلا يحصل للفعل من تعلّق امر الشارع به الّا
كونه مأمورا به ولا من تعلّق النهى به سوى كونه منهيّا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيّين عنده ومن البيّن انّه لا تضادّ بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما
ليلتزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدليّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين ثالثها انّ اجتماع الامر والنهى يقتضى
اجتماع

وقبح الضدين والنظر الى الامر بان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين و
يدفعه انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من
الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الانشاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية اذ ليس الطلب
الحاصل مع قطع النظر عن الامر والنهي وقد مر بيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء الجماعة وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب
والارادة الفعلية التي بعينها الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح
العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يقع به على اصولهم
هو الجواز كما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم
لانه حينئذ تكليف بالمحال حسبما قررنا من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخر على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب
والارادة النفسية كما هو الظاهر من كلامهم كما مر الا انه موهون بما فصلنا القول فيه في محله قوله لان معناه الحكم بان الفعل يجوز ذاك كانه اشارة الى الوجه الاول وهو
اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدين
وانت خبير بانه بعد تسليم ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الخبريين انهم لا يثبتون الكذب عليه تعالى بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمه بثبوت الضدين ثبوتهما
بحسب الواقع ليلزم المحال وقد يقال ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه بمعنى ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت المتنافيين حسبما اشرنا اليه فينطبق
على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله وهو محل البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي اذ لم يكن هناك ما يميز مورد الامر
عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ومرجع ذلك الى الواحد بالشخص كما مرت الاشارة الى نظيره ثم ان المحكي عن جماعة من المتاخرين في تحرير مورد النزاع
حسبما يستفاد من الدليل الاخر ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون النسبة بينهما عموما من وجه وان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالاخر
فيكون المأمور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يؤخذ بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المأمور به والمنهي
عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما توارد الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهتا الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص
لا يعقل تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق الامر والنهي بالطبايع او الافراد فيقال بالجواز على الاول ويتعين المنع على الثاني
وعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المصنف في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام جماعة من الاصوليين منهم [illegible] والقاضي عبد الوهاب في جمع
الجوامع والزركشي في شرحه والآمدي والعضدي حيث حرروا محل النزاع على الوجه المذكور ويمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الاخر بان يكون
المقصود من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المط
بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا بالتبع بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقها عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد
وهذا بعينه مقصود الجماعة من المتاخرين من تقرير النزاع في بقاء الاطلاق للتكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر
والنهي ح في الفرد الذي يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين فان شئت قلت انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقهما
بالجهتين الحاصلتين فيهما اعني الطبيعتين المفروضتين اولا وان شئت قلت انه لو تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على اطلاقهما
ليكون المكلف اتيا بالمأمور به والمنهي عنه معا في مورد الاجتماع اولا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في امور احدها ان تعبير المصنف يعم ما اذا كان
الامر والنهي متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي
المعينين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه والظ انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة كما هو صريح ما ذكره
من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظ ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع او الافراد
الا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق
او من وجه بل التساوي ايض وما اذا كانت الجهتان متلازمتين وكانت جهة الامر ملازمة لجهة النهي وبالعكس ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة
جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعها بناء على استحالة التكليف بالمحال كما مرت الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا
والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظ مما نقل عن الفضل نسبته الى الجمهور وصرح
الفاضل الشيرازي بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظ من جمال المحققين وغيره والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما الكلام
ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحرير الادلة مضافا الى ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد مما لا مجال
للريب فيه فلا ثمرة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايض على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه انش تع فالظ
تنزيل اطلاق المصنف وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرناه من خروج الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما صورة العكس
فلا مجال للكلام فيه حسبما مر نعم لو كان الامر والنهي ح تخييريا فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه انش تع فان قلت اذا انحصر الفرد في المحرم يجيء
على ظ التعبيرين المذكورين اذ الجهة في محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه ومن الظ ان بقاء التكليفين ح ليس الا تكليفا
بالمحال قلت قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين عن محل النزاع وقد نص عليه بعضهم ايض والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احديهما عن الاخرى
في نفسهما الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومن البين ان المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن اطال
اجتماعهما ابطلها فقد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب امرا خارجا عن الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد مع الكون الذي هو من



مفسدة ما فيهما كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا وقد يحتمل البناء على الصحة من جهة تغليب جانب الامر كما حكى القول به عن بعض المحققين و
ايده لك بما ورد من ان للناس من الارض حقا لاجل الصلوة وفيه ايضا ضعف كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله ومن اجازه صححها لا ملازمة بين الامرين بل الامر
بالفصل بينهما محتمل كما اختاره غير واحد من افاضل المتأخرين نظرا الى الاجماعات المحكية على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة المعتضدة ببعض الروايات المأثورة
وكان بناء الحكم فيها على هذه المسألة حسبما ذكره كان معروفا منهم حيث ان الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلهم له بحسب ما اشتهر
اليه واكثر العامة حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز قوله لنا ان الامر اقول يمكن الاحتجاج لما صرنا اليه من المنع بوجوه احدها ان متعلق الوجوب
والتحريم هو ايجاد الفعل وترك ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم
وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد يستحيل من الحكيم انشائهما والمقدمة الاخيرة ظاهرة على اصول العدلية غنية عن
البيان وانما الكلام في المقدمتين الاوليين اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور منها ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده
كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهية في الظاهر فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي
انما هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء كما مر مرارا حسبما يظهر من الرجوع الى التبادر ونحوه لكون الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان متباينتان غاية الامر ايجاد المكلف اياهما في مصداق واحد ليس خصوص
المصداق متعلقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء اختياره ايجادهما بوجود واحد في ضمن مصداق
واحد قلت ان متعلق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكر الا ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد تلك الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم
ايجاده نظرا الى ان مفاد هيئة الامر هو طلب الايجاد كما ان مفاد هيئة النهي بصيغته حرفا النهي هو طلب عدم الايجاد ومفاد المادة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وما ذكر من
التبادر اقوى شاهد على ذلك وقد نبه ان معنى الوجود والايجاد مأخوذ في المصادر الا ترى ان ضرب ونصر يفيد الحكم بايجاد الضرب في الماضي او المستقبل
وفيه ان دلالة الجمل على الوجود انما هي من جهة اشتمالها على النسبة فان مناط النسبة الايجابية هو الوجود كما ان مناط النسبة السلبية سلب الوجود وتلك النسبة
في الاخبار انما خبرية وفي الانشاء انشائية حاصلة باستعمال الصيغة في معناها ومفاد تلك في المقام ايجاد الطلب الايجابي لايجاد المطلوب فلا دلالة
في نفس المبدأ على الوجود وانما يستفاد كون الطلب متعلقا بالوجود من جهة الوضع الهيئتي حسبما ذكرنا فكون متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا
ينافي كون متعلق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو المدعى ومنها ان الاحكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالمهيات بالنسبة
الى الوجود الخارجي فان الوجوب رجحان ايجاد المهية على عدمه رجحانا مانعا من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتصاف المهية مع قطع النظر عن الوجود
بشيء من الاحكام الشرعية فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعية
من عوارض الوجود الخارجي لافعال المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه لا يتصف بالوجوب واخواته الا فعل المكلف بحسب الخارج فعلا او
تقديرا اذ من الواضح ان تصور فعل لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارضه [illegible] ومن عوارض الوجود الذهني واذا كانت الاحكام المذكورة من عوارض الوجود
الخارجي كان المتصف بها اما نفس الوجود الخارجي او الماهية الموجودة بذلك الوجود وعلى التقديرين يتم المقصود واما المقدمة الثانية فلان المفروض اتحاد
الطبيعتين المفروضتين في المصداق وهو لا يكون الا مع اتحادهما في الوجود اذ مع تعددهما وتميزهما بحسب الخارج كليا لا تكون النسبة بينهما الا التباين كليا لا
عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان قلت كيف يصح القول باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين عموما من وجه وقد تقرر في
محله استحالة اتحاد الكليين المفروضين بحسب الوجود لئول الامر في تركيبهما الى الوحدة الحقيقية بل لا يمكن اتحاد الكليين بحسب الوجود الا اذا كان بينهما عموم
مطلق ليكون احدهما جنسا والاخر فصلا واما غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وان اتحدا اتحادا عرضيا وعدا بحسب العرف واحدا كما هو
المفروض في محل البحث فان هذا الوجه من الاتحاد غير مانع من تعددهما بحسب الواقع وهو كاف في تغاير الموضوعين قلت هذا ولا ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى
الماهيات المتأصلة في الخارج بحيث يكون ما بازائهما موجودا في الخارج واما الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود الخارجي مما لا يكون للموجود المتأصل في الخارج
الا ما ينتزع منها فلا مانع من ذلك اذ يمكن اتحادهما في الوجود الخارجي ايضا من جهة انحاء ما ينتزع منها وجهة كون ذلك الوجود الواحد واجبا محرما من الجهتين
المفروضتين فيهما وثانيا بعد تسليم تعدد الامرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شك في اتحادهما ايضا بحسب الواقع من جهة لنا يصح
حمل احدهما على الاخر ويكون النسبة بينهما عموما من وجه من تلك الجهة فهناك جهة اتحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليين
المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على مصداق واحد وبالاعتبار الثاني مباينة كلية فان كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة
الثانية فلا مانع منه وهو خارج عن محل النزاع اذ ليس ح بين مورد الحكمين عموم من وجه بل هي مباينة كلية وان كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض
في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما متحدين في الوجود حسبما
قررنا وسيجيء لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى ثانيها ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالمهيات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية انما يرجع
الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذا تعلق
به احد الاحكام الشرعية كيف ومن المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود منها معرفة حال ما وجد ويوجد في الخارج ولا يستفاد من القضية
الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا لم يتوهم احد ارجاع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصود بذلك
تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء واناطة الحكم بها كما
يقول القائل بتعلق الاوامر بالافراد وبين اناطة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فان المراد تعريف

الطبيعة

الطبيعة على ما هو قضية الاطلاق لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة
قضية مهملة الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية
الطبيعية نحو الرجل خير من المرأة فان ذلك لا يفيد الا حكم تلك الجهة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير معتاد في المخاطبات العرفية نعم بل
الملحوظ عندهم في الغالب بيان حكم الافراد وسيجيء تفصيل القول في ذلك في محله ان شاء الله تعالى اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق
بها الامر والنهي من حيث حصولها في ضمن جميع الافراد كما هو قضية الاطلاق وان كان تعلق الامر بها في ضمن اي فرد منها على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد
وتعلق النهي بها من حيث حصولها في ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى لو
قيل بجواز الاجتماع الا انه لا يتم للقول به لاتحاد الكليين ح في المصداق فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوب الفعل والترك معا وهو جمع بين المتنافيين فلا بد
اذن من التزام عدم شمول الامر او النهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هي حتى يكون القضايا المستفادة
من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولو في ضمن ذلك بارتكاب المقيد لشيء من الجانبين ولا يلزم منه اجتماع
المتنافيين في المرتبة لما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا الطبيعية اصلا فقد يكون حكم الفرد المفروض حكما ثالثا غير كل من الحكمين المفروضين و
قد يثبت له احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع ح جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل لا حكم
بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان ثبوت شيء لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى ينافي ثبوت التحريم له لامر بل ان خيرية
طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا ينافي خيرية كل من افراد المرأة من كل من افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل افراد المرأة
من حيث كونه مرأة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا وجه
لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسئلة من قبيل المذكور وهو
بمكان من الضعف وسيجيء زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعالى ثالثها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون
تعلق الامر بها مقيدا بقيد قضى ذلك في حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباق الواجب عليه اذا اتى به واذا تعلق النهي
بها على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق او العموم حسبما عرفت وح فنقول ان الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين
المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم ان يكون الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان
واجبا ومحرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبيعة دون
الافراد فيكون خصوصيات الافراد مقدمة لاداء الواجب من الطبيعة فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة ان قلنا بوجوبها
وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فاقصى الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة فلا مانع كما مرت الاشارة اليه في
كلام المص حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافي
وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة لا يجامع وجوبها مع عدم انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة
مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان بها على الوجه المفروض ويصح الاتيان بالحج فكذا في المقام فيكون
الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة
على نحو الحج في المثال المفروض قلنا اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه في محله مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه ان شاء الله واما ما ذكر
من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة فانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول
بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليلهم وح فلا فرق في ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والاصلي والتبعي والعيني والتخييري و
غيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيري وسيجيء الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام ح مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية
واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة
المتوقف للمتوقف عليه في الخارج وكون الوجود في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا فرع تغاير الوجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال في المقام حسبما عرفت من اتحاد
الطبيعتين في المصداق فغاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية في التحليل العقلي وهو لا يقتضي كونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف ولو توصل الى
الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجوب الخصوصية بوجوب الطبيعة
في الخارج ضرورة اتحاد المصداق مع الواجب في الوجود فكيف يعقل بقاء وجوب الخصوصية اصلا نعم غاية ما يتفاوت اختلاف الحيثية في الوجود فان الخصوصية انما يجب
لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر
فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع من عدم ان يتعلق الوجوب به فليس بعدم تعلق الامر بالطبيعة
من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها لزم وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليه حسب
ما ذكرنا فتكون اذن واجبة قطعا غاية الامر عدم وجوب الخصوصية في حد نفسها ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة
بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت به ما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من
الحكمين لكل من الطبيعتين الا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه وتاتي توضيح القول فيه ان شاء الله تعالى رابعها ان ما يجب
على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات وغيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه رجحانا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شيء من الافعال

بالرجحان

بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كذلك خالية عن المعاصي وغالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن
المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على القول بالتحسين والتقبيح
العقليين فان قلت ان القدر اللازم في حقيقة الوجوب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يترجح وجودها على عدمها رجحانا مانعا من
النقيض فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كاف في كونها عبادة واجبة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك
الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود اذ لا منافاة في ذلك بين رجحان نفس الطبيعة المعتبرة
في تعلق الامر بها قلنا اذا كان الامر على ما ذكرتم لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجة عنها اليها
الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحية اليها اذ ليس
ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان
بل ومرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات
المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصية غالبة على رجحانها
بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد فيكون المكلف عند اختياره الفرد
المذكور مطيعا عاصيا من جهتين اتيانه بالراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة
فالحيثيتان حاصلتان بحسب الواقع تكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي فمصادفة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة
كمصادفة الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين
اذا تقارنتا في الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية طبيعية لا تقتضي
الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرأة بحسب الواقع غاية الامر ان
يقضي بخيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة ذاته ومقتضى
طبيعته لا ينافي كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما
قررنا ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يتبين بكون
في الفرد ما ينافي ذلك ومن البين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي فبعد اجتماع
الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال فلا يكون واجبا محرما كما هو مختار القائل باجتماع الامرين فان
قلت ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد اما مع عروض كل منهما لشيء واتحادهما في الوجود بالنسبة الى الفرد
المفروض فلا مانع فيه اذ لا مانع من اتصاف احد الشيئين مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلنا ليس الحال في المثال على الوجه
المذكور اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين في الوجود وبحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقتضي عدم
تمايز الطبيعتين في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد
فان ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه يدعي ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد
ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينفي احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا انتهى بل هما متغايران
في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في
الخارج فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يعد شيئا كونهما حقيقتين ايضا في اثبات المقصود فلا استناد الى ذلك في دفع الاشكال مع انه في حد ذاته كما انه يتخيل
من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد الماهيتين الكليتين بينهما عموم من وجه
بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضا وليس الوجه المذكور ماهيته بخلاف ذلك لاقتضا ما
يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو المأخوذ في محل النزاع فان حيثية تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هي بملاحظتهما على وجه متحدين في الخارج
ولذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك نقول انه اذ كما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين
للافعال مقصورا على الذاتي المستند الى ذواتها واما لو قلنا باسنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايضا كما هو الحق فكون جهة الحسن او القبح عارضية غير
متحد مع الذات اتحادا ذاتيا لا يقضي بعدم عروض الحسن او القبح للذات من جهتها بل قضية ذلك اتصاف الذات بالحسن او القبح مع كون الجهة عارضية مغايرة
للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية والاخرى عرضية او كانتا عرضيتين
فلا بد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين فتعدد الجهتين وتكثرهما في حد انفسهما لا يصحح اتصاف الكون الشخصي في المثال المشهور
بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين مما يتساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا
تحريم وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس كان واجبا خاصة واتصافه بهما معا غير معقول نعم يمكن اتصافه
بهما على سبيل الشأنية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة لكل من الجهتين والمصادمة
الحاصلة في البين فصار المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف في المقام قطعا كما يشهد به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض له حال

واحدة

واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو قضية مذهب العدلية فكيف يعقل القول
بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية المهملة لشانية ثبوت الحكم المذكور
للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي
ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة خصوص كل من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى شانية ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى قوله وتعدد
الجهة غير مجد الخ اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف
العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك حيث ان ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحال
في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو
خصوصية الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضا للاخر فالخصوصية
الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق للوجوب والعارض المفروض متعلق للحرمة ولا يتصور فيه المانع المذكور اصلا اذ ليس ذلك من اتحاد المتعلق
في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصنف فان الظاهر من عبارته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص حيث
ذكر ان الكون المفروض مامور به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي
لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه ليس في كلام المصنف ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر
بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة
في ضمنه وانطباقها عليه كما ان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا يبعد حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام على
الوجه المذكور وح يرد عليه بعد التامل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاجل
الخصوصية انما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما متمايزان موضوعا متعددان بحسب الواقع حسبما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضي ذلك بدفع
الايراد المذكور بل غاية الامر ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي
بالخصوصية حسبما قررناه ثم انه قد يق مع الغض عما ذكره وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة الا انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك
الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزءا من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك طبايع ثلثة مشتركة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض
وح فاما ان يق بكون الفرد المذكور ملتئما من الماهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك الماهيات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يق بان هناك
افرادا ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يق مثلا بعروض الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض
فذلك الكون فيه من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج عارضان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم
من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران
ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف حقيقيا لكنك بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل
القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له انشاء الله على انه قد يق بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك في ان
الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد به الوجدان وذلك الكون المفروض
متحد مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزءا منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيا من جزئياته يكون محرما فليس الواجب
والحرام ح بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوع قد تكون مميزة لما اعتبرت
فيه بحسب الخارج بان يكون المحيث باحدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للمحيث بالاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه
ناهقا وضاحكا فليس من حيث كونه ناهقا ومن حيث كونه ضاحكا وح فلا مانع من اتصاف المحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين لتغاير
المتصفين وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد تقرر انه لا اشكال في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة لذات
ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج بل الذات المحيثية بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع ايضا كما تقول ان
العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة الاولى والنقص بملاحظة
الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد ملاحظة ثبوت الكمال
للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط الجهتين
والا كان الفرد تابعا للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع
النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان
اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساويا
للترك وح فلا امر ولا نهي والا تعلق به ما يتفرع على الجهة الغالبة وان اريد اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتلك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد
الحيثيتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين او المحيث والحيثية معا اما الاول فواضح والحيثيتان ح
تكون تعليليتين نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت الحكم في المحيث بها واما في الثاني فلقيام الضد ايضا بالمحيث المفروض في الجملة الا ان ذلك كان
الا تيانا بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما فنفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا

من كلامهما

من كل منهما فيكون واجبا محرما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفتين الخارجيتين وهي في الحقيقة عارضة لذوات
الموضوعات اذا حصلت معها تلك الحيثيات الا ترى انه لو قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة
الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصود منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة انما الماء من حيث كونه فردا
من الماء وفردا من الملاقي فلا يصح اتصافهما بهما واقعا ولو مع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يصح اتصافهما بهما على سبيل التسامح حسب
ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايضا الى الصورة الاولى وتكون
الحيثية ايضا تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة من الامور المتضايفة
والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلوة المأمور
بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لابد من اختلاف حيثيتين تقييديتين بجعل اولا نفس ذلك الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة
كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه ره قوله احتج المخالف بوجهين اه قد زاد عليه
بعض المتاخرين وجها ثالثا وربما يستانس له بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انش قوله ان السيد اذا امر عبده اه يمكن ان يقرر هذه الحجة تارة بارجاعها
الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فاتى بها فيه يعد مطيعا وعاصيا قطعا فيدل ذلك على حصول
الاجتماع فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك بحكم العقل فانه بعد ورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع
العقل بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر والنهي به وكان هذا هو مقصود المستدل اذ الوجه الاول غير نافع في مقام
اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يتجه الاستناد فيه الى حكم العرف لامكان الغلط في شأنهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يصح
الرجوع اليهم في المداليل الوضعية والمفاهيم اللفظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بناء عدم فهم التقييد عرفا او
عدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده به حسب ما يأتي الكلام فيه انش قوله اذ لا اتحاد في المتعلقين اه قد يقال ان هذا مناف لما قرره في تحرير
محل النزاع لتقريره الخلاف هناك في تعلق الامر والنهي بشيء واحد شخصي من جهتين فما ذكره من عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في المقام يقضي بخروج
ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون
اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه فحصول الاجتماع في محل واحد انما هو بتلك الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات ولعل القائل
بالمنع يتخيل ان ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم اجتماع الحكمين في محل واحد في دقيق النظر غاية الامر
ان يتراءى الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين
حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من
الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه وقد مر انا بنينا
على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقضي باخراج ذلك عن محل البحث وقد يجعل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما
اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان من يلتزم باختلاف متعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع
فلا خلاف له مع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامه في خصوص الامثلة ولذا تخيل بعضهم عد بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع فليس المخالف
في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين وهو ظاهر بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع مصرحون بما ذكرناه من
اختلاف المتعلق مستندين اليه ولو صح ما ذكره لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الحال فيها من قبيل الاجتماع او لا و
ليس كذلك قطعا فالمناط في الاجتماع المأخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه دون الاجتماع الحقيقي وانما يؤخذ ذلك وجودا وعدما دليلا على المنع والجواز ثم
ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائلون بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استندوا اليه في المقام فلنفصل القول في بيانه وفي دفعه وان تبين الحال
فيه مما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال ان المفروض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهنا طبيعتان
مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف اوجدهما في مصداق واحد فاقرن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من
جهة قيام الضدين بامر واحد لفرض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلق التكليف فان المكلف
به هو الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء حسبما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا لا اتحاد بينهما اصلا الا ترى في المثال المشهور انه لا يصير طبيعة
الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انه لا مانع من جهة الارادتين من المكلف ايضا نظرا
الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر الا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجه المقبح ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال
ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر قد مرت الاشارة اليه ايضا وهو انه قد تقرر في محله
ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل منهما يغاير مصداق الاخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين
المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم بشيء واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود
غاية الامر حصول اتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كل من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء
اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا والجواب اما عن التقرير الاول فبما عرفت من ان متعلق الامر والنهي انما هو الطبايع من حيث الوجود اذ لا يعقل
طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير المهيتين في حد ذاتهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف
ومتعلق

ومتعلقة مع المعض عنه فليس الوجوب والحرمة وانحوانهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض المهية فلا يتصف بهما الماهية الا من حيث وجودها في الخارج
اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد المهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصاف فان قلت ان المطلوب تمام وجود المهية دون الخصوصية والمفروض
رجحان وجود الماهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالمهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا قيس الى المهية الراجحة كان راجحا على عدمه وان
قيس الى المهية الاخرى كان بالعكس فاى مانع من اجتماع الراجحية والمرجوحية على الوجه المذكور في شيء واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع
اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر
الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساوات كيف
ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليهما التكليف بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا الجمع
للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشيء منها على ما حقق في محله اقصى
الامر انه لما توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي تحصل
في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها فيكون الاتيان بالمحرم مسقطا للتكليف المتعلق
بالمحلل لحصول التوصل بالحرام كما هو المختار حسبما مر القول فيه وح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخص من كلام بعض
الافاضل في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في
تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية
اذا ميز في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج على اتحاده معه وكون الشيء
بالنظر الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجود ذلك الشيء في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بصحته وسقوط الواجب
باداته اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه ولا يكون الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشيء
بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فلا يصح القول باباحته في الواقع او منعه في غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة
فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات العدم وجود جميع العناوين المضافة عليها وهو ظ والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان
بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب الا النفس الواجب بل ليس اتيانا بعين الواجب لكن بملاحظة كونه الطبيعة المأمور بها كيف ولو لا ذلك لما كان الصادر
عن المكلفين الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس الحاصل منهم في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد وح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه
مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه المط ودافعا للتنافي
عن المحجة انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لما خالفتني
في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة
مع كونها في ضمن الفرد فهذا سفر الصبح وارتفع الظلام الى ان قال ثم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان
بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه ولا يدفع مقامه فانه بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة
ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب كيف يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للامر مرادة له فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة
التي يجاء كان مطلوبا له لم يتوجه القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كذلك مأمورا به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم
يحتمل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس في ذلك الايجاد الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت
ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور
فاي مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة اللابشرط فيكون الاتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا
من جهة الخصوصية وما اشار الى هذا المعنى بقوله فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد
التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر خيال ظاهري لا يكاد يعقل حقيقته بعد التامل فيه
فانه ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية تركها بايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه مع تسليم مطلوبية
ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل يكون المط مشروطا على خلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول
الامتثال مع اتيانه بغير مط الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور لا تقيد عدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الواجبة
بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك
والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة
فلو فرض انه عصى بالاقدام على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بتركه لايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد فانه بعد
تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل معه حصول الامتثال باداتها وكون النهي المتعلق بها الا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لاجل
الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريمه ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة اتصافها بالتحريم لعلة خارجة عن
ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد
الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يمنع من تقييد الامر بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين نظرا الى ملاحظة

كونهما

كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية هو مع وضوح فساد لزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو مقصود من البيان فاتضح ان ما ذكر لا
يدفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما زعمه واما
الجواب عن التقرير الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا
بوجود ما ينتزع منها والمفروض اتحاد ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية
كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود متميز من الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض ينتزع
منه الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغاير للآخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود منشأ انتزاع
الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي التبعي نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه لما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وايجاده
لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بايجاد منشأ انتزاع الامرين وتركه له الا ترى انه لو قال ايتني بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على
اطلاقهما فان المأمور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد
ومفهوم الفاسق من حيث هو ومجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع
الامرين المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل الشيء من شيء
يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس عين وجود
المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه واذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود
منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا للوجود فاذا كان هناك شيئان موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود
الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محليهما اقصى الامر توقف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام
المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادهما عنده الى
التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبايع المنتزعة من الافعال انما يتعلق حقيقة بتلك الافعال التي
ينتزع منها الطبايع المفروضة لا بمجرد تلك الطبايع من حيث هي نفسها اذ الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو
نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها الا ان المأمور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان تكون نفس الافعال
الصادرة مطلوبة للآمر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل هي المطلوبة بعينها مطلوبية
الفعل المنتزع منها وفهم العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال ايتني باخي زيد وبابي عمرو كان المفهوم منه هو الاتيان بالذات التي ينتزع منه المفهوم
المذكور اعني المصداق المشهور دون المصداق الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المأمور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج فقد عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا
فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه وقضية ذلك اجتماع الطبيعتين
المفروضتين في المصداق كيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للآخر لكانت النسبة بينهما تباينا كليا فقد تغاير كل من الطبيعتين للآخر
بحسب الوجود بملاحظة ذاتيهما حسبما قررنا لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من جهة الوجود الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع كون
مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه وعن الاسود بما هو اسود فهناك جهة اتحاد في الخارج و
جهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به
الامر والنهي من الماهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه لو كانت ملحوظة بالاعتبار
الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بها الامر والنهي بالنظر اليها
ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق
اذ لا شيء من حيثية الصلوة بعينه من حيثية الغصب وبالعكس وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد
المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فايدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى
رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فيكون جهة تعليلية وواسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية وواسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد
وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به وكذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان
يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والآخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة حاصلا من اجله فالظاهر فساده لوضوح انه ليس هناك الا وجوب واحد
ليكون المكلف اذا اتى بالفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها في الخارج وان تغايرا في ملاحظة
العقل وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه وانما يجب الاتيان به لاجل حصول الطبيعة في
ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع
المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان تكون الطبيعة جهة تعليلية في وجوب
الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل في المقام ان يقال ان الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه
يثبت ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا وبالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها وح فنسبة الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل و
ان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة ح تكون واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية

كما ادعى قلت ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو معنى ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث
هي على نحو القضية الطبيعية فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه
من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج اذ لا تميز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم
ان يكون هناك وجودان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد كما يقتضيه ما يترائى من اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب اولا وبالذات بنفس الطبيعة
ولا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييدية ليرجع ذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم بوجوب افرادها غاية الامر
ان يكون ذلك بتبعية من الطبيعة لها ويتفرع عليه الفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما مرت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضا ان شاء الله وكون
الجهة هنا تعليلية انما هو من جهة التشريح المفروض فتدبر فتحصل مما قررنا انه ليس وجود الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس هناك وجود الطبيعة في الخارج الا عين
هناك وجود الفرد الا ان يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجود كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان كلا من الاعتبارين في لحاظ العقل
غير الاخر واما الوجوب الثاني فيعلل بان المسائل الاول خاصيتها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية العوارض اللاحقة
متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول المهية في الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات
مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب فيكون وجود الطبيعة مقدمة لثبوت الوجوب للخصوصية وعلة مقتضية له كما ان وجود الخصوصية
مقدمة لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخصي غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حسب ما ذكر غيري تبعي ولا مانع من
اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينية اذ المقصود من ايجاب المقدمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين
وغيره من اقسام الوجوب وان السبب القاضي بامتناع الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان القدر المسلم هو وجوب المقدمة الجائزة واما المقدمة
المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها كما في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة فيلزمه
ان لا تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس المهية مغايرة لذاتها
الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد في وجودها الشخصي فانها انما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها فهي في تحصلها الشخصي متقومة بتلك
الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في مرتبة ذاتها فهي بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرتا في لحاظ آخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة
فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا كان تحصلها الشخصي محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بتلك الخصوصية واجبا حسب ما يقتضي
الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان الشخص المفروض من الطبيعة محرما غير واجب كان الواجب ايجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك الشخص فقط
وح فيكون ذلك مقيدا لاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على تلك الخصوصية صح ما
ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة بأداء المحرم لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر حسب ما قرر في محله ثالثها انها مع كون الخصوصية
مقدمة لاداء الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيات الحاصلة اذ لا يمكن وجود المطلق
على اطلاقه بل اذا وجد لزم الخصوصية وينحصر ان ذلك او يتم لو حصر الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم اللازم يستلزم تحريم الملزوم فيعود
المحذور فان قلت انا لا نقول بكون ايجاد الطبيعة مستلزما لايجاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية متلازمان في الوجود قلت ان التلازم
اما ان يكون لعلية ومعلولية او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجود الطبيعة مستلزما لوجوب علتها وحرمة المعلول الآخر مستلزما
لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة فان قلت انا نقول بوجوب الطبيعة دون علتها المحرمة وانما الواجب الاتيان بغيرها من عللها السايغة
فغاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرمة مسقطا لما هو الواجب قلنا ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير جهة لها بخصوصيتها حتى ان تلك الخصوصيات
جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها من غير ان يتقيد بغير النحو المفروض لزم وجود الحصة الحاصلة بالخصوصية المفروضة
فيلزم ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها واجبا كما هو المدعى رابعها انه لا
ريب في كون الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز تواردهما على شيء واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنهما قائمان
بمحل واحد اذ المفروض كونهما حالين في شخص واحد فيلزم ايضا قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الحالين القائمين به ويدفعه انه ان كان الحالان واسطتين
في ثبوت الضدين للمحل المفروض كان الحال على ما ذكرنا وان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين
بالفاعل قوله وقد الحقنا المكلف جمعهما اه الظاهر ان المراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسب ما ذكر في التقرير الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقضي باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة والمفروض
ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو
الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة الا بلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله ان الظاهر في المثال اه لا
يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل في مقام اثبات فهم العرف بان يقول بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف ح ايضا يساعد ذلك كما هو
الحال في المثال المذكور فيصح الجواب بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلقة للامر مطلوبة على اي نحو كان واما مع [illegible]
فلا اذ من الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ واما في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا لوضوح انه مع استحالة الاجتماع
عقلا لا يجوز عند العقل تقييد الامر بارادة الطبيعة على اي وجه كان نظرا الى ما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكده حيث سلم جواز الاجتماع مع ارادة

التعميم وهو

التعليم وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد يذب عنه بان المراد بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض حيث انه مقدم لحصول الخياطة لو
وجد اتفقت ونيل الغرض هنا لحصول معنى الطاعة والانقياد في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه حسبما نقول به فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق
بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده غير نافع في العبادات لاينافي اخر كلامه كما ستشير اليه ويمكن دفعه ايضا بان المتقدم المنع من اجتماع الامر والنهي على الوجه
المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا نحو الاجتماع في الجملة فمما لا مجال لانكاره اذ لا يصل جميع الانام الى المعرفة باشياء كيف ومن البين
ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزونه من قصد التكليف على الوجه المذكور وغايته لا يترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في
نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحريم الواقعي فلا يترتب ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف
على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين فالحكم بحصول الاطاعة والعصيان على فرض المرابية بالخياطة كيفما اتفقت لا يفيد جواز الجمع
بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم وما يرى من ظاهر كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك في حق غيره تعين ثبت الجواز بالنسبة اليه تم
ايضا اذ المقصود جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى حصول المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا لكن التعلق
فيه مختلف اه قد يورد عليه تارة بان المراد بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان وحصول الحركة والسكون على حسب ما اصطلح عليه في المعرفة فان اريد الاول
كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك
عمدة اجزائهما واركانهما سيما بالنسبة الى الخياطة اذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يتوهم اختلاف المتعلق هنا دون العبادة
وتارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فيكون واجبة من باب المقدمة
فيجتمع محرمته النفسية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون مناقشة في المثال فيندفع
بايراد مثال اخر وهو ان يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المأمور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا
عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من
الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المأمور
به على الحقيقة الا تحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظاهر من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني
فبالمنع من اجتماع الامر والنهي هنا في المقدمة بل ليست المقدمة في المقام الا محرمة غاية الامر انه يحصل به التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمة
المحللة كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج فتم واما الثالث فيجري فيه الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق
من مقدمات المشي لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي
في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امر بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان و
من البين انه لا يعد مطيعا باداء المأمور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت خلافه قوله سلمنا لكن نمنع
اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر اذ مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته عليها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه
العقلاء وعد سفيها فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد انه عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد اديت مقصود
من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المأمور به لا يفيد اداءه للمأمور به حتى يصح عده مطيعا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة اسقاط
المأمور به باداء غيره وذلك لا يقضي بمخالفة الامر كما هو ظاهر وقد مرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة والحاصل ان اسقاط المأمور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداءه كما
يكون بالاشتغال على الامر او عدم بقاء متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقضي بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظة انتفاء الغرض على الوجه المحرم فان ذلك المحرم
تمام المشارع به لكنه مسقط للتكليف بالانتفاء فلا امتثال ولا عصيان نعم لو علم تعلق غرض الامر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرع عليه العصيان من
تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا
لتعلق غرض بحصول الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت هذا ايضا ناظر الى ما هو الغرض من الجواب المتقدم من جواز
اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة ليتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت وهنه وانه مخالف لما هو بصدده وبه يبعد ايضا ما مر من التوجيه الاول وقد
قوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي قد يتأمل فيه اذ اذا كان الكون المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا بطبيعة افرادها
كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كلي الغصب في ضمنه اولا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف
مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك
ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة مما يتحقق ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب والتحريم وفي صورة الترك انما يكون الواجب والمحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة
المطلقة من حيث الوجود فليس في تركه لجميع الافراد تارك لواجبات متعددة ولا تارك لمحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما
بالنظر الى النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيات المندرجة في المهية المفروضة الى تعدد المحرمات فظهر بذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقا للنهي
قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم هو الطبيعة من حيث
الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا ينفك من ذلك كثرة من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع وتوضيح المقام
ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوص الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك اتحاد بينهما في الواقع فان الاول
قاض بحرمة الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها غاية الامر انها على فرض وجودها متحدة مع الطبيعة

يكون متصفة بالتحريم ولا يقضى ذلك باتصافهما بالحرمة قبل اتحادهما مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنها والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة
وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد معها انما يحصل بالسبب المذكور لا بتعلق الحكم بثبوت الحرمة
لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجوده حسبما ذكرنا فظهر بما قررنا صحة ما ذكره المص ره من التنبيه قوله فمتعلق الامر الحقيقة
انما هو الفرد اه قد يستفاد من بيانه المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المص ره الى تعلق الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين
انما المختار عندهم تعلقهما بالطبايع وقد نص عليه المص فيما مر وفيه ما عرفت من ان الحكم بتعلقهما بالافراد انما هو تبعية الحكم من الطبيعة لها لا انها بنفسها
يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالافراد والظاهر ان المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو
يرجع الى مفاد ما بينا الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مط بل من حيث انطباق
الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول فيه في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المص هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه
الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقهما بالافراد بل ربما ينافيه حسبما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما
يؤمر به من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على بعد لو اريد ذلك فيه واما على القول الآخر
وهو وجوده بعين وجود افراده فالامر اظهر وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الفرد ان اريد به ان وجود الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين
او اكثر اعني وجود الطبيعة وساير العوارض المكتنفة بها لما تقرر من انه لا اتحاد بينها بملاحظة وجود كل منها في حد ذاته فيكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد
بهذا المعنى وان كانت تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادهما بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعة عين افرادها
بتلك الملاحظة فليس هذا ابعد لو اريد في وجود الكلي الطبيعي وح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المأمور به للمنهي عنه لو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا
لا ذاتيا حسبما مر منا بيانه وان اريد به ان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل يتلفق الفرد من
جزئين خارجيين او اجزاء احدها الطبيعة والباقي غيرها من الامور اللاحقة لها ففيه مع وضوح فساده وصحة الحمل القاضي بحصول الاتحاد على فرض
صحته لا يصح معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها غاية
الامر ان يتعلق الامر بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع عليه المنع من
الاجتماع بناء على الجزئية ايضا ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما مر تفصيل القول فيه قوله وان اراد انهما
باقيان على المغايرة اه فيه ان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من الطبيعتين من الحيثية المفروضة
مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم
اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد انفسهما بل يمكن ان يق بتغايرهما بحسب الوجود ايضا ومغايرتهما
للكون الخاص في المقام فان الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامور الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبار
ومن البين ان العارض غير المعروض فهناك امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين
المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما كذلك حسبما مرت الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما
لا مزيد عليه هذا الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتأخرين تقريره انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي
التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام باسرها متضادة
لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني
معلوم كما هو ظ من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشريعة كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها وهذا النوع
وان لم يكن نظيرا لما هو المبحوث عنه في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المأمور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه
يثبت المدعى بطريق اولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايضا قلت قد يمكن التنظير بما هو من قبيل
المقام ايضا وذلك كالصلوة في دار الظالم مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان بناء المسلم وان كان طريقا
شرعيا لجواز التصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف فيما ذكر مع وجوب التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة
والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى اكوانها وهي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى وقوعها
جزء من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب
ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في
خصوصيات الموارد مط اذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون
اقل ثوابا عن العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح بنفي المرجوحية بالمعنى المذكور صح ما ذكره من النقض لانه ليس كك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكره من
ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من
الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى
الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس
المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها بل المقص كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب نقص ثوابها

عن ذلك الحد

عن ذلك كما فى الصّلوة فى المسجد الجامع ونحوها وقد يجيئ هنا ما يوجب النقص عنه كالصّلوة فى الحمّام فكراهة الصّلوة فى الحمّام نظير استحباب الصّلوة فى المسجد
فكما ان ذلك يقتضى زيادة ثواب فهذا يقتضى نقصانا فمطلوبيّة تركها على الوجه المذكور انّما هو من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض من النهى المفروض طلب
الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتى بالخالى عنها الا انّ ذلك الفعل المشتمل عليها خال عن الرجحان بالمرّة ليكون النقص الحاصل من
الخصوصيّة منافيا لما هو الرجحان اصل الطبيعة او زائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح على طباق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى
اصل الطبيعة كالصّلوة فى البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور كرجحانه كذلك ومساواته لا ينافى بوجه من الوجوه وجوب
الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض بما ذكره بعض الافاضل من انّ ما ذكر لا يسمن ولا يغنى من جوع فانّ مطلوبيّة الترك المتعلّق بهذا التشخص من
السّاذة من جهة هذا النهى لا يجتمع مع مطلوبيّة الفعل من جهة مطلق الامر بالصّلوة مع انّك قد عرفت بانّ الخصوصيّة وجب نفسها لهذا الفرد الموجود
عن اصل العبادة مع هذه المنقصة امّا ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها كذلك وكلاهما فانّه لا يمكن بحسب الواقع خلوه عن احد الوجوه الثلثة فعلى
الاوّل يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثانى انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وبيّن الاندفاع ونحن نقول اذا اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان
يكون فعل العبادة على الوجه الناقص مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرّة اعنى اعمّ من اتيانها على الوجه الناقص او الكامل على ما هو الشأن فى المنع
من الترك المأخوذ فى الواجبات التخييريّة فانّه انّما يؤخذ على الوجه الاعمّ من ترك ذلك الفعل وبدله حسبما بيّنّاه فى محلّه فنختار انّ هذا الوجه هو المقصود
فى المقام قولك انّه يلزم انتفاء الكراهة مدفوع بانّه ان اريد بذلك انتفاء الكراهة بمعناها المعروف فمسلّم وعليه مبنى الجواب المذكور وان اريد انتفاؤها
بالمعنى الّذى ذكرناه فممنوع اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله على وجه يعمّ ذلك غيره من ابداله مطلوبا بالانتفاء الى بدله فيراد تركه لا ختيار بدله نظرا
الى اشتماله على المنقصة وخلوّ البدل عنها فانّه لا تنافى بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور وانّما المنافاة بينه وبين الكراهة بمعناها المشهور وان اردت بكون
المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الّذى قرّرنا فلنا نختار الوجه الثالث قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانّما يلزم
لو قلنا بكون الترك بالمرّة مطلوبا وامّا لو كان الترك فى الجملة مطلوبا على الوجه الّذى ذكرنا فلا محذور اصلا حسبما قرّرناه نعم المحصّل انّ الفعل المذكور
راجح على تركه لكنّه لمّا كان مشتملا على النقيصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل تلك العبادة نهى الشّارع عنه لاجل تلك المنقصة وتحريضا على الاتيان
بالفرد الآخر الخالى عنها من غير منافاة بين الراجحيّة والمرجوحيّة المفروضتين اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فانّ رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرّة ومرجوحيّته
نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما قرّر لاصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة وما يورد فى المقام من انّ هذا الجواب لا
ينفعهم ولا يدفع الايراد المذكور على مذاقهم اذ مدار كلامهم على تعلّق الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان تخييرا وما ذكر انّما يناسب مختار من تعلّق الحكم
بالطبيعة مدفوع ايضا اذ لا تدافع بين الراجحيّة والمرجوحيّة على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلّق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلّق الامر التخييرى
بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثمّ يتعلّق به النهى التنزيهى بالمعنى الّذى بيّنّاه كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ فى الثواب المعدّ لاصل العبادة هو المعدّ لخصوصيّة
افرادها الغير المشتملة على المزيّة او النقيصة ونقول انّ لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا انّه ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصيّة
المرجوحة او يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصيّة الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها فى تلك الملاحظة واىّ ربط لذلك بتعلّق الاوامر
بالطبايع المطلقة كما توهّمه بعض الافاضل انّ القائل بامتناع الاجتماع لا يلزم تعلّق الاوامر بخصوص الافراد بل اقصى الامر ان يقول بسراية الحكم من الطبيعة الى
الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه هو غير القول بتعلّقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فكلام المورد المذكور ساقط من اصله وكذا ما يقال ايضا من انّه
مع البناء على هذا الجواب عليهم ان يلتزموا انّ الصّلوة فى البيت الّتى هى احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايضا فاسد اذ لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحا
ايضا والقول بانّ المباح ايقاعها فى البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون انّ المكروه هو فعلها فى الحمّام لا نفسها وانّ الحرام هو فعلها فى الدار لا نفسها
الغصبيّة فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهاب اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقى الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الجيّد واضبطه فانّه ظاهر الاندفاع
بعد التأمّل فيما قرّرناه فانّ المباح بالمعنى الّذى ذكرناه لا ينافى رجحان الفعل ووجوبه وانّما المباح بمعناه المعروف هو الّذى ينافيه والمقصود بإباحة فعلها
فى البيت انّ خصوصيّة الايجاد فى البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحيّة وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انّه فرد من
تلك الطبيعة كما انّ خصوصيّة الايجاد فى الحمّام مرجوحة باعتبار نقص العبادة عمّا هى عليه من الرجحان وخصوصيّة الايجاد فى المسجد راجحة باعتبار زيادة الفضيلة
وليس المراد بانّ خصوصيّة الايقاع فى البيت مباحة المعنى المصطلح كيف وهو متّحد مع الايقاع المطلق واذا وجب المطلق وجبت افراده حسبما عرفت فلا يعقل
القول باباحته الواقعية غاية الامر انّه يقال انّ تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة من حيث انّه انّما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصّلوة لا من جهة خصوصيّة
كونه فى البيت لكن لا يجرى ذلك بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصيّة مكروهة فى نفسها بل هى جهة تعليليّة فى كراهة العبادة المتّحدة بها اذ ليس
نفس الكون مكروهة بل انّما الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون فى مكان يكره نفس الكون
فيه حسبما مثّلنا الا انّه بعد اتّحاده مع الواجب ومصادمته لجهة الوجوب لا ينفى مكروهًا بمعنى الاصطلاح لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما قدّمنا
ولو اجرى نظيره ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحتمل ايضا اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح بين الجهتين او المقاومة ويكون الحكم التابع لهما على حسبه
فلا معنى فيه لاجتماع الحكمين وقد يورد ايضا فى المقام انّه اذا فسّرنا الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهى طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانّه
اقلّ ثوابا ليس غير فلا طائل تحته يلزم اجتماع الامر والنهى وهو مع بعده وكونه تعسّفا بحتا لا يجدى بالنظر الى الواقع فانّ ذلك الفعل امّا ان يطلب ايجاده او
تركه او هما معا ويجرى فيه الكلام المتقدّم الى آخره ويضعّفه انّ مجرّد الخروج عن الظاهر لا يقضى بطلان الجواب فانّ مبناه على التوجيه والتزام التأويل ولو كان تعسّفا
بحتا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة نعم الاظهر حمله فى ارادة الطلب مهما امكن فيه ذلك حسبما بيّنّا وامّا مع عدم امكانه كما فى بعض المقامات فيحمل على ما ذكر

ليس بالبعيد بل يتعين الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه كان ارتكابه تعسفا
بحتا الا ان ذلك مراخر والجواب المذكور مبنى على خلافه وما ذكر من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد لنجاح مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه
انتفاء الكراهة بمعناها المعروف لا بمعنى قلة الثواب فانه لا يستلزم انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور حتى يجعل ذلك ايرادا في المقام كيف ومبنى الجواب المذكور
انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك في مع ذلك كيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة مطلقا
حتى بمعنى قلة الثواب صح ما ذكر الا ان ذلك مما لو من يمكان غنى عن البيان هذا ويمكن الجواب ايضا عن الدليل المذكور بوجهين اخرين احدهما ان النواهي التنزيهية
المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادات او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا النهي عن الصلوة
في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما يتعلق حقيقة بانفارها والنهي عن الصلوة في البطايح انما يتعلق
بالتعرض للسيل واورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور انما يتم بالظاهر وبه هدمنا الكلام في المقام
في الجواز العقلي ولا ريب ان مجرد الظاهر لا يفي في مقابلة من يدعي الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لما صح الانتساب اليه لمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه
المذكور فان بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم امكان الاخذ بها ومنها ان معنى كراهة تعرض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو
الكون الحاصل في الصلوة فيعود المحذور وبه يندفع ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون وانما الكون من مقدماته فلا وجه لتفسير التعرض له بالكون في
معرض الرشاش غاية الامر ان التعرض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الامر والنهي نعم يمكن ان يقال ان الكون في معرض الرشاش سبب
للتعرض له مع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضي اليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور الا ان يقال انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع الاستحباب او الوجوب
النفسيين كما قد يقال بالنسبة الى الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يشكل ذلك بانا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام
محل تامل كما سيظهر الوجه فيه انشاء الله ومنها انه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه والا لكان الكون في الحمام مكروها في غير حال الصلوة ايضا وانما المكروه التعرض له
في حال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض للرشاش
مكروها حال الصلوة لم يلزم منه ان يكون نفس الصلوة مكروهة اذ لا اتحاد بين الصلوة والتعرض المفروض في الوجود غاية الامر ان يكونا متقارنين فكيف يصح القول
بكون مفاد كراهة التعرض للرشاش في الصلوة كراهية نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة وكون النهي عن التعرض لاجل الصلوة لا يقتضي تعلق النهي بنفس الصلوة
غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض معللا بتسببه نقصا في الصلوة فعلى هذا يكون كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس
ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغير تلك الصورة في غاية البعد ثم انه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهة
مما عدا الامثلة المذكورة كما يظهر بالتأمل فيها قلت ان كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه لظهور عدم جريانه في جملة
منها وان اراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكره من الجواب في ما ذكره من الايراد بين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد ايضا
في المقام من ان مثل الصلوة في مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض في هذه المسئلة لا يجري فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بفعل اخر يتحد مع
الصلوة هذا هو المفروض في محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهي التنزيهي بامر اخر سوى العبادة اذ المفروض اتحاده معها فكما لا يجوز اتحاد الواجب مع الحرام نظرا
الى تضاد الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور فلا بد من القول ببطلان العبادة او الحكم بارتفاع الكراهة وكل من الوجهين في غاية البعد
بل لا يظن ان احدا يلتزم به فظاهر انه لا مجال للتأمل في صحة العبادة وكراهة ذلك الامر المتحد معها واذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لاجرم صح القول به في المقام
لاشتراك العلة والمجوز له هناك قائل بجوازه هنا ايضا لاتحاد المناط ويمكن دفع ذلك تارة بان مرجوحية الكون في موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول
بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة الواقعة في ذلك المكان وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلوة لحصول جهة المرجوحية
لا يستلزم ثبوت المرجوحية والكراهة واقعا بالنسبة الى الفعل الذي يحصل فيه تلك المرجوحية وما يعارضها من الجهة المرجحة بل لا بد من موازنة الجهتين فلا
يتم الايراد الا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على ايجاده مط وهو في محل المنع
اذ يمكن ان يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع
ملاحظة كونه جزءا من الصلوة امكن الايراد المذكور واني له باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مط الا انه لا يستدعي بطلان
الصلوة ومرجوحيتها اذ مرجوحية الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تتعلق بالكون المذكور والاستحباب او الوجوب انما يتعلق بالكل ولا
اتحاد في متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين فغاية ما يلزم ح ان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقف حصول الكل عليه والمرجوحية الذاتية حسب
ما فرض ولا تضاد بينهما وياتي بيانه انشاء الله ولذا امكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبها الغيري ولا يجري ذلك بالنسبة الى تحريم
الجزء فان وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ولا يجامع تحريمه ووجوب الكل وجوازه حسبما ظهر من البيان المتقدم وينبغي التنبيه لامور احدها انه
هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ام لا والذي يظهر من المص هو القول بجواز الاجتماع فيه وظاهر كلامه وان كان مط حيث قال انه ليس على حد غيره
من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظ انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيري تخييريا واما الوجوب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما
فاسد بالتكليف بالمحال كما لا يخفى وكيف كان فحجته على الجواز ان الغرض من الوجوب الغيري هو التوصل الى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرم
وهو مما يحصل بالحرام ايضا كما في الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالحرام واداء الغرض به وذلك لا
يستدعي تعلق التكليف به فانه انما يقتضي ذلك سقوط التكليف به اذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول العلة الموجبة لكن الفرض
حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به فغاية الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة اليه لما عرفت والحاصل ان حصول

الغرض منتفي

الغرض مقتض لوجوبه عليه هو انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام كيف ولو جاز تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد
بفعله فاي فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو جاز تعلق الامر به حصل به الامتثال والانقياد ايضا فيتجه
تعلق النهي به مانعا من تعلق الامر به حينئذ في المقامين غاية الامر تفرع الثمرة القاضية بالوجوب على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول
المانع منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى في غير العبادات من الواجبات اذ المقصود فيها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل
بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جدا وكان مقصود المصنف من حصول الثمرة المطلوبة من الواجب بالحرام
فيسقط التكليف باداء الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرد حصول الفعل ثانيها انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي
والحرمة الغيرية اولا والذي يتقوى في النظر جوازه نظرا الى ان الوجوب النفسي انما يقتضي رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض والحرمة الغيرية
انما يقتضي مرجوحيته بالنسبة الى الفعل الاخر الذي هو اهم منه مرجوحية مانعة فيتعين الاتيان بالاخر ولا تدافع بين الوصفين اذ لا مانع من رجحان الفعل
على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر سواء لم يكن الراجحية والمرجوحية مانعة من النقيض كما في المندوبات المتعارضة او كانت مانعة منه كما في الواجبات
المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة كما في المندوب المعارض للواجب ويرد عليه انه ان اخذت الراجحية والمرجوحية في المقام بالنسبة الى
كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعا الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية انما يكون على نحو القضية الطبيعية من غير ان يكون لصفتها
حاصلة في الخارج على نحو ما يلحظ في القضية المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد عرفت انه لا مانع منه قطعا بل هو خارج عن محل
كرر في الاجماع والصنو المفروضين
النزاع ايضا من غير ان يكون هناك تأمل في جوازه وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضتين بحسب الواقع فيه بالنظر الى الواقع بعد ملاحظة جميع
جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج ايجاد الفعل وبرجحان ايضا عدم ايجاده فيكون مطلوبا فعله ومطلوبا تركه معا وهو محال حسبما قررناه في محل النزاع
من غير فرق كيف ولا اقل من كونه تكليفا بالمحال لكونه الزاما للمكلف بالضدين والمفروض في المقام كون التكليف بالاهم مقدما فيسقط التكليف بالاخر لمنعه
انه انما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبة واحدة واما لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ولا يكون طالبا في
هذه المرتبة لضده بل يكون الضد مطلوبا لتركه من حيث ادائه الى الاهم ويكون مطلوبا ثانيا والاتيان بالثاني على تقدير عدم الاتيان بالاهم ولا مانع من تعلق
التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف ولا لزوم لملاحظة الترتيب لا من حيث اجتماع الحسن والقبح لما عرفت من عدم المدافعة بين الجهتين
القبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والاخذ بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله لا
اهمية ضده انما تنافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالاهم لا مطلقا وليست تلك الجهة كالجهة المقبحة للفعل بملاحظة نفسه لا يمكن الجمع بينهما حسبما
واما الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالاهم انما تنافي الالزام بغير الاهم مع الاطلاق دون الالزام به على تقدير ترك الاهم حسبما قررنا
فظهر بما ذكرنا ان الاهم يتعلق به الامر من غير ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم اذ ليس غير الاهم متعلقا للامر في مرتبة الاهم حتى يكون ايجابه نهيا عن
ضده الذي هو الاهم ليلزم اجتماع الامر والنهي بالنسبة اليه فان قلت ان غير الاهم وان لم يكن مطلوبا في مرتبة الاهم الا ان الاهم مطلوب في مرتبة غير الاهم ولذا
يعاقب على ترك الاهم عند اتيانه بغير الاهم من غير عكس فيلزم ايضا ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم لو صح القول به قلت انما يلزم ذلك في المقال لو كان
وجوب غير الاهم مطلقا واما لو كان مقيدا بصورة ترك الاهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الامرين فلا يلزم ذلك لان وجوب غير الاهم مشروط
بترك الاهم فيكون ترك الاهم مقدمة لوجوب غير الاهم ومن المقرر عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الاهم واجبا للاداء الى غير الاهم حتى يلزم اجتماع
الامر والنهي في الاهم بل ترك الاهم حرام محض يترتب عليه وجوب غير الاهم ويفعله حسبما قررناه فان قلت ان ترك الاهم ان كان شرطا في وجوب غير الاهم كان وجوبه منوطا
عليه فلا بد من حصوله اولا حتى يتفرع عليه وجوب غير الاهم فينبغي ان لا يتحقق التكليف بغير الاهم الا عند مضي زمان الاهم او مضي ما يتمكن من اداء الاهم
فيه ليتفرع عليه ترك الاهم وليس كذلك في المقام اذ المفروض وجوب غير الاهم في الزمان الذي يجب فيه اداء الاهم مع التمكن من ترك الاهم والاتيان بالاهم فلا يعتبر
هناك الا البناء على ترك الاهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء المذكور اذ هو غير الترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب بما
ذكر من الايراد بالنسبة الى الامر لوجوب الاتيان بالاهم عند البناء على تركه ضرورة ان البناء على عصيان الامر لا يسقطه ووجوب تركه ايضا نظرا الى كونه مقدمة
لفعل غير الاهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة المذكورة قلنا لا نقول بكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء
على ترك الاهم وانما نقول باشتراطه بترك الاهم لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدما على المشروط بل يمكن تأخره عنه وتقارنه بجميع المشروط فلا يكون
بتمامه حاصلا حين الشروع في المشروط بل نقول بان وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجوب المشروط به وان كان تحققه بعد حصول المشروط كما
في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي بناء على القول بكون الاجازة كاشفة كما هو الاظهر فكذا الحال في المقام والعلم العادي بعدم وقوع الاهم منه كما هو
حاصل في كثير من الاحيان كاشف عن تعلق الوجوب بغير الاهم وصحة الاتيان به فان قلت انه يرد ح لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الاهم
من جهة الزام المكلف ح بفعله والزامه بتركه ايضا لكونه مانعا من فعل الاهم الواجب عليه ح ايضا ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم
المكلف بعدم اتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الامر والنهي حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين في تصحيح ذلك قلت انه قد يدفع ذلك
بان ترك غير الاهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الاهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الاهم دون غيره حسبما مر في بحث المقدمة
من الاشارة الى ما قررناه من ان الواجب فيها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثانوي على حسب ما فرض هو الفعل الغير
الموصل به الى الاهم حيث كان ونحوه بناء على ترك الاهم فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معا ليلزم المحذور بل الترك الواجب هو ما يوصل الى
فعل الاهم والترك الحرام هو ما لا يوصل اليه وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين فالواجب فعل الاهم

فعل اخر وقد مرت الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وفيه ما عرفت اذ بل بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين

وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة ما يتوقف عليه فعل الواجب سواء تحقق به الايصال او

لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدمة المفروضة فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب

جائزا غير ممنوع منه عند الامر لم يمكن تعلق الامر به منه لو صح كون ذي المقدمة حين البناء المذكور ممنوعا من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته

ايضا غاية الامر منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الاخر سواء تحقق به الايصال او لا ويكون بعينه

بين ما ذكره وما ذكرناه حسبما مر القول فيه في بحث المقدمة فالتلازم حرج كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم ومحرما ايضا بملاحظة تعلقه

بذلك الفعل في ذاته فيثبت له التحريم والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهتين مع اتحاد الفعل حسبما مر القول فيه فالمحذور على حاله سيما مع

تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به اذن حسبما مر والتحقيق في الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحته

الصلوة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام فان ما يوقعه من الصلوة عند مزاحمته لازالة النجاسة قد الزم الشارع بتركها وايضا ذلك الترك الى فعل الازالة

المفروض تعلق الامر بها ايضا بملاحظة ذاتها وانما يصح ذلك ويجوز ان الامر والنهي المتعلقين به مترتبان لا مطلقان فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب

في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وفعله انما يطلب من حيث انه على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك

الفعل اصلا لما عرفت من كون مطلوبية الثاني انما هو على تقدير خلو ذلك الزمان عن ضده المفروض ومنع الاتيان به ايضا ترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني

اصلا وانما الواجب هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما اريد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلت ان ايجاب الفعل على الوجه المذكور

يكون ايجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه

حسبما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر اذ لا يعقل ايجاب الشيء على تقدير عدم تركه واما لو كان الترك ملحوظا على جهة

خاصة فلا مانع منه اصلا وتوضيح الحال ان الترتب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الاهم والتكليف بالاهم حسبما قررناه وهو انما يلزم

بالتاني على تقدير تركه للاهم لكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعا للتكليف بالمقدمة وكان الامر بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول

الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة الاخرى ايضا اللازم من التكليف به فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق

بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور بل انما يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق

بتركه مع عدم ايصال الترك الى فعل الاهم لعدم اتيانه بالترك من حيث الايصال في الصورتين وح فليس ما ترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرع عليه

كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده بل انما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالمحصل ان اللازم مما ذكر

تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين ومن البين انه لا مانع

من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلا فان قلت ان ذلك عين الجواب المنتقد فان انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين المذكورين

اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيد وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من المقدمة هو خصوص الترك الموصل ويكون التكليف بالثاني مترتبا على

عدم حصول ذلك الترك الموصل لا ترك ذلك الفعل مطلقا ليلزم المحذور فيختلف الفعل المتوقف وجوبه مع ما يتوقف الوجوب على تركه وهو عين ما قررت

ليس الحال على ما ذكر اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق التكليفين وتعددهما في الخارج فان المأمور به هو الترك الموصل الى الاهم والممنوع منه هو الترك

الغير الموصل اليه ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف بالثاني على فرض عصيان الاول وعلى الوجه الذي قررنا وعلى هذا فلا اجتماع بين

الامر والنهي اصلا ولا يتم ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين

كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلبان بشيء واحد الا

انهما من جهتين مختلفتين وانما قررنا تنويع ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى

ما هو احسن منه وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما

والا فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة اخرى ومع كون التكليف بالثاني على تقدير اخلاء ذلك الزمان عن الضد الاخر فلا مانع منه بوجه فالتكليف بفعله

من حيث انه مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايصاله ولا تحدد في الترتيب المذكور حسبما قررناه ثالثها انه قد ظهر مما قررناه عدم جواز اجتماع

الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم وان الحكم في ذلك يتبع جهة

الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدم وصول الجهة الاخرى اليها فالرجحان مشترك بينهما وجهة المنع من الترك غالبة على جهة عدم المنع

من الترك ان سلم المدافعة بينهما والا فلا عدم المدافعة حيث ان جهة الاستحباب انما تقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائها من الرجحان ما يزيد على تلك

الدرجة فلا يأبى حصول ذلك الاقتضاء من جهة اخرى وح فيتعين حكمه بالوجوب او التحريم ولا تدافع بين الجهتين وحصول الامتثال بين لكون احدهما وجوبا والاخر ندبا وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف فالقاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقومين بعدمه

ولا يمكن القول بنفي الاستحباب او الكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب والتحريم بالجهة الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام لموضوعاتها على سبيل

القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد بالوجوب والتحريم نظرا الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه اصلا بالاستحباب او الكراهة فيكون

ثبوت الاستحباب او الكراهة انما هو للجهة من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز

تجتمع الوجوب والكراهة حسبما مر تفصيل الكلام فيه كذا اجتماع الحرمة والاستحباب بل الحال فيه اظهر منهما اما اجتماع الكراهة والاستحباب فالذي يقتضيه ظاهر

النقل المنع

النظر المتبع منه انتهى نظرا الى نفس الاحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة المانعة
كيف وقضية الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك والتدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما وفيه
ان رجحان الفعل على الترك واقعا من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل واقعا من جهة اخرى نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فاي مانع من القول باجتماعهما
من جهتين فان قلت ان اختلاف الجهتين حاصل في الحرام والواجب كذا في الواجب المندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب ان المنع من
الترك والفعل متنافيان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وان كان من جهتين الا على طريق الشأنية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين وحصول تينك الجهتين فاذا
ترجح احدهما فيثبت الحكم التابع له دون الاخر او التخيير بينهما ان تعادلا معا وبتخيير المكلف في العمل وظاهر انه لا يمكن حصول المنع من ترك الفعل والمنع من فعله
معا بحسب الواقع كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدلية وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل
مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك يتعين الحكم بالوجوب او التحريم فلا يعقل الحكم بالندب والكراهة اذ لا يجامع المنع من
الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح نعم غاية الامر هنا انه يتم جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما قررنا واما
رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه اذ لا مانع من القول برجحان فعل
على تركه واقعا من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة اخرى وانما يستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلنا انه لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية
الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره
من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية
المحصورة فمن الظاهر ايضا انه فكما لا يمكن اتصاف الفرد واقعا بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من
الترك والمنع من الفعل فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خليا عن المنع من الخلاف فغاية الامر ان المضادة في الواجب والحرام
من جهتين اعني جهة الرجحانية والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك وهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان رجحان
الفعل والترك في الواجب والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه في المندوب متقوم والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما حاصلة
بحصول المنع من النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض لا يمكن تعلق الرجحان
بالنقيض الا على نحو الشأنية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق اذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من
شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متميزتين لاحدهما عن الاخر في الخارج كضرب اليتيم على وجه التاديب وعلى جهة الظلم وهو خارج عن
محل الكلام واما مع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فالاذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا ينافي الرجحان المفروض
رجحان الخلاف ايضا من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع انما يكون بعد ملاحظة
جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه او فعله سواء كان الباعث على الحكم
المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة الا انه لا بد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض والا لم يتحقق المنع واقعا غاية الامر
ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي وحيثية اخرى على النحو القضية الطبيعية من غير ان تسري الحكم الى الفرد وهو خارج عن محل
الكلام كما عرفت واما مع عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ولا يلزم في الحكم بذلك الرجحان من ملاحظة
جميع جهات الفعل بل لو كان ذا رجحان بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحا من جهة اخرى فلا مانع من تحقق الرجحان من الجانبين بملاحظة
الجهتين النقيضتين لثبوت الرجحان في الواقع لكل من الجهتين ويكون المصداق الواحد متصفا بكل منهما بحسب الواقع بملاحظة انطباقه بكل من الجهتين
فيكون كل من الفعل والترك مطلوبا كل منهما من جهة غاية الامر ان يكون الفعل والترك المفروضان نظير الفعلين اذا لم يمكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوبا
والاخر مكروها فاذا اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه واذا ترك المكروه فقد ترك المندوب وايضا فمع ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين
من غير ترجيح لاحد الجانبين على الاخر والا كان الاولى ترجيح الارجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه
على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون مرجوحا بالنسبة الى العنوان الاخر فيكون قد اختار الاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت
جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي الفعل والترك اتيا براجح ومرجوح فان قلت انه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان
والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح
فليس هناك اجتماع الحكمين قلت تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك
مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح فان الظاهر من المباح ما لا يكون مصلحة في
فعله وتركه ولو فرض وجود المصلحة في فعله على وجه يساوي مصلحة الترك فهنا امكن اندراجه في المباح نظرا لتساوي الفعل والترك في المصلحة على ما فرض
اما لو تحقق المصلحة اللازمة منه من النقيض في عنوان والمفسدة كذلك في عنوان اخر وتساويا واتفق اجتماعهما في مصداق واحد فاندراج ذلك في المباح غير ظاهر
بل قضية ظاهر الخطابين هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة
بين الامرين حتى يلحظ التعادل او الترجيح بينهما بل يثبت الحكمان بملاحظة العنوانين فمع تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخير المكلف في الاقدام على
اي منهما ومع رجحان احد الوجهين كما في الصورة الاخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الاخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لاحد الجانبين
او معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الاباحة او الاستحباب والكراهة كما لا يخفى الى هنا جف قلمه الشريف [illegible]

قوله اختلفوا فى دلالة النهى ينبغى قبل الشروع فى المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظاهر ان دلالة النهى على الفساد فى العبادات او مطلقا على
القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله ذلك ولفهمه من المقام حسبما يأتى الوجه فيه انشاء الله كيف وليس مدلول النهى الا مطلق الطلب وخصوص
التحريم وذلك معنى غير الفساد جزما من معناه لوضوح التجوز فى كثير من النواهى الشرعية مما لا يتصور فيه الفساد كالنهى عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها
بل معظم النواهى الجارية فى العرف كذلك نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلالة النهى على الفساد شرعا حسبما ذكر فى اقوال المسئلة وذهب اليه السيد من علمائنا انه
موضوع للفساد فى الشريعة ح فاما ان يقول بنقله فى الشريعة من الطلب والتحريم الى الفساد اما مطلقا او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد وهو واضح الفساد
لا يجوز لان يتوهم احد فى المقام سيما الاخير لمخالفته لما هو المعهود فى الاوضاع والظاهر انه مما لا قائل به او يقول بضم معنى الفساد فى الشريعة الى الطلب والتحريم فيكون
منقولا من معناه الاولى الذى هو مجرد طلب الترك او التحريم الى الطلب والتحريم مع الفساد فيكون مدلوله الاولى جزءا من معناه الثانوى وهو ايضا فاسد اذ
لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز فى كثير من النواهى الشرعية كالنهى عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو ظ الفساد وان قيل به على الوجه الثانى
فيه ما عرفت من عدم معهودية مثله فى الاوضاع اللفظية فلو ثبت الوضع لم يثبت مط ولزم المفسدة المذكورة والاظهر ان يقال ان مقصودهم من دلالة
شرعا على الفساد انفهامه ذلك من ملاحظة المقام فى الاستعمالات الشرعية حسبما تقرره انشاء الله والحق فيه ما سنفصله انشاء الله وان كان كلام القائل المذكور مطلقا او
يقتضى يكون الفساد مستفادا من غلبة استعمال الشارع النواهى الشرعية فى مقام ارادة الفساد فيظن من ملاحظة تلك الغلبة كون النهى الوارد من الشارع واردا فى مقام
ارادة الفساد فيما اذا كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ بل لما جرى من قرينة على النهى عن العبادات او العقود والايقاعات ونحوها من الامور
القابلة للفساد اذا كانت فاسدة فهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كاف فى استفادته من اللفظ فيكون دلالته من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النواهى
قد تكون قابلة للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال الموضوعة لترتب اثار معينة كغسل الثياب ونحوها او التذكية وقد لا تكون
قابلة لذلك كالنهى عن الزنا والسرقة ونحوهما مما اشرنا اليه والثانى مما لا كلام فيه لا كلام ايضا فى عدم خروجه عن حقيقة النهى ومحل الخلاف هو الاول ثم ان قام
هناك دليل عام على الصحة او لا ومن المقرر ان الاصل الاصيل فى الجميع هو الفساد لوضوح توقف الصحة على تعلق الامر بها وهو خلاف الاصل كما ان ترتب الاثار
على المعاملات على خلاف الاصل لاختصاصها التوقيف على ما هو عليه ح فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدال عليها من عموم او خصوص ح فان قام دليل على صحة العبادة او المعاملة
وتعلق النهى به كان ذلك دليلا على فسادها وخص به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يقم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا فى
الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهى ح يتم دليل لفظى دال على فساده والفرق بين الدليلين ظاهر ولا اقل من كونه مؤكدا فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه
بعض الافاضل مما لا وجه له ثالثها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة اى يكون المط ايقاعه على جهة الامتثال والطاعة الا ان يكون المقصود حصول
نفس الفعل فلا بد فيها من امرين كون المأمور به ايقاع الفعل على تلك الجهة فينافيها ما لا يتعلق به امر كما هو الحال فى معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن
لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ونحوهما وقد يتوقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم
يكن فى الواقع امر بذلك الواقع منه كما فى الوقف والعتق لصحة ما يقع منهما من المخالف الكافر وفى ادراجهما فى العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب
ذكرهما فى طى المعاملات الا ان ما لذلك ولكون معظم البحث عنهما من جهة ترتب الاثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه
الطاعة سواء كان تشريعه على جهة تحصيل الامتثال واداء الطاعة او يكون اداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة
بالنية والظاهر جريان حكم العبادة فيهما بالنسبة الى وقوعهما على تلك الجهة ولحوق حكم المعاملات بالنسبة الى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه انشاء الله رابعها ان الصحيح
من العبادات على ما فسرها المتكلمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء قالوا ويظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف
الخلاف فانها صحيحة على الاول لانها موافقة لامر الشارع حيث جعله متعبدا بالعمل به فاسدة على الثانى لعدم اسقاطه القضاء اقول ان اريد بما وافق
الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما اسقط القضاء ما اسقطها كذلك لم يتجه ما ذكر من التفريع لوضوح عدم موافقة ما اتى به من الصلوة للواقع و
عدم اسقاطه القضاء كذلك وان اريد موافقته للشريعة كذلك اسقاطه القضاء كذلك ايضا اذ لا وجه للتفكيك بين القيدين ح فكما يعتبر موافقة العمل
فى الشريعة كذلك يكون مسقطا للقضاء فى ظ الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضاء كذا يتبين عدم موافقته للشريعة ايضا فلا
فرق بين التعريفين فان قلت انه اذا فسر ما وافق الشريعة بما وافقها فى ظاهر التكليف صدق الحد على الفعل المفروض وان انكشف الخلاف بعد ذلك اذ يقع
به الامر الحاصل حين الفعل وليس ذلك الفعل ح مسقطا للقضاء فى ظاهر التكليف مط غاية الامر اسقاطه له قبل الانكشاف والمأخوذ فى الحد هو اسقاطه
له على سبيل الاطلاق فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور ايضا حسبما ذكره قلنا الظاهر عدم صحتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الاول ايضا فان
الامر المتعلق بالفعل حين الاتيان به انما هو من جهة الحكم بكون المأتى به هو الواقع وكون الطريق المذكور هو موصل الى الواقع فليست المطلوبية الحاصلة
هناك الا من جهة ايصاله الى الواقع وكون المأتى به هو عين الواقع فى حكم الشارع لا امر اخر قائم مقامه ليكون مطلوبا ثانويا مطلوبا من حيث ذاته بالنسبة
مطلوبيته الا من حيث كونه نفس ما هو الواقع ايضا فيحكم ح بموافقة العمل للشريعة لحكم الشارع ح بالحكم به ما لم يتبين الخلاف فاذا انكشف الخلاف لم يكن
موافقا للشريعة فى الظاهر ايضا وان كان موافقا له قبل الانكشاف كما انه كان مسقطا للقضاء قبله وتوضيح الكلام فى ذلك مبنى على تحقيق القول فى الحكم الظاهرى
والواقعى وتفصيل الكلام محل اخر فالقائل من قولهم ما وافق الشريعة ما اتى به على وفق ما قرر فى الشريعة واعتاد لو بالطريق المقرر فى ظاهر الشريعة وبعد انكشاف
الخلاف نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الامر المتعلق به فى ظاهر الشريعة سواء كشف عن الواقع او انكشف خلافه فيقطع كونه صحيحا ... الفرق بين الحدين
فان الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الامر المقرر فى الشريعة وان لم يكن ح كاشفا عن الواقع كان متجها لكنه [illegible] التفسير المذكور فالاظهر على
حسب ما قررنا عدم اختلاف الحد فى ذلك فلا فرق بين الحدين من الجهة المذكورة وليس اختلاف الحدين مبنيا على اختلاف الاصطلاح فى الصحة حتى يكون الصحيح فى

في اصطلاح فاسد في آخر وانما اعتبر كل من الفريقين امراً في التعريف خلاف ما اعتبره الآخر بوافق غرضه والصحة في المعاملات كون الفعل بحيث يترتب
عليه الآثار المطلوبة منه عقوداً كانت او ايقاعات او غيرهما والفاسد في العبادات والمعاملات ما يقابل حدّ الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحدّ
المذكور وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصحة والفساد مشتركاً لفظياً بين الوجهين حيث جعلوا حدّ الصحة في العبادات مغايراً لحدّه في المعاملات لكن الظاهر
خلافه فان المتبادر من الصحة معنى واحد هو امر واحد يتصف به العبادة والمعاملة فلا يبعد ان يكون المراد في الحدّين امراً واحداً وهو في الحقيقة منشأ الصحة وان اختلف الحال
فيه بحسب اختلاف الموصوف به وانما الاختلاف اختلاف في الحدّ من تلك الجهة وقد نبه على ذلك بعضهم حيث جعل منشأ الصحة في المقامين كونه بحيث يترتب عليه الاثر
فان كان في العبادات المطلوب منها الانقياد كان اثرها المترتب عليها هو الطاعة والانقياد المطلوب للشارع ويتبعه الاجزاء وسقوط التعبد به ثانياً وقد لوحظ
واحد من تينك الاثرين في كل من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرف وان كان في المعاملات كان الاثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الآثار
المترتبة عليها خامسها ان النهي قد يتعلق بذات العبادة وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها والنهي المتعلق
بالخارج اما متعلق به لاجل العبادة او لا لاجلها ثم الخارج اما ان يكون مبايناً لها او متحداً معها والنهي المتعلق بذات العبادة اما ان يكون متعلقاً بها لذاتها او لغيرها
سواء كان ذلك الغير جزئها او لا ثم النهي المتعلق اما ان يكون اصالياً او تبعياً نفسياً او غيرياً والنهي المتعلق بالخارج المفارق المتحد مع العبادة هو بعينه الكلام في
المسئلة المتقدمة اعني مسئلة اجتماع الامر والنهي ولذا نص بعض الافاضل باخراج ذلك عن محل البحث وخص البحث بالنسبة الى العبادات في المقام بما اذا كان النسبة
بين المأمور به والمنهي عموماً مطلقاً واما اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه كما في الفرض المذكور فهو المسئلة المتقدمة وصرح ايضاً بخروج ما يكون النهي
متعلقاً بامر خارج مفارق مباين للعبادة عن محل النزاع لعدم ارتباط النهي ح بالعبادة كما في الامر بالعبادة والنهي عن النظر الى الاجنبية وفيه انه ان كان النهي عن
ذلك الامر الخارج لا لاجل العبادة فالامر كما ذكر وان كان النهي عنه لاجل العبادة فالمتجه اندراجه في المسئلة كالنهي عن التكفير في الصلوة وعن قول آمين ونحوهما وايضاً
البحث المتقدم فيما اذا كانت النسبة بين الكليين عموماً من وجه انما كان من جهة حكم العقل حيث انه الملحوظ بالبحث عندهم ولذا ادرج ذلك جماعة منهم في مباحث
الاحكام والبحث الواقع هنا من جهة الدلالة اللفظية او يقال ان المبحوث عنه هنا هو حال النهي المتعلق بالعبادة وان كان من جهة خارجة عن ذات العبادة فيستدل
هنا على دلالته على الفساد والمبحوث في مسئلة اجتماع الامر والنهي هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه اذا كان احدهما متعلقاً للامر والاخر
للنهي في مصداق واحد ومرجع كلام المجوز هناك الى عدم تعلق النهي بالعبادة فان كلاً من متعلق الامر والنهي انما هو الطبيعة وكل من الطبيعتين مغايرة للاخرى غاية
الامر ايجاد المكلف لهما بسوء اختياره في فرد واحد وليس الفرد متعلقاً للامر والنهي نعم مرجع كلام المانع كما مر الى كون الطبيعة من حيث الوجود متعلقة للامر والنهي
وهما متحدان وجوداً فيكون النهي متعلقاً بنفس العبادة وان كان من جهة خارجة عن ذاتها وهو لا يقتضي ايضاً باتحاد المسئلتين اذ يتبع مسئلتنا هذه كبرى
للدليل الدال على المنع هناك فلا مجال لتوهم اندراج المسئلة المتقدمة في هذه المسئلة وكونها من بعض جزئياتها حتى يلتزم بالتخصيص هنا في مورد البحث لئلا
يتحد المبحثان قوله انها يدل في العبادات الخ المحكي في المسئلة اقوال عديدة احدها القول بالدلالة على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعاً حكاه
الرازي عن بعض اصحابه وحكاه في النهاية عن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ثانيها القول بعدم
الدلالة مط حكاه في النهاية عن جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار ثالثها الدلالة فيهما شرعاً لا لغة ذهب اليه الحاجبي وعزي الى السيد رابعها الدلالة في العبادات مط دون المعاملات مط ذهب اليه المص
ره وجماعة حسبما اشار اليه واختاره الرازي وحكاه عن ابي الحسين البصري خامسها الدلالة فيهما شرعاً لا لغة الا اذا رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن للعقد
غير لازم كالنهي عن البيع وقت نداء يوم الجمعة وحكي القول به عن الشهيد الثاني والشهيد سادسها القول بالدلالة في العبادات مطلقاً وفي المعاملات شرعاً
خاصة اختاره بعض متأخري الاصحاب سابعها الدلالة على الفساد لغة وشرعاً في العبادات والمعاملات ان رجع النهي الى العين او الجزء او اللازم وصفاً كان او غيره
دون الوصف الخارج الغير اللازم وحكي القول به عن الرازي في المعاملة والعبادة وعزاه العضدي الى الشافعي وربما يحكى عن الشيخ في العدة ثامنها القول بالدلالة
في العبادات والدلالة في المعاملات شرعاً بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم دون ما اذا كان لامر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح
الغاصب اختاره السيد الاستاد قدس سره وحكاه عن الشهيد في القواعد والمحقق الكركي في شرح القواعد قال وكلام الفقهاء هنا في كتب الفروع يعطي ذلك
تاسعها الدلالة عليه شرعاً خاصة في العبادات والمعاملات ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وحكي القول به من البيضاوي في المنهاج عاشرها الدلالة عليه في
العبادات شرعاً خاصة عزاه ذلك الى اكثر الاصحاب ويدل على المختار اما على عدم دلالة النهي الغيري على الفساد في العبادات فبما عرفت الوجه فيه الا فيما مر من
الصلوة المتقيمة نظراً الى امتناع مجامعة النهي للامر على الوجه المذكور واما على عدم دلالته على الفساد في المعاملات فلوضوح عدم المنافات عقلاً بين التحريم
وترتب الآثار ولا عرفاً وشرعاً فيما اذا كان المنع حاصلاً لاجل الغير واما على دلالة النهي النفسي المتعلق بالعبادة على الفساد اذا تعلق بذات العبادة او جزئها فلوجوه
احدها وضوح المنافاة بين الامر والنهي والرجحانية والمرجوحية فاذا تعلق بها النهي قضى بارتفاع الامر ومعه يرتفع الصحة عن العبادة اذ الصحة في العبادة بمعنى موافقة
الامر او كونها بحيث يحصل بها الانقياد والاطاعة فيها وهو فرع الامر ولا فرق بين ان يتعلق النهي بها لذاتها او لامر خارج عنها متحد معها وان كان الحال ادفع
في الصورة الاولى لوضوح ان ما ذكرناه من ارتفاع الامر فرع تعلق النهي بها وهو حاصل في الصورتين فان قلت ان النهي في الصورة الثانية انما يتعلق حقيقة
بالخارج وانما يتعلق بالعبادة من جهة اتحاده معها فاذا لوحظت تلك العبادة بذاتها لم يتحقق مرجوحية بالنسبة اليها لينافي صحتها قلت المفروض في المقام تعلق النهي
بتلك العبادة غاية الامر ان لا يكون النهي معللاً بنفس الذات والمانع من تعلق الامر هو تعلق النهي بالذات لا تعليل النهي بها وما ذكر من تعلق النهي حقيقة بالخارج
فاسد لان الحيثية [illegible] لا تقييدية فالنهي متعلق بنفس العبادة على انك قد عرفت انه مع تعلق النهي اولا بالخارج يرجع الامر الى تعلقه بالعبادة لو
من جهة اتحادهما بحسب الوجود والا لم يندرج في موضع النزاع اذ محل البحث تعلق النهي بالعبادة ولولا ذلك لرجع الى البحث في المسئلة السابقة حسبما تخيله الفاضل

بجواز الاجتماع على انك قد عرفت ان الحق هناك وهو المنع من الاجتماع وارجاع الامر في الطلبين الى جهة الوجوب فعند التحقيق يرجع الامر فيها الى تعلق
النهي بالعبادة وان لم يلتزم به القائل بالجواز حيث توهم تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فان قلت ان اقصى ما يدل عليه الوجه المذكور
على فرض تسليمه دلالة النهي المتعلق بذات العبادة على الفساد دون المتعلق بجزئها اذ لا يتعلق الامر هناك الا بالكل دون كل من الاجزاء سيما على القول بعدم
وجوب المقدمة فغاية ما يلزم من تعلق النهي بجزء العبادة عدم تعلق الامر بذلك الجزء وهو لا يستدعي فساد الكل اذ لا يتوقف صحة الكل على تعلق الامر بالاجزاء
وانما يتوقف على تعلقه بالكل قلت من البين انه اذا تعلق الامر بالكل كان كل من الاجزاء مطلوبا بمطلوبية الكل واجبا بوجوبه سواء قلنا بوجوب المقدمة او لا
حسبما مر بيانه عند الكلام في مقدمة الواجب وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهة تعلق النهي به مع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلق الوجوب بالكل فانه اما ان
يتوجه بكون المطلوب هو نفس الاجزاء خاصة فيلزم خروج الجزء بعد تعلق الوجوب بالكل عن الجزئية وهو خلف واما ان يكون المطلوب هو الاتيان بالجميع
وان يكن كل منها مطلوبا مستقلا فهو لا يجامع حرمة البعض والمنع من الاتيان به ومع الغض عن ذلك فلا ريب في استلزام الكل لجزئه وعدم انفكاكه
عنه فاذا فرض كون اللازم حراما امتنع الامر بالملزوم لما عرفت من استحالة تعلق كل من الامر والنهي بالمتلازمين نظرا الى استحالة التكليف بالمحال ثانيها
صريح فهم العرف في المقام فانه اذا قال للمكلفين صلوا وللحائض لا تصلي فهم التخصيص وخروج الحائض عن متعلق الامر وكذا لو امر بالصلوة المشتملة على
السورة ثم قال ولا يقرء سور العزائم في الصلوة دل على كون المطلوب هو الصلوة التي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا فاذا خرج ذلك عن متعلق الامر في حكم
العرف لزم فساد العمل فان قلت غاية ما يفهم من العبارة المذكورة عدم كون الصلوة التي يقرء احد العزائم مكان السورة الواجبة فيها مطلوبا للشارع فيكون
النهي المتعلق بقرائة العزيمة دالا على عدم الاجتزاء بها في الصلوة لا ان الصلوة المشتملة عليها فاسدة وان اتى فيها بسورة اخرى حتى يكون النهي المتعلق به قاضيا
بفساد العبادة قلت المقصود في المقام من دلالة النهي المتعلق بجزء العبادة على فسادها هو ما لو جعل المنهي عنه جزءا للعبادة واتى به مكان الجزء المطلوب كما في
الصورة المفروضة واما لو تعلق النهي بالجزء مطلقا من غير ان يكون هناك ما يؤتى به مكانه فانه يقضي بفساد اصل العبادة كما اذا طرء مرض في اخرائها
يفتر معه الصوم لنهيه عن الامساك فاذا صام على الوجه المذكور فسد صومه حسبما بيناه واما اذا تعلق النهي ببعض اجزاء العبادة مع التمكن من اتيان الجزء على
الوجه الغير المنهي عنه فاتى به على الوجهين لم يفد ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام وذلك يشبه ما لو تعلق النهي بامر خارج عن العبادة
الحاصلة على الوجه المطلوب كالاتيان بفعل منهي عنه في اثنائها توضيح ذلك ان النهي المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزءا للعبادة
وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهي ثالثها انه اذا تعلق النهي بالعبادة فلا بد هناك من مصلحة قاضية به فان فرض تعلق الامر به ايضا لزم هناك من وجود مصلحة
قاضية بذلك ايضا فاما ان يتساوى المصلحتان او يترجح مصلحة الامر او النهي لا سبيل الا الى الثالث اذ لا يمكن تعلق النهي بالعبادة الا مع البناء على ترجيحه فلا
سبيل الى تعلق الامر به لاضمحلال مصلحة الامر بالنسبة الى مصلحة النهي فلا يكون باعثا على الامر ومع انتفائه يتعين البناء على الفساد واما دلالته على الفساد
اذا تعلق بامر خارج لازم لها فلما عرفت من امتناع تعلق الامر والنهي بالمتلازمين ولا فرق في اللازم بين ان يكون لازما لاصل الفعل او لبعض من انواعه
بل ولبعض افراده لما عرفت من ان الفرد الملزوم للمحرم يكون خارجا عن مورد التكليف فان ايجاده في ضمن ذلك الفرد اذا كان مستلزما للمحرم لم يكن ذلك الايجاد
مطلوبا بالامر فينتفي به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الاتيان به مجزيا واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج متحد مع الماهية في الوجود فبما عرفت
من امتناع اجتماع الامر والنهي ورجوع النهي في ذلك الى نفس العبادة وان لم يكن لذاتها حسبما مر تفصيل القول فيه واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج
لاجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة او امرا مباينا مساويا لها فلفظ ظاهر العرف في فهم المانعية وكون ذلك الامر الخارج مخلا باداء المطلوب بل
قد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وانما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل او عن ترتب اثاره عليه فكما ان اجزاء الفعل وشرايطه يعبر عنها بالاوامر
فكذا موانعه ويجري ذلك في التكاليف العرفية ايضا اذا كان للمكلف به اجزاء وشرايط فانهم يفهمون من الاوامر المتعلقة بخصوصيات الافعال والنواهي المتعلقة والنهي
عنها اعتبار تلك الافعال وجودا وعدما في صحتها ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الامر الخارج شرطا في العبادة او لا الا ان الحكم بالنسبة الى الشرط اوضح فانه
قد ينتفي منه ايضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد واما عدم دلالته على الفساد اذا لم يكن النهي لاجل العبادة فبانتفاء الملازمة العقلية والدلالة
العرفية ولا فرق ح بين كون المنهي عنه شرطا او غيره فان قلنا ذا كان المنهي عنه شرطا دل النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط لما عرفت من كون
وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها وح فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها حسبما مر واما دلالته على الفساد اذا تعلق بذات المعاملة لذاتها
او لجزئها كذلك او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها لاجل تلك المعاملة شرطا كان او غيره فلو جوه احدها ان ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وان لم يكن
هناك ملازمة عقلية بين التحريم والفساد حسبما قررناه بالنسبة الى العبادات اذ ليست الصحة هنا الا ترتب الاثر ولا مانع من ترتبه على المحرم الا انه لما كان
الغرض الاهم من المعاملة هو ترتب الاثر وكان كما لها الذاتي يتفرع اثارها عليها كان النهي المتعلق بها لذاتها دالا بحسب المقام على نقصها في حد ذاتها وعدم كونها
مثمرة للثمرة المقصودة منها كما يظهر ذلك من التامل في المقام بل لا يبعد استفادة ذلك من النواهي الواردة في العرف ايضا من الموالي بالنسبة الى العبيد والحكام الى
الرعية ونحوهم في مثل هذا المقام فانه لا ريب في ظهوره بملاحظة المقام في عدم ترتب الاثار المطلوبة من تلك الافعال بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا الا بيان
ذلك فالمراد منها في صورة الطلب انما هو بيان ذلك لا لارادة التحريم ولا يبعد القول في كثير من النواهي الشرعية بل في معظمها الا ما شذ ونذر فان نهيه عن بيع
الغرر وبيع الملامسة والحصاة ونحوها انما يراد به بيان فساد تلك البيوع لا ان الاتيان بها من المحرمات في الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التشريع بها كما
هو قضية ظاهر النهي مضافا الى ان التفريع غير حاصل في جميع الصور الثاني ان العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الفساد ويستندون
اليها في ابواب البيوع والانكحة وغيرهما من مباحث المعاملات اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة [illegible] كما لا يخفى في المباحث المتفرقة
دون ما اذا تعلق النهي بذاتها لامر خارج عنها كالنهي عن البيع عن النكاح في المكان المغصوب والذبح المتعلق بالحيوان المغصوب والالة المغصوبة وفي المكان

المغصوب في

المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد في شيء منها واورد على ذلك بوجوه احدها انه لا حجة في اقوال العلماء ما لم يصل الى حد الاجماع ودعوى حصوله
في المقام الى ذلك في حيز المنع بل الظاهر خلافه من حيث ان الخلاف والتشاجر في المسئلة من الامور الظاهرة الجلية ثانيها ان احتجاج العلماء بالنواهي على الفساد
في ابواب المعاملات معارض بتصحيحهم بعدم دلالة النهي على الفساد حيث اشتهر في السنتهم عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد واذا كان الحال على ذلك
لم يصح الحكم بدلالتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدة من المعاملات التي ورد النهي عنها اذ قد يكون ذلك من جهة قيام ضرورة او اجماع او دليل اخر على الفساد
ليصح به الجمع بين الامرين المذكورين ثالثها انه قد يكون استناد الفقهاء في حكمهم بفساد المعاملات المفروضة الى الاصل بعد انتفاء دليل الصحة فيما دل على
نوع تلك المعاملة او الامر بايقاعها ونحوهما اذ بعد النهي عن خصوص بعض اقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحة لثبوت المنع منه وقضية الاصل هو الحكم
بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى ويدفع الاول اولا بانه لا حاجة الى اثبات الاجماع عليه فان المسئلة من مباحث الالفاظ
ويكتفى فيها بالظن ومن البين ان اشتهار ذلك في كلامهم خصوصا عند القدماء منهم من اقوى الاسباب على حصول الظن بالاستفادة المذكورة اذ يبعد
جدا استناد معظم الاصحاب في المداليل اللفظية الى ما لا دلالة له فيه اصلا كيف ولا يقصر ذلك عن الاستناد الى كلمات اهل اللغة والرجوع الى ساير الامارات
الظنية في اثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حد الاجماع المفيد للقطع اذ ليست المسئلة الا من مباحث الالفاظ ولا حاجة
فيها الى القطع وثانيا بان دعوى الاجماع في المقام غير مستبعد فان الذي يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد الى ذلك معروفا في كلام
القدماء من عصر الصحابة والتابعين وقد نقل علماء الفريقين في المقام وذكروا ان الاستناد الى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الاعصار في جميع
الامصار والثاني بان اقصى ما يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسئلة وعدم انعقاد الاجماع عليها وقد عرفت انه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظن
باستفادة الفساد الا ان يدعى شهرة خلافه بينهم وهو غير ظاهر بعد ملاحظة ما قررناه من حمل النواهي على الفساد وما يدعى من اشتهار القول بعدم دلالة
النهي في المعاملات على الفساد على فرض تسليمه يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد وهو كذلك فانا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وانما نستفيد
الفساد من كون النهي لاجل المعاملة فيكون ذلك امارة فاحينئذ بذلك مضافا الى ان وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الاجماع الكاشف عن
قول الحجة كما هو الحال في عدة من مسائل الاصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر وعن الثالث بان الكلام المذكور حجة القول بالتفصيل بين الصورتين
المذكورتين كما هو المحكي عن بعض المتاخرين وستقر ضعفه الثالث ان ذلك هو المستفاد من تتبع الاخبار فقد روى وجه الدلالة ان المراد بالتعليل
المذكور انه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحا اذ ليس العقد المذكور محرما لاجل كونه عقدا وانما المنع منه من جهة عصيان السيد بايقاع العقد من
دون اذنه ورضاه فهو محرم لامر خارج فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه له مطلقا لوضوح كون عصيان السيد عصيانا له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على
الوجه المذكور كما هو واضح بعد التامل في الرواية وح فالمستفاد منها انه لو تعلق النهي بنفس المعاملة من حيث نفسها حتى يتحقق عصيانه تعالى بنفس ايقاع المعاملة
كانت باطلة واما اذا لم يتعلق بها نهي لاجل نفسها وان تعلق بها من جهة خارجية ككونها عصيانا للسيد لم يقض ذلك بفسادها فح ينطبق ذلك على ما اخترنا
من ان النهي ان تعلق بالمعاملة اما بنفسها او بجزئها او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق لاجل المعاملة كان قاضيا بفسادها لكون الاتيان بالعقد المفروض
ح مخالفة له تعالى واما اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة لكن لا لاجل المعاملة بل من جهة خارجية لم يقض ذلك بالفساد وقد يورد عليه بوجوه احدها
ان المستفاد من التعليل المذكور انه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداء من جهة الاتيان بها كان ذلك قاضيا بفسادها سواء
كان ذلك لاجل المعاملة او لغيرها واما ان كان تحريمها الا من جهة منع السيد ابتداء فحجة التفصيل المذكور واما على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحة وشموله
للمحرم وغيره فبما مر من عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فلا معارضة بين الامرين حتى يحتاج الى الجمع فلا بد من العمل بهما معا لعدم جواز تقييد الاطلاق
وتخصيص العام من دون حصول المعارضة بينه وبين المقيد والخاص واما على استفادة الفساد منه مع اختصاص دليلها بالمحلل فظاهر مما عرفت من قضاء
الاصل الاصيل في المعاملات بالفساد والمفروض ان ما دل على الصحة غير شامل للمحرم فيكون النهي الدال على تحريمه مخرجا له عن الاندراج فيما يدل على
صحة تلك المعاملة وترتب الاثر عليه فيتعين الحكم بفسادها اخذا بمقتضى الاصل المذكور هذا ولما كان الشان هنا في بيان عدم شمول الاطلاقات الدالة على
صحة جملة من المعاملات للتحريم وكون دليل الصحة في بعضها منحصرا في المحلل منها تصدى المفصل المذكور لاثبات ذلك وبين ما يدل على صحة المنع
ترتب الاثر لها امور الاول قوله تعالى احل الله البيع فان من البين عدم شموله للبيوع المحرمة فلا بد بعد ثبوت التحريم في بعض انواعه من تقييد الاطلاق
المذكور الثاني قوله تعالى اوفوا بالعقود فان مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به لانه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء
به فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي بين هذين الثالث قوله والكلام فيه نظير الكلام في الاية السابقة الرابع قوله تعالى الا ان تكون تجارة
عن تراض استثنى التجارة عما نهى عنه من اكل اموال الناس فيتعين انتفاء التحريم بالنسبة الى التجارة فهو نص صريح في الحكم بالحلية وبما ذكر يرتفع ما يتوهم
من التناقض في كلام الفقهاء فان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحة منحصرا في نحو ما ذكر وما يحكم فيه بعدم الدلالة
على الفساد هو غير ذلك مما يعم فيه دليل الصحة او ان مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وانما ياتي الفساد فيما ذكر من جهة الاصل لاختصاص
دليل الصحة لا من جهة النهي والجواب اما عن عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فبانه كذلك الا ان هناك فرقا بين النهي المتعلق لا بل المعاملة والمتعلق
بها لامر خارج حسبما بيناه وقد عرفت ان استفادة التحريم من الاول محل تامل فالمنافاة بينهما على ما قررناه ظاهرة لا بد من تقييد ما دل على الصحة بذلك
واما عما ذكر من استفادة الفساد مع اختصاص دليل الصحة بالحلال فبان استفادة الفساد منه من جهة الاصل مما لا تامل فيه الا ان الشان في بيان اختصاص ادلة
الصحة حسبما ذكر فبان اقصى ما يسلم عدم شمول الاية الاولى للبيوع المحرمة واما عن الايات الباقية المتاخرة فما ذكر من الوجه في اختصاصها بالمحلل
غير متجه اما الاولى منها فلان مدلول الاية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود وغاية ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الامرين بالذات

[illegible] ثقة الاسلام [illegible] مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز

لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام فانه انما يتحقق المنافاة اذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه اعني الفساد فانه يتنافى ما يستفاد من الحل الا ان ذلك اول الدعوى ومبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما حسبما صرح به في القسم الاول والظاهر ان قوله فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي رجوع عن حصول المنافاة العقلية حسبما يقتضيه اول الكلام واسنادا الى التنافي العرفي وانت خبير بان المنافاة العرفية انما يتم على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الذي قررناه على الفساد فانه لما كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاة بين الحكمين في فهم العرف فهو ح رجوع الى ما قلناه ومنه يظهر الكلام في الاية الثانية واما الاية الاخيرة فبان استثناء اكل المال على سبيل التجارة من الاكل المنهي انما يفيد تعلق النهي بالاكل المفروض وعدم تحريمه القاضي بحصول الامتثال وهو لا يقتضي جواز التجارة الواقعة واباحتها الا ان يقال ان جواز التصرف في المال الحاصل بواسطتها انما يفيد بحسب العرف اباحتها ايض وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد لوضوح بطلان القول بحرمة المعاملة وترتب الاثر عليه وجواز التصرف في المال فيكون اثباتا على ذلك ايض مبنيا على دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى وينبغي تتميم الكلام في المرام بذكر امور احدها ان ما عنونوه من البحث انما هو في غير النهي الذي يراد به الكراهة واما النهي المستعمل في الكراهة فظاهر انه لا يفيد الفساد في المعاملات لما هو واضح من عدم المنافاة بين الكراهة والصحة وبعد استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المقام ايض بل ربما يشير الى الصحة لاقتضاء الجواز الظاهر في الصحة واما بالنسبة الى العبادات فيتحقق بافادته الفساد لما تقرر من اعتبار الرجحان في العبادة فلمرجوحية المدلول للمنهي المفروض بالنسبة لرجحان المعتبر فيه فهو بما يقتضي الفساد من تلك الجهة لكن الذي يقتضيه النظر في المقام ان النهي المفروض اما ان يكون متعلقا بالعبادة او بجزئها او بشرطها او بغيره من الامور الخارجة عنها المتحدة بها او غيرها وعلى كل حال فاما ان يكون متعلقا بها لا لاجل العبادة او لا ثم المتعلق بالعبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لوصفها فان تعلق النهي بذات العبادة لذاتها اتجه القول بفسادها لخروجها عن مفهوم العبادة وان تعلق بها لوصفها والثاني انك قد عرفت ان دلالة النهي في العبادة على الفساد انما هو من جهة قضاء النهي بارتفاع الامر لاستحالة كون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه فاذا انتفى عنه الامر قضى بفساده اذ الصحة فيه موافقة الامر حسبما مر فاذا كان الحكم على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال ح كما اذا توسط المكان المغصوب فانه ان مامور بالخروج منهي عن التصرف بالخروج ايض بلا مانع ح من تعلق الامر به على وجه كونه عبادة ايض ان لم تكن الجهة عبادة لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي والغيري والاصلي والتبعي اذ الجهة المذكورة للدلالة عقلية لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكورة لكن ذلك انما يتم في التكليفين المستقلين اما لو كان احد التكليفين مترتبا على الاخر امكن اجتماع الامر المترتب مع النهي الغيري اذ كان التكليف بالاول مترتبا على عصيان الثاني حسبما فصلنا القول فيه في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده في الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب فاذا كان احدهما اهم من الاخر صح المعارض للواجب فان تعين الاهم في ادائه نهي عنه من جهة الايصال الى الاهم وكذا الموسع والمندوب بالنسبة الى الواجب المضيق ولا مانع من كونه مامورا به على فرض العصيان بالاخر اذ لا مانع من الامر بالضد على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الامر والنهي في الواجب المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضيا بارتفاع الامر كك ولا فرق بين كون النهي الغيري ح اصليا او تبعيا اذ المناقضة بينهما عقلية لا لفظية فاذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة الى النهي النفسي فان حرمة الشيء في نفسه لا يجامع وجوبه كك ولو على سبيل الترتب نعم يصح ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي والفرق بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبية الترك ان المنهي عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كك فلا يجامع ذلك فعله لا لنفسه ولا لغيره ولا يعقل الترتب المسوغ في المقام اذ لا يمكن ترتب وجوب الشيء على وجوده واما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به انما هو لاجل الغير فاذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صح الامر بذلك المنهي عنه فانه انما لا يصح الامر به من جهة استحالة اجتماع الامر بالضد وهو انما يتم اذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبتين ولا يرتفع عنه التحريم ح لظهور ان عصيان الامر لا يقضي بسقوط التكليف مع بقاء التمكن منه فهو في حال كونه مامورا به منهي عنه ايض من جهة الاداء الى الاخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال فان قلت ان تحريم ذلك الفعل انما هو من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا فرض ترك المكلف له وعدم ادائه هذا الترك اليه لم يتصف بالتحريم لوضوح عدم تحريمه بذلك في نفسه وانما كان تحريمه لادائه الى فعل الواجب فاذا علم عدم حصول الاداء فلا تحريم لوح يصح اتصافه بالوجوب فهو متصف بالتحريم على تقدير وح لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالوجوب على تقدير اخر ولا يتصف بالتحريم فلا تعلق للنهي بما هو واجب حتى يقضي فعله الا ترى انه قد يكون الشيء حراما في نفسه واجبا لغيره كالدخول في دار الغير بغير اذنه فانه محرم في نفسه لكن لو توقف حفظ النفس عليه وجب لذلك فان وجوبه من الجهة المذكورة يرفع التحريم لكن من تلك الجهة خاصة لا مطلقا فاذا دخل لا لاجل حفظ النفس كان ما اتى به محرما صرفا وان كان الاتيان به لاجل الحفظ واجبا فكذا الحال في المقام فيكون ترك ذلك الفعل المؤدي الى الواجب الاخر واجبا ويكون فعله حراما ولا يكون تركه الغير المؤدي الى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما فلا مانع من اتصافه بالوجوب قلت لا يخفى ان تركه الذي لا يؤدي الى فعل الاخر واجب ايض لوجوب ذلك الواجب بالفعل ووجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ان عصيان الامر لا يقتضي سقوطه غاية الامر عدم وجوب ذلك الترك في نفسه من حيث انه لا يؤدي الى فعل ذلك الواجب فعدم ادائه بالفعل مع امكان كونه مؤديا لا يسقط عنه الوجوب من حيث الاداء فغاية الامر ان لا يجعله المكلف مؤديا الى فعل الاخر فذلك الترك حين كونه غير مؤد الى الواجب واجب من حيث ادائه اليه فما يقتضيه الحيثية الملحوظة ان لا يكون في تلك الحال واجبا الا من جهة الاداء سواء تحقق به الاداء اولا وذلك لا يقضي بعدم وجوب الترك الغير المؤدي مطلقا وانما يقضي بعدم وجوبه من حيث انه لا يؤدي فلا ينافي وجوبه من حيث الاداء وان لم يؤده المكلف اليه لعدم سقوط الوجوب بعد الاتيان بالواجب فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث ان الدخول في دار الغير بغير اذنه محرم ولا يستثنى منه الا الدخول المؤدي الى الواجب المفروض فغيره يندرج في الحرام فما تحقق به الايصال او كان ملحوظ الداخل ايصاله اليه وان لم يتحقق به الايصال لطرو مانع بعد ذلك متصف بالوجوب فيكون الاتيان به لا لاجل ذلك محرما غير مستثنى من التحريم فان قلت انه قد يكون الدخول لاجل اداء ذلك الواجب واجبا لكون الدخول مقدمة له فيكون ذلك واجبا من حيث الاداء اليه

لا هو المفروض

كما هو المفروض في محل البحث ح لو اتى بذلك لا لاجل الاداء اليه كان محرما قطعا فظهر بذلك ان الواجب في المقام هو الدخول المؤدي من حيث ادائه
فالواجب في المقام ايضا هو الترك المؤدي من حيث الاداء لا مطلقا من غير فرق بين المقامين فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما قال القوم
فيه قلت الفرق بين الصورة المذكورة وما هو المفروض في المقام ظاهر حيث ان الحكم هنا على عكس ما ذكرنا من المثال فان المفروض في المقام كون الفعل
واجبا في نفسه محرما من حيث ادائه الى ترك الواجب فيكون الترتيب هناك بين وجوب الاهم وتحريم غير الاهم من جهة ادائه الى ترك الفعل الاهم وهنا انما يتعين
عليه الواجب الاهم من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الاداء اليه ويكون محرما مطلوبا تركه على تقدير عدم ترك الاهم فيكون تحريمه مترتبا على ترك ذلك
الاهم فهو حين ترك الاهم وجب عليه ترك مقدمته المفروضة حيث ترتب تحريمه على ترك ذلك الواجب فيكون ذلك الترك حراما واجبا من حيث الاداء الى الواجب
ولا مانع من اجتماعهما من جهة الترتيب على عكس المفروض في المقام ولا دلالة في ذلك على كون الحرام بعد الواجب اذ اجتمع الامران على سبيل الترتيب المفروض
فذلك الترك واجب وان كان محرما من حيث كونه مانعا عن اداء الواجب فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ايضا على وجه الترتيب على
الوجه المذكور كما انه يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية على ذلك الوجه فتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام قوله في العموم والخصوص لما كان
العموم والخصوص من عوارض الادلة وكان متعلقا بمباحث الالفاظ كما مر في بحث الاوامر والنواهي عقبوا البحث فيهما بالبحث عن العام والخاص وهو ايضا من
المشتركات بين الكتاب والسنة الا انه قد يجري في غيرهما ايضا في الجملة وكيف كان فالاولى ولا تقديم تعريف العام والخاص ثم الشروع في مباحث الباب وقد اختلفوا
في تعريف العام وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفة وليس ذلك مبنيا على الاختلاف في المحدود بل انما هو من جهة المناقشة فيما يرد على
الحدود فاختار كل منهم حدا على حسب ما استجوده احدها ما حكي عن ابي الحسين البصري واختاره جماعة وان اختلفوا في زيادة بعض القيود من انه اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له ويرد عليه امور منها ان اخذ المستغرق في الحد يوجب الدور اذ هو مرادف للعام نعم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنه غير مقصود في المقام
اذ المراد به كشف الحقيقة وضعفه ظاهر لمنع المرادفة بين العموم والاستغراق ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود غاية الامر ان يكون مرادفا للعموم اللغوي
ومنها انه ان اريد بما يصلح له الجزئيات التي وضع اللفظ لما يعمها ويتعدد بتعددها كما هو الظاهر من العبارة لم يكن جامعا لخروج الجمع المحلى باللام والمضاف من الحد
فان المنساق منهما على المشهور المنصور هو استغراق كل من الاحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع انما هو من اجزائه وان اريد به الاجزاء التي
يصلح اللفظ للاطلاق عليها اجمع لم ينطبق على المحدود اذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات فان عمومها من جهة استغراقها الجزئيات دون الاجزاء مضافا
الى عدم كونه مانعا لشموله لسائر الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المركبة كاسماء العدد بل الاعلام الشخصية بل ويندرج فيه المركبات نحو ضرب زيد عمرا ولو كان
المأخوذ في الحد مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركب مع عدم صدق العام على شيء منها ومنها انه ان اريد بما يصلح له الاطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل
الحقيقة او المجاز لزم خروج معظم الالفاظ العامة لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقية والمجازية معا وان اريد به ما يصلح اطلاق اللفظ عليه حقيقة
خرج عنه نحو رأيت كل اسد يرمي مع انه يندرج في العام ويمكن دفعه بان المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر الى المفهوم الذي اريد منه فان كان ذلك المفهوم
حقيقيا او مجازيا كان الاستغراق بالنسبة اليه ملحوظا ومنها انه ان كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعا لزم خروج جملة من العمومات
من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرهما حسبما يتبين الحال فيها انشاء الله بل نقول بجريان الاشكال في غيرها ايضا فان لفظ الرجل في قولك
كل رجل عادل ان عد عاما غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا وان عد لفظة كل عاما كما يستفاد من ظ كلماتهم حيث عدوا لفظ كل وجميع ونحوهما من الفاظ
العموم فهي غير مستغرقة لجميع جزئياتها اذ ليس كل من الاحاد من جزئيات المفهوم الذي وضعت بازائه حسبما مرت الاشارة اليه في الايراد السابق وان اريد به
مجرد استغراقه لها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد لينكشف الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوها لزم اندراج المطلقات بل وغيرها ايضا في العموم
وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم في الحد كون الاستغراق من جهة الوضع حسب ما يأتي الاشارة اليه ومنها انه يندرج فيه التثنية والجمع فانهما يستغرقان ما يصلحان له
من الفردين والافراد ولا يخفى وهنه لوضوح ان التثنية صالحة لكل اثنين وليس مستغرقا لها فغاية الامر استغراقها لما اندرج فيه من الاحاد دون الجزئيات نعم قد
يشكل الحال في تثنية الاعلام بناء على الاكتفاء في بنائها على الاتفاق في اللفظ وبه نعم مع وهنه ايضا المبني المذكور انه ليس الاستغراق هناك بالنظر الى
الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدد فلو بني على شمول الحد لذلك فليس ذلك ايضا مستغرقا لجميع ما وضع له غاية الامر انه يشمل معنيين نعم لو فرض عدم
وضع ذلك العلم الا لشخصين امكن الايراد المذكور بذلك على انه لا يجري الايراد بالنسبة الى الجمع على الوجه الاول ايضا الا في جمع الاعلام على الوجه الضعيف
المذكور نعم لو اريد به جميع الاحاد اندرج في المحدود فيندرج في العام فلا انتقاض من جهته وعن بعض الفضلاء اعتبار قيد اخر في الحد لاخراج التثنية والجمع حيث
قال انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة واراد بقوله من غير زيادة الاحتراز عن ذلك فان الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة
علائم التثنية والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت ان زيادة القيد المذكور يقتضي خروج جمع المحلى عن الحد فان افادته العموم انما هي من جهة ضم اللام اليه وكذا الحال
في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في الفاظ العموم ولذا زاد جماعة في الحد منهم الرازي ومن تبعه والشهيد الثاني كذلك
التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك وربما يخرج به ايضا عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيصي
ويدفعه انه ان كان المشترك مستغرقا لجميع احاد معنييه كان مندرجا في العام والا فلا يصدق الحد عليه ثانيها ما حكي عن الغزالي من انه اللفظ الواحد الدال
من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فالتقييد بالواحد لاخراج المركبات كضرب زيد عمرا الدال على معاني مفرداتها وبالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك فانه
دال على المعنيين من جهة وضعين فما زاد وبقوله على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ المفردة ما عدا العمومات وقد ورد عليه ايضا امور منها انه يخرج عنه
الجمع المضاف والموصول المعرف بل الجمع المحلى باللام ايضا اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايضا فقوله من جهة واحدة مغن عن ذلك فان الدلالة هناك من جهة وضعين
او اوضاع متعددة فلا حاجة الى التقييد به وقد يدفع عن الاول بان العام في الحقيقة هو المضاف اليه والاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو الموصول والصلة قيد خارج

دافع لايهام الموصول واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء وقد يجاب ايضا بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموصول مع صلته ليس بجملة اذ هو بل
جزء منها وفيه مع ما فيه من انه يلزم ح اندراج المركبات لنا فسير العام لاستغراقها المعاني الحاصلة من الجملة الملحوظة في التقييد بالواحد على ما ذكره هو خارج
الجمل الدالة على معاني مفرط بها فيبقى غيرها مندرجة في الحد عن الثاني بان اعتبار القيد الاخير عن الاول وغير مستنكر في التعريفات وانما المرغوب عنه عكسه ومنها انه ينتقض
بالمثنى والمجموع لدلالة الاول على شيئين والثاني على ازيد منهما مع عدم اندراجهما في العام وقد يدفع الانتقاض بالمثنى بان المأخوذ في الحد الدلالة على شيئين
فصاعدا والمثنى انما يدل على شيئين فقط وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن الدلالة على الكثرة بلفظ واحد كان
يقول لما دل على اشياء او امور ونحوهما وعن الانتقاض بالجمع تارة بقول بعموم الجمع المنكر وفيه انه انما يتم باقتضاء العموم واما مع عدم ارادة العموم منه فلا يدفع عنه
اندراجه في العام مع دخوله في الحد نعم لو التزم عمومية الجمع ح مع ظهور فساده كما حقق بالتزام عمومية المثنى اندفع عنه الايراد ومنها انه يندرج فيه اسماء العدد
كعشرة ونحوها الا ان يلتزم ايضا بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها في العام ومنها انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم
فان كلا منهما عام شامل لافراده مع ان مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود ويدفع بان المفهوم المتصور شيء في الذهن وان لم يكن شيئا في الخارج والمراد
بالشيء ما يعم الامرين على ان الشيئية المفهومية بعد الفرض شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية منحصرة في الوجودية ومنها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل
على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبقوله مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنيات بملاحظة دلالتها
على التثنية واما بالنظر الى دلالتها على احاد كل منها فبالقيد الاخير كما سيشير اليه الاشارة وبقوله باعتبار امر اشتركت فيه عشرة ونحوها من اسماء العدد فان دلالتها على
احادها ليست باعتبار امر مشترك بينها لعدم اشتراك الاجزاء في مسمى ذلك العدد ويشكل بانه اما ان يريد بالمسميات خصوص المسميات بتلك اللفظة
او مطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من التقييد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات تلك اللفظة من غير
حاجة الى القيد المذكور الا انه يشكل الحال ح في صدق الحد على الفاظ العموم اذ ليست الجزئيات المندرجة تحت العام من مسميات اللفظ الموضوع
للعموم وقد يدفع ذلك بان المقصود من مسميات تلك اللفظة ما يعم اطلاق ذلك اللفظ عليه لو كان من جهة انطباقه لما وضع له اللفظ كما يدل عليه قوله
باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه انما يتم في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظة كل ونحوه اذا عد العام خصوص مدخوله وجعل الاداة للعموم واما
الجمع المعرف والمضاف ونحو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الاحاد فيها امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف
كما سيشير اليه ايضا وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بازاء البسيط دون الالفاظ الموضوعة المفردة بازاء المعاني المركبة
فان الاجزاء من الالفاظ مسميات بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات اصلا بل لم يلحظ في اوضاعها الا معنى
واحد وان انحل ذلك الى امور بخلاف اسماء العدد فان المفهوم منها وان كان مرادا حدا في الاعتبار الا ان التعدد ماخوذ في معناها وليس اتحادها الا بحسب الاعتبار
وقد يجب بعدم اخراجها لاسماء العدد اذ دلالتها على كل من الاحاد لا بامر مشترك بينها اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم
ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظاهر الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه وخرج بقوله مطلقا المعهود اذا كان متعددا فانه
وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه الا انها ليست دلالته عليها مطلقا بل مقيدا بالمعهودية وبقوله ضربة يعني دفعة يخرج النكرة فانه وان دل على مسميات
اعني الاحاد التي يندرج تحته الا ان دلالته عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان دلالته عليها على
سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعتبر في دلالته على المسميات هو الكلي الصادق على جزئياته لزم
خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما نعم قد يعد العام مدخول لفظة كل ونظائره ويجعل تلك الالفاظ
اداة للعموم ح فلا انتقاض الا انه خلاف ما ذكره وان اريد به ما يعم ذلك وصدق الكل على اجزائه اندرج فيه الجمع المنكر واسماء العدد مضافا الى ما في الحد
المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحد ورابعها ما اختاره المحقق في المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وينتقض بالمثنى والجمع
المنكر الا ان يراد به الدلالة على ما يزيد على الاثنين فح يخرج عنه المثنى لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة
بلفظ واحد حسبما مر نظيره في بعض الحدود المتقدمة وينتقض ايضا بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كاكرم العلماء الا زيدا وخامسها
ما ذكره العلامة في النهاية من انه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد عن الجملة وبالمتناول بالفعل عن
النكرة لصلاحيتها بالقوة لجميع الاحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما له معنى واحد كالاعلام الشخصية وقد عد من ذلك الكليات المنحصرة
في الفرد كالشمس والقمر وفيه تامل فان قولك كل شمس وكل قمر ولا شمس ولا قمر عام قطعا ويندرج في الحد ومجرد الافراد الفرضية كاف في صدقه وان لم يتحقق منها
في الخارج الا فرد واحد ولو لم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول
احدهما بحصول الاخر ويدفعه ان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة فهو قرينة واضحة على ان القوة في المراد تناولها حين العموم لما هو صالح له قبل طروه
ثم يرد عليه انه انما يشمل الالفاظ التي يطرؤ ما العموم بسبب الاداة واما ما يفيد العموم وضعا كاسماء الاستفهام والمجازات فلا يندرج فيه وكذا لفظ كل وجميع
ونحوهما مع عدهما من الفاظ العموم كما هو المعروف وثانيها انه ينتقض بالاطفال اذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له من القوم من المشايخ وكذا الحال في العلماء
والسلاطين وفي غيرهما ويدفعه ان لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوة للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر انه يكون مما يطلق عليه بلا ملاحظة الوصف وحينئذ
ذلك لعنوان الى العنوان الاخر واين ذلك من صلاحية اللفظة المأخوذة في الحد ثالثها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد اذ اريد بمفاهيمها ومنها
ان اسماء الاعداد ما اصطلحنا لا يتحمل ولا يراد منها بالفعل الا مصداق واحد من مصاديقها الا اذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كل عشرة ح يندرج في العام بينها
انما اريد بمواردها الجزئيات المندرجة تحتها انتقض بالجمع المحلى فانه لا يتناول اجزائه وجزئياته وانما يتناول مراتب الجموع وان اريد بها ما يعم ذلك الاجزاء اتجه

فيلزمها

فيه سيما الاعداد فانها وان لم يتناول لجزئياتها الا انها متناولة فعلا لما يصلح له من اجزائها ويمكن دفعه بما سيجئ الاشارة اليه قريبا اما ما اختاره شيخنا البهائي من انه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته فهو يرد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائها او جزئياتها وانما يفيد العموم لظهورها او من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسب ما يأتي الكلام فيها انشاء الله وتارة انهم عدوا لفظة كل من الفاظ العموم وليس كل من الجزئيات او جزء من الكل الاستغراقي ولا لجزئياته ولو جعل لفظة كل اداة للعموم وعد مدخوله عاما فهو خارج عن الحد ايضا لعدم وضعه للاستغراق واخرى انه يندرج فيه العام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها فيصدق الحد عليه مع عدم اندراجه اذن في العام هذا ولهم ايضا حدود غير ذلك مذكورة في كلماتهم لا طائل في ذكرها وبيان ما يرد عليها والذي ينبغي ان يق في المقام ان العموم يكون على وجوه احدها ان يكون استغراقيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها مناطا للحكم المتعلق بالعام ثانيها ان يكون مجموعيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع وعلى التقديرين فاما ان يكون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الى اجزائه وجزئياته ثالثها ان يكون بدليا بان يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه الثلثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وملاحظة الآحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزئي تحت الكلي او الجزء تحت الكل الا انه يلحظ تلك الآحاد تارة على نحو يكون الحكم منوطا بكل منها وتارة على نحو يكون منوطا بالمجموع واخرى على نحو يكون منوطا بواحد منها وح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشرة اذ ليس كل من الآحاد ملحوظا فيها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي ان كلا من الآحاد ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء العدد فانه لا يلاحظ فيها الا الكل بما هو كل واما الجمع المنكر فهو وان لوحظ فيه الآحاد الا انه ليس بمستغرق لآحادها واما المثنى فهو وان كان مستغرقا لما اندرج فيه على الوجه المفروض الا انه ليس ما اندرج فيه مصداقا للجميع ليندرج في الحد واما العموم البدلي المفهوم من الاطلاق كما في اعتق رقبة فليس من مدلول اللفظ اذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كل من الآحاد فليس كل من الآحاد هناك مدلولا للفظ اصلا واعلم انهم اختلفوا في ان العموم هل هو من عوارض الالفاظ خاصة او المعاني ايضا بعد ان حكي الاتفاق على كونه من عوارض الالفاظ كما في النهاية والمنية وكشف الرموز على اقوال احدها انه من عوارض الالفاظ ولا يطلق العام الا عليها واطلاقها على المعاني مجاز وحكي عن جماعة من الخاصة والعامة كالسيد والفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزي ذلك الى الاكثر بل حكي عن البعض المنع من اطلاقه في غير الالفاظ حقيقة ومجازا ثانيها انه حقيقة في المعنى الاعم من الامرين وحكي عن جماعة منهم القاضي والعضدي ثالثها انه مشترك لفظي بين الامرين ذهب اليه الشيخ في ظاهر العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين حجة القول الاول وجوه الاول انه حقيقة في شمول الالفاظ اتفاقا حكاه الجماعة المذكورون فيكون مجازا في غيره دفعا للاشتراك الثاني انه المتبادر منه عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز الثالث انه لو كان حقيقة لاطرد فيق عم الانسان وعم الجماد وعم البلد مع انه لا يطلق معها الا انه يق انه لا بد في الاطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور لما اخذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك المواد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرضية وهو مطرد فيه فيكون علامة على الحقيقة حجة الثاني ان الاصل في الاطلاق على الامرين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها ان العموم لغة الشمول وهو حاصل في المقامين وحجة الثالث انه استعمل على الوجهين فيكون حقيقة في الامرين قلت لا يخفى ان محل النزاع في هذه المسئلة غير منقح في كلماتهم بل الخلاف فيه غير متصور فان العموم قد يطلق على شمول شئ لاشياء في حصولها فيكون الشامل مباينا للمشمول كما في عموم المطر للاراضي وعموم الخصب للبلاد وعموم الجود للاشخاص وعموم الحاجة للممكنات وقد يطلق على عموم في الصدق عليها كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان المصدق بهما وهذا هو العموم الملحوظ عند اهل المعقول وقد يندرج ذلك في المعنى الاول على ان يراد به شمول شئ لاشياء اما صدقا او حصولا وقد يطلق على شمول اللفظ في الدلالة لجميع جزئيات مدلوله او اجزائه حسب ما مر فان كان الكلام في تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح الذي لا مجال للريب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الاول على نحو الحقيقة وانما يصح الحكم بالعموم في تلك المواد بحسب الاطلاقات العرفية على سبيل الحقيقة من غير ريبة ولا يبعد القول بشموله للمعنى الثاني لشمول تلك المعاني لجزئياتها الملحوظ في تلك المفاهيم الكليات عند اهل المعقول فهو من الشمول اللغوي الا انه على حسب ما اعتبر من شمول المفهوم لجزئياته يعم المعاني وهو ح لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا وقد يورد في المقام بان شمول المطر للاماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للاشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول فان كل فرد منها يختص شخصا ومحلا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد اذ ليس المقصود شمول الخصوصيات والامر بل المدعى شمول الكلي والقدر الجامع بينها للجميع وهو حاصل قطعا وح فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى الالفاظ اذ لا حصول للالفاظ بالنسبة الى معانيها نعم ثم ذلك بالنسبة الى ملاحظة دلالتها عليها لشمولها لدلالته حصولا بالنسبة الى الكل وان كان الكلام في العموم الاصطلاحي اعني استغراق اللفظ في دلالته على حسب ما مر فمن الواضح انه يختص بالالفاظ ولا يثبت للمعاني استغراق دلالته لان اللفظ على جزئيات مدلوله واجزائه كما هو المصطلح لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن اثباته للمعاني قطعا وكون الاستغراق في الحقيقة وصفا للدلالة وهي غير اللفظ لا يقضي بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغير اللفظ وهو ظ فليس هنا معنى يصح وقوع النزاع فيه فيمكن ان يقول النزاع فيه هنا لفظيا كما نبه عليه بعض الاعلام قائلا انه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني وقد يق ان شمول اللفظ لمسمياته معنا نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص وح فيمكن تقرير النزاع في ان الشمول على ما هو مفاد العموم لغة هل يختص بمعناه الاصطلاحي فيكون من عوارض الالفاظ خاصة او انه يعم غيره ايضا وح ينبغي الخلاف على ان المعاني الذهنية هل هي امور موجودة في الاذهان ولا فعلى الاول يتصف بالعموم قطعا وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الالفاظ على الوجه المذكور اذ لا يتصور عموم

الشيء الخارجي لا شيئا صفة فيه الا ترى ان المطر والخصب لا عموم في الموجود منهما في الخارج اذ الموجود منهما في كل مكان غير الموجود في الآخر فالعموم انما يتصور للكلي
الجامع بينهما وهو مفهوم ذهني لا وجود لها عند الجماعة قال العضد ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان
الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها فكانه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعناه اللغوي مما لا يتصف به شيء من المعاني
على سبيل الحقيقة اذ المراد بها الاعيان الخارجية وهي لا يعقل اتصافها بالشمول وان اريد بها المعاني الذهنية فهي غير موجودة عندهم فكيف تتصف بالشمول
فيكون النزاع في امر عقلي لا لفظي والظاهر انه لا يساعد ظاهر ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره من امتناع شمول الواحد المتعدد في الاعيان الخارجية غير متجه كما
تشمول المكان للمتمكنات عنه وكذا شمول الظرف للمظروفات شتى وشمول الجمال الاشخاص كثيرين وهكذا وليس في ذلك خارجا عن معنى الحقيقي له قوله ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه قد يقال ان الظاهر ان المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وح فالقول بان هنا صيغة
تدل على ذلك غير ظاهر فان ما يفيده اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول المعنى بعيد اذ مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح لا يقوم
الاكثر باتصاف المعاني به الا على سبيل المجاز كما عرفت وايضا فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يعطيه ملاحظة ادلتهم وليست الالفاظ المذكورة
موضوعة بازاء العموم وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها قلت لا مانع من ان يراد بالعموم في المقام معناه المصطلح فان المراد انه هل للعموم بالمعنى المذكور
صيغة تدل عليه بان يكون ذلك اللفظ دالا على استغراقه لما يصلح له فلا منافاة في التعبير المذكور ولما هو المقصود ثم اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصلح له
صح ان يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له فليس المراد بكون
الصيغة مختصة بالعموم بكونه العموم تمام معنى الموضوع له بل المراد به ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصا بالغير ثم لا يخفى ان التعبير المذكور يعم ما
لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص بالوجهين الا ان
الظاهر ان مقصودهم بذلك هو الوضع لخصوصه حسبما يستفاد من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد تكون هي بنفسها عامة فتكون دالة على
معانيها على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ دالا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وصفا لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العام هو اللفظ الدال على ذلك المعنى
تكون اداة العموم من اللفظ الاول باعتبار دلالته على عموم ذلك اللفظ كما في لفظ كل ونظائره فان العام انما هو مدخوله وهو اداة العموم وح فالموضوع للعموم انما هو
الاداة المذكورة دون اللفظ الآخر ومحل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين ولذا عدوا لفظة كل ونظائرها من الفاظ العموم قوله الجمع المعرف بالاداة لا خلاف في
المعرف بالاداة لا اختلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى باللام للعموم حيث لا عهد ويشهد لذلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة العرف والاطلاقات
فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امر واحد هو ان دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه يفيده من جهة اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم
هل هو المجموع المركب وان اللام هي الموضوعة لافادته فتكون اداة للعموم ثانيهما ان يقيدهم افادته العموم بما اذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع
ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمها وعلى كل من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الاشكال اذ
الاول كانه عديم النظير في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون
هناك عهد معلوم او ما يعم المظنون وما يعمها والمحتمل وسنبين لك حقيقة الحال في ذلك كله ان شاء الله واختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك فعن المحقق
والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكي عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وعزي الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا
البهائي عدم دلالته على العموم وحكي ذلك عن المبرد والشافعي والى علي الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله
المعروف من مذهب البيانيين وحكاه الآمدي عن الاكثرين ونقل الرازي عن الفقهاء والحق انه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم وان لم تكن ارادة
الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه ولا استعمالا له في غير ما وضع له وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس فردا
وجمعا وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس فهو اسم الماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء من القيود الزائدة
عليها والمراد بالماهية المأخوذة في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن الواحدة فمفهوم الواحد جنس وان كانت الوحدة ملحوظة فيه اذ
ليست قيدا زائدا عليه انما لوحظ المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع يلاحظان فيهما ملاحظة المفرد فيهما مع اعتبار التثنية والجمعية معه لا يعد من   المفهوم
الجنس وبملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع نعم من الاجناس وقد ظهر بما ذكرنا ان اسماء الاشارة ليست من اسماء
الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها للخصوصيات الجزئيات وكذا الحال في الجمع بالنسبة الى معنى الجمعية لو قلنا بان لفظ الجمع موضوع لكل واحد من
مراتب الجمع بالوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسية بالنسبة الى كل واحد من المراتب فلا ينافي ما قد مناه ثم
قال بعض الافاضل لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى ان الجماعة نعم مفهوم
كلي فيقال ان لفظة رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعة لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والاربعة وجميع رجال العالم الى منتهى ما يصدق عليه
ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل للمراتب ليكون الموضوع له فيه ايضا عاما محل تأمل والظاهر ان صيغ الجموع موضوعة لنفس رجال ما فوق الاثنين من غير
الجماعة لا ان نفس مفهوم الجماعة مما وضعت لها فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد فمفاده لا بد الا
وجوده في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد الماهية فيكون مفاده كالمفرد المعرف به كما تقول فلان يركب الخيل او لا اتزوج النساء فانه ليس المراد ركوب ما زاد
على الاثنين وعدم تزويج ما زاد على اثنين منهن ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه ان شاء الله تعالى وتارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين
وارادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع انما يمكن الا انه كما ترى بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ان ما ذكره مما لا يكاد يتم فلا تغفل واسم الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع
لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو ظاهر الاتفاق فليس المثنى والمجموع من اسم الجنس وان اشير بهما الى الجنس كما في لا اتزوج

الشايعا

الثبات فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للماهية المطلقة غير واحد من محققي اهل العربية كنجم الائمة والازهري والتفتازاني
في مطوله وذهب بعضهم الى وضعها للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولانه المفهوم
منه عند دخول اللام عليه او لا التي لنفي الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد
اذ لا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن النظم كما يظهر بالتتبع في الاطلاقات والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كالتزام خروج عن
الطريقة في الاوضاع ولا يرد ذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة في الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقول بكون نفس اللفظ فيها دالا على الجنس والتنوين على الخصوصية
فوضعه للجنس المطلق لا ينافي اطلاقه على الفرد مع دلالة شيء اخر على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذن
على الحقيقة فظهر بما بيّنا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس المطلق والتنوين اللاحق
له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيدل مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى انها
موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا يظهر هو تداخل لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للماهيات المطلقة فانها القابلة
لاعتبار ما يدل عليه الطواري الطارية على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فانه اذا دل مجرد اللفظ على المعنى
المطلق صح تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد والمعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي يشار بها الى الجنس وهي التي
يشار بها الى الجنس فيفيد تعريف الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة اليه من حيث تعينه بل انما يدل
عليه فقط وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه فما ذكره نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحق ان تعريف اللام
مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس و
لذا كانا من المعارف ومجرد اسم الجنس وان دل على الماهية كما مر الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلنا ان اللفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله
الا حاضرا في الذهن فما الفارق بين الامرين قلت فرق ظاهر بين حضور الصفة للشيء واعتبارها معه فالماهية اذا اخذت مطلقة كانت منكرة لعدم ملاحظة التعيين
معها فلفظ اسد يدل على الماهية المعروفة من غير تقييد لها بالحضور في الذهن وان لزمها الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دال على الماهية المطلقة
والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظة اسامة موضوعة للماهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص الذهني ماخوذ في وضعها وبتقرير اوضح
قد يوضع اللفظ للماهية الخارجية سواء حصل عند العقل اولا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة فليس خصوص المقيد بالحضور
هو الموضوع له وقد يوضع للماهية المقيدة بالحضور في الذهن فالحضور بالفعل فيه قيد للوضع ماخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ فالاول هو
حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني فظهر بذلك ما في كلام نجم الائمة حيث بنى على ان التعريف
في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي لا غير وبنى ايضا على ان التعريف في علم الجنس
من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اذا كان لنا تانيث لفظي كغرفة وبشرى ونسبة لفظية
نحو كرسي فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة انتهى فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا
بينه وبين المعرف بلام الجنس وانما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت وتنقيح المرام يتم ببيان معنى التعريف في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء و
احضاره في الذهن من حيث كونه معينا اما في الخارج او في الذهن فلا منافاة بين الكلية والتعريف اذ الكلي متعين في الذهن فان اريد من حيث تعينه فيكون
معرفة والا كان نكرة فلفظ انسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضة له نكرة لدلالتها على الطبيعة المطلقة وكذا لو لحقها التنوين بل بزيادة تنكير اذ كان تنوين
التنكير ولو لحقه لام التعريف كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ بنفس لفظة الانسان تحضر الماهية المخصوصة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظة
الانسان معرفة لاشارة الى الشيء المعين فيكون معرفة فتبين اذن فرق بين بين انسان والانسان واسد واسامة وان كان اللفظ اشارة الى المعنى فيهما الا ان الاول
اشارة الى المعنى مع عدم تعينه فيتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعنى المتعين قبل تلك الاشارة ثم ومما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضماير العائدة الى النكرات
معرفة وذلك لتعين معانيها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكري اذا كان نكرة كما في قوله تعالى الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعين اما ان يكون لتعين المعنى بذاته كما في الاعلام الشخصية ولفظ ما يعينه كما اما في الخارج كما
في الضماير الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الواقع وانما الاشارة اذا اشير بها اليها فان تقدم المرجع وخصوصية الاشارة بها فاض بتعين معانيها او في الذهن
كما في المعرف بلام الجنس ونحو علم الجنس لوضعه للماهية الحاضرة في الذهن كما مر وهي بهذه الحيثية معينة مشخصة فيه ويجري ما قسمنا الاخيرين في الموصوف و
المضاف الى المعرفة فما ذكره من ان التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره مما لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهية المرسلة والمقيدة بالحضور
في الذهن كيف ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضماير واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام
القوم بل نقول يجري ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا اذا كان المعهود كليا كما في قولك اكرم رجلا وليكن الرجل عالما اذ ليس التعريف هناك الا من جهة كونه
اشارة الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد اعترف بكون اللام في العهد
الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري من اوضح صوره هذا وقد ظهر بما قررنا انه ليس التعريف في الاستغراق الا من الجهة المذكورة دون تعين
معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الاحاد اذ لو كان ذلك باعثا على التعريف لجرى في غيره من نحو كل رجل وكل عالم ولا يتوهم احد تندرجه في المعرفة
اذ لا تعين له باحد الوجوه الثلاثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما ذكرت يكون انسان والاسد اسمين للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فاطلاقهما على
الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس وضعت لاعلام الحقائق الذهنية كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه الاعلام

موضوع للحقيقة في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول لغيرها وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فلا ينبغي ذلك الا بالوضع
بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجية قال نجم الائمة ولم يصرح المص بكون استعماله في الفرد الخارجي
مجازا ولا يبعد كونه مجازا على مذهبه وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا يقال ان اسامة كل الا الاسد الا الفلاني لان الحقيقة الذهنية
ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى ويظهر منه بعد ذلك منشأ الوجه المذكور في التفتازاني والزامه عليهم ما الزم على الحاجبي ولا يخفى عليك ان
التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها وبيان احوالها فيلزم التجوز في غالب استعمالاتها
وهو في غاية البعد بل الوجه المعول به فيلزم من فساد اللازم المذكور وبطلان ملزومه هو ما ذكرنا في معنى المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت
لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسامي للصور الذهنية بل نقول انها اسامي للامور الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل
حاضرات لديه فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية
فبتكلمنا بنفس اللفظ تحصل لها هيئة الخارجية في الذهن واللام كما يأتي بيانه للاشارة فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن
وهو ما اردنا وكذا الحال في اعلام الاجناس بل وكثير من المعارف الا ترى ان المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديته في الذكر وحضوره
عند العقل فهو مع كونه اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبين عدم المنافاة بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله
في الامر الخارجي مجاز في الاستعمال في شيء مما ذكره وما ذكره المحقق الاستراباذي مبني على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يتراءى من المنقول من كلام
الحاجبي وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد عرفت مما بيناه تحقيق الحال فيما مر من المفرد المعرف بلام الجنس واعلام الجنسية
وانه لا فرق بينهما الا في كون المفرد المعرف اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس اسما لذلك ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور يرجع
الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جوهر الكلمة في الثاني وفي الاول اداة التعريف ثانيهما ان في المعرف معنى الاشارة من جهة اللام بخلاف
العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة فهناك تفيد في نفس تركيب المعنى بخلافه فيما يظهر من افاضل المتأخرين ومن ههنا الفرق بينهما في الاول حيث يكون في العلم (في بعض النسخ)
بينهما ان علم الجنس دل بجوهره على حضور الماهية في الذهن والمعرف بواسطة اللام ليس على ما ينبغي وقد ظهر بما قدم من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينهما
وبين كل من اسم الجنس وعلمه والمعرف بلامه وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات واما اسم الجمع فلفظه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما ان الجمع
للجمع مفرد من لفظه بخلاف اسم الجمع نعم لا يبعد ان يقال يكون الجمع اسما لخصوص مراتب الكثرة واما اسم الجمع فيحتمل الفرد المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع
له فيه عامين واما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من اسماء الاجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خص في الاستعمال بما فوق الاثنين
فعدم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الائمة ثم اما المعرف بلام العهد والاستغراق فسيظهر في تلك المقالات
المقام الثاني في بيان معنى اللام اعلم ان هناك معان استظهرت للام لا بأس لو نقلناها ثم اتبعناها بما هو التحقيق في المقام فنقول انما المذكور
لها ثلثة احدها الجنسية وهي نوعان احدهما ان تكون اشارة الى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم
الرجل خير من المرءة فانه ليس المراد بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا دلالة فيه لفظا على خيرية شيء من افراده بالنسبة الى افراد المرءة فيصدق الحكم المذكور
ولو كان جميع افراد المرءة في الخارج خيرا من افراد الرجل ثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله
في ضمن الفرد كما في قولك لا اتكلم المرءة ولا اتزوج النساء ولا اشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما تعلق به بملاحظة حصوله
في الافراد فيثبت هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات وكليا ايضا فيما يأتي بيانه وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني ثانيها الاستغراق
وهو ان يكون اشارة الى الجميع افراد مدخوله وهو ايضا قسمان حقيقي وعرفي وتفسيرهما بوجهين احدهما ما ذكره التفتازاني في مطوله وهو انه ان كان المراد جميع
افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قوله تع وهو بكل شيء عليم فان المراد من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع
افراد المفهوم منه عرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا كما في قولك جمع الامير الصاغة فان المتبادر منه عرفا خصوص المقام هو صاغة البلد ومملكة
الامير فيكون الاستغراق بالنسبة الى ذلك المعنى لا ما وضع له ثانيهما ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وجعله بعض المحققين
اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد متعلقه كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كلك لكن يعد في العرف
شمولا كان الاستغراق عرفيا فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه واما العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على التفسير
والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى الحقيقة اللغوية في الاستغراق على الاول في مدخول الافراد والاستغراق فيهما على حد سواء وعلى الثاني
يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيا انما يتم اذ لو بني على
ذلك لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية مما استعملت في حقائقها العرفية ومجازاتها اللغوية اذا تعلقت بها اداة الاستغراق
العرفي لا الحقيقي وذلك مما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط في كون الاستغراق حقيقيا وعرفيا كون مدخوله مستعملا في حقيقته الاصلية او فيما يفهم
منه في العرف العادي مط ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي
ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكره يشكل ايضا بان الشمول في قولك جمع الامير الصاغة ليس شمولا لجميع افراد الصاغة
فيكون جمعه لجميع صياغ مملكته منزلا في العرف منزلة جمع جميع صياغ العالم كما لا يخفى وكان التحقيق في المقام ان يقال باتحاد مدخول اللام في الحالين والتصرف
من اداة العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن قد يراد منها الشمول لجميع افراد مدخولها وقد يراد بها الشمول لنوع خاص مما يساعد
عليه المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق بينهما بملاحظة مدخول الاداة لا في اداة الشمول بها وانما الفرق بينهما في كيفية الشمول

لا غيره فتدبر

لا غير فتدبر جدا وثالثها ان يكون للعهد اى الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره التفتازانى ان يكون اشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم
والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة وعنه فى التلويح تحديد اللام التى بها اشير الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد بكونه اشارة الى للعهد
الحصة خلاف الظ فان المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس او جميع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث تقدمه فى الذكر
ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق فالحق التعميم فى ذلك ولذا فسره بدر الدين بما يعم الاشارة الى الحصة وغيرها حيث عرفه بانه ما عهد
مصحوبها بتقدم ذكر او علم وكذا اطلق المحقق الاسترابادى فى تحديده وكان الحامل له على التخصيص ان ملاحظة المعهودية اعتبار زائد لا حاجة اليه مع
ارادة الجنس والاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة الى الحصة اذ تعيين الحصة المخصوصة انما
يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكر انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدم صحته لو اعتبرت غاية الامر انه لا يكون فيه ح اعتبار ربما
على انه يتصور فيه بعض الفوائد ايضا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلم والمخاطب غير متجه ايضا اذ يكفى فيه المعهودية عند المخاطب
اذا علم به المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره نجم الائمة بالتى عهد المخاطب مطلوب مصحوبها قبل ذكره وهو ظ اطلاق العبارة المنقولة عن بدر
الدين وقد يقال ان المراد بمعهوديته بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة ثم ان العهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم القاضى اذا لم
يكن فى البلد امير او قاض سواهما غيره وقد يكون ذكريا اما مصرحا به سابقا كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا
ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديرى كما فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قولها انى نذرت لك ما فى بطنى محررا يدل
عليه بالالتزام وقد يكون حضوريا اما محسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل او غيره كما فى قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل واليوم اكملت لكم
دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلاف الاخرين
فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والاخر الى جميع الافراد وفيه ما قد عرفته من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة او الى جميع الافراد
وقد يفرق ايضا بان العهد يتوقف على علم سابق بخلافهما وفيه ان العهد الحضورى لا يتوقف على علم سابق بخلافهما اذ هو اشارة الى الحاضر حال
التكلم كما ان اللام التى للجنس اشارة الى الماهية الحاضرة فى الذهن بلا فارق بينهما الا فى كون الحضور فى احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر فى
بيان الفرق ان يق ان العهدية يتوقف على امر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصل العهد من تقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس
والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة الى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة
امر اخر غير مدخوله ونظيره القول فى الاستغراق نعم قد يكون فهمه فى بعض المقامات متوقفا على قيام دليل دال على عدم ارادة الجنسية كما فى المفرد المعرف
على ما ياتى وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف العهد فان قوامه بالمعرفة الخارجية وقد ظهر مما قررنا عدم
اندراج العهد الذهنى فى افراد العهد اذ الانتقال هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق
ذلك الحكم الا بالجنس فى ضمن بعض الافراد خاصة كما فى قولك اكلت اللحم وشربت الماء واكله الذئب ومررت على اللئيم ونحو ذلك فان الامور المذكورة
مما لا ربط لها بالطبيعة من حيث هى وانما يتعلق بها فى ضمن الافراد ولا يراد فى ضمن جميع الافراد اما لعدم قابليتها لذلك كما هو ظ فى كثير من امثلته
او لدلالة المقام على خلافه والحاصل ان الانتقال الى الفرد انما يكون من الجنس بتوسط القرينة القائمة فى المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل
المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس فى ضمن بعض الافراد كما لا يخفى بعد التامل فى موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا
بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يقع متعلقا للتكليف او الاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة فى ضمن بعض الافراد وعلى الثالث يراد فى
ضمن الجميع لتوقف الترك عليه وكذا على الرابع فى وجه قوى نعم يعد بعض ذلك من لام الجنس قطعا فليعد الباقى ايضا من ذلك لاتحاد المناط فى الجميع وبالجملة
انا لا نعقل فرقا فى المستعمل فيه فى قولك اهن اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رايت اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم فى كل منها هو جنس اللئيم
ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه فى الثانى فى ضمن احد الافراد وهذا القدر اللازم فى الاول ولا يكون الثالث الا بتركه فى ضمن الجميع وكذا الرابع
لامتناع انتفائه فى الكل ومن كلها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما ياتى بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لارادة الفرد منه
ما بل المستعمل فيه فى الجميع واحد فليس المعرف باللام فى المقام مستعملا فى خصوص فرد ما كما قد توهم ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الوجه
الثانى من وجهى الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شئ من الافراد وقد نصوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة
فى ضمن الفرد فكذا فى المقام وتفصيل الكلام فى المرام ان المعرف باللام فى نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوها احدها ان يراد به الطبيعة المطلقة الحاضرة فى الذهن
من غير ان يراد به خصوص الفرد ويطلق عليه انما يفهم حصول تلك الطبيعة فى ضمن الفرد من نسبة المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير ان يكون
للفظ فيه مدخلية ثانيها ان يراد بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة فى ذلك الفرد بان يستعمل فى مجموع الامرين فيكون مستعملا فى خصوص الفرد الذى وقع
المرور عليه ثالثها ان يراد به الطبيعة مع خصوصية ما ليكون مستعملا فى فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا يتعين عنده شئ
من الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو تلك الطبيعة المطلقة
الا انه اطلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال فى الوجه الاول ظ لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا فهو حقيقة بلا اشكال وبيان الحال فى الوجوه الاخر
يتوقف على تفصيل القول فى اطلاق الكلى على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلى على فرده يتصور على وجهين احدهما ان يستعمل فى الطبيعة مع
الخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا شك اذن فى كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصا بما استعمل
فيه من الفرد من غير ان يصدق على غيره ضرورة عدم صدق تلك الخصوصية الماخوذة فيه على غيره فينحصر مدلول ذلك اللفظ فيه ومن ذلك ان يستعمل فى الطبيعة

وخصوصيته في الجملة وذلك بان يراد منه فرد ما لا باعتبار غير الموضوع له فيكون مجازا ايضا ثانيهما ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة
انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت انه يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة
مرادة منه قطعا غير ان ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا له متحدا معه فقد اطلق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه لا انه في
ان هذا الوجه انما لا يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة حمل ذلك المفهوم حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما يأتي الاشارة اليه
وهو بخلاف ما اذا استعمل في خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معنا الكلي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد
الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازا وهيهنا حقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضم شيء اليه فان قلت لا شك في كون
الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فاذا اريد من اللفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولو اطلق عليه وانا اطلق على الفرد
كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكر فكيف يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد وبالجملة لا فرق بين الاطلاق على الفرد والاستعمال
فيه مع ان الاطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه ح فبعد فرض استعماله في الطبيعة المطلقة كيف يحكم باطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي قلت لما كان الفرد متحدا مع الطبيعة في الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخص نسبة اتحادية بحسب
الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة والاخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة
الجهتين معا كان مستعملا في خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قدمناه وان استعمل فيه من جهة كونه هي الطبيعة نظرا الى اتحادهما معا كان حقيقة ولكن اللفظ
مستعملا الا في الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة في الواقع بالتشخص لا يقال فعلى هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن
المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكان استعمال الكلي في الفرد ليس استعمالا
فيما وضع له كان الحال في الحصة لدخول التقييد فيها وان كان القيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه في المقام هو الحصة من الطبيعة بل ليس مستعملا
الا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصل في الطبيعة مع شرط شيء فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وان كانا
من لوازم ما اطلق عليه فخصوصية الحصة والفردية غير ملحوظة فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم اطلاقه على الفرد ومن الظاهر ايضا ان دلالة اللفظ
على الطبيعة اللابشرط اعني ما استعمل فيه في المقام غير مفتقر الى ملاحظة قرينة تفيده اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة في استعماله فيها الى القرينة
واما في اطلاقه على الفرد اعني كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى
يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس هذا البستان فان كون الرجل والفرس والبستان بدلا او عطف بيان لهذا دال على اطلاقه على ذلك وح يتحقق
بالاطلاق الكلي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فصح القول باطلاق الكلي ح على فرده واستعماله في الطبيعة المطلقة لاتحادهما
من الجهة المذكورة الا ان ذكر الاطلاق على الفرد كانه اوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخير في اعتبار الخصوصية وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه
على الفرد واستعماله في الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم في الايراد ومما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه لا تجوز في شيء
منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل في الطبيعة المطلقة في المثالين من غير اطلاقه على الفرد في المثال الاول وانما حمل عليه ليفيد اتحادهما في
الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البستان كذبا لا غلطا بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به اليه فانه غلط و
ليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبته له وقد ظهر بما قلنا ان حمل الكلي على الفرد غير اطلاقه عليه وان الاطلاق
على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد اتضح الحال في كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين مجاز لاعتبار ما يزيد
على الطبيعة في كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله في مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسبما عرفت بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه
المذكورة فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف فيكون لتعريف تلك الطبيعة
ولا يدل الحكم بالمراد عليه الا على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان الماهية لا بشرط شيء يجامع الف شرط
وقد ذكروا امثال ذلك في الماهيات المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان هذا الوجه بعيد عن ظ كلماتهم اذ لا ربط له اذن بالاشارة الى الفرد ولا المعهود
في الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك في ضمن الفرد وهو مخالف لظ كلامهم فالوجه الرابع اقرب الى ظ كلماتهم بل هو
ظ كلام التفتازاني في المطول والفاضل اللاهيجي ح اشارة ايضا الى الطبيعة غير ان تلك الطبيعة حاصلة في ضمن الفرد لاطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه
بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة في الاذهان وكان اللام اشارة اليه بهذا الاعتبار حسبما ذكرنا عدوا ذلك من لام العهد
وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد في شيء اذ لا معهود هناك حقيقة ولا يراد باللام الاشارة اليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب غيره من المعهود
فكان في جعله من العهد نوع توسع نظرا الى الاعتبار المذكور وانه اصطلاح منهم والوجهان الاخران مما يبعد ارادتهما في المقام لبعدهما عن ظ اللفظ
نظرا الى اقتضائهما استعمال الكلي في خصوص الفرد انحصار مدلول الكلمة فيه وهو خلاف الظ في المقام مضافا الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم
قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررناه ان المعهود الذهني معرفة بالنظر الى ما استعمل فيه اعني الماهية المطلقة لحضورها في الذهن والاشارة اليها باللام كما في غيرها
من الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه اذ لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بالوجه
العام ليس معرفة لذلك الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجها لمعرفته فليس اللام في الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفا له ولذا نصوا
على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي استعمل فيها ولبعض الاعلام كلام في المقام لا بد من ذكره مع تلخيص له وتوضيح
لما يرد عليه ليكون تتميما للكلام في المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود فهو حقيقة غير واضح لان

معنا كلامهم

لمّا كلامهم فيما ذكره انه من باب اطلاق الكلّي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك امورا منها انّ المعرّف بلام الجنس معناه الماهيّة المتعيّنة في الذهن المعرّاة
عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهيّة باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت انّ الماهيّة المعرّاة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنّه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافِ تحقّقها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انّه لا مدخليّة للّام في دلالة الكلّي على فرد فيصير اللّام
ملغى فانّ اللفظ الموضوع للكلّي من حيث هو كلّي مدخول اللّام لا المعرّف باللّام فكانّه اراد بذلك انّ الوجه المذكور انّما يفيد كون مدخول اللّام بنفسه
حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل معنى المعرّف باللّام هو معناه الخالي عنه كان اللّام ملغى وان جعل مفاده مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرّف باللّام حقيقة
في الفرد ومنها انّ المعرّف باللّام قد وضع للماهيّة المعرّاة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثّلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وبعضهم تستعملها في حال
ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا يقال هذا في اصل المادّة تفيد بانّها موضوعة للماهيّة في حال عدم ملاحظة الافراد
لانّا نقول انّ استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انّما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصوّر فيما نحن فيه لعدم صحّة
حمل الطبيعة على فرد ما ومنها انّ ما اطلق عليه المعرّف بلام العهد الذهني هو فرد ما كما ذكره ومن البيّن انّه لا معنى لوجود الكلّي في ضمن فرد ما لانّه لا وجود له الّا
في ضمن فرد معيّن فوجود الكلّي واتّحاده مع الفرد انّما يصحّ في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما المطلوب هنا من المعرّف باللّام الجنس فانّ المفهوم
المذكور ممّا لا وجود له حتّى يتحقّق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكره انّ المراد بالمفرد المعرّف باللّام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجيّة ولا يعقل تحصيل لذلك الّا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة انّ مفهوم
فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتّحد معها في الوجود وليس مرادهم ما هذا من باب تشبيه العارض بالمعروض فان قلت هذا
بعينه يرد على قولك جئني برجل فانّه اريد به الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انّها حقيقة ولم تقل فيها بالتجوّز
فيه قلت كونها حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ولم يوضع نوعيّا من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلّي وطلبه
يرجع الى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الّا انّ الاتيان بالكلّي
يتوقّف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحّة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثمّ قال ومع هذا كلّه فالعجب من هؤلاء انّهم
اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلّهم توهّموا انّ فيه ما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهّم فاسد لانّ هذا ليس
معنى ارادة الخصوصيّة كما بيّنا فانّ قولنا هذا الرجل انّما هو من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب انّ المشار اليه هو الماهيّة الموجودة في الفرد لا انّ المراد انّ
المشار اليه هو هذا الكلّي لا غير حتّى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلّها مدفوعة وفي كلامه مواضع للنظر احدها ما ذكره من انّ اطلاق اسم الجنس
الموضوع للماهيّة المتعيّنة في الذهن وارادة الماهيّة بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي فانّه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع له امرا ذهنيّا فارادة الامر
الخارجي يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرّف باللّام موضوعا بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة التعريف والاشارة وهو لا ينافي
كونه موضوعا لنفس الماهيّة او لها باعتبار وجودها في الخارج كما مرّ بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معرّاة عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد
ينافيه كما هو ظاهر كلامه ففيه انّ المراد بتعريتها عن ملاحظة الافراد بعدم ملاحظة الافراد معها لا اعتبار عدمها وهو ايضا قد نصّ على ذلك وح فلا ينافيه اعتبار
كونها في ضمن الفرد اذ لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انّما اطلق عليه بحسب ما مرّ فيه صحّة القول فيه فظهر بذلك ما في قوله لكنّه ينافي اعتبار وجود الافراد وان
لم ينافِ تحقّقها في ضمن الافراد الموجودة فانّ اطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظرا الى اتّحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوّزا في اللفظ وليس
المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب انّه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونصّ على كون اطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام
المذكور فيه بعينه على انّ دعوى المنافاة المذكورة مع ما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايرادا آخر ثانيها قوله لا مدخليّة للّام الخ اذ لو سلّم
ذلك لا يلزم كون اللّام ملغى فانّ من البيّن كون اللّام مفيدا لتعريفها لحقيقة وهذا هو فائدة اللّام كما في غيره والاطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة
المتقدّمة لا ينافي تعريفها على انّ فيها نحو تعريف للفرد من جهة اتّحاده مع الطبيعة حسبما مرّ والحاصل انّ من البيّن انّ الدالّ على اطلاق الكلّي في المقام على
الفرد وهو الحكم المتعلّق به كالمرور في المثال السابق او غيره وليس للّام مدخليّة في الدلالة على اطلاقه على الفرد اصلا كما هو ظاهر وح فجعل ذلك سببا لالغاء
اللّام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ثالثها ما ذكره من انّ الوضع انّما ثبت حال عدم ملاحظة الافراد فلا بدّ من الاقتصار عليه لتوقيفيّة
الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فانّ من البيّن انّه اذا اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه للفظ لمعنى فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة
الافراد وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتبار ذلك وان لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء
فمن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في ضمن الفرد اوّلا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعدّدة واشرنا الى
ما فيه وممّا يستغرب في المقام جدّا انّه صرّح بانّ مثل ذلك بالنسبة الى مدخول اللّام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله لا يقال الخ ثمّ دفعه بالتزام المجازيّة هناك
ايضا اذا اطلق على فرد ما نظرا الى انّه لا اتّحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانّما هي متّحدة مع الفرد المعيّن فانّ ذلك ان صحّ فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد
عليه فانّ مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال تعرّيها عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه
او بعينه الا مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنفس مدخول اللّام يعمّ الحالين وح فالغضّ عن ذلك الجواب والرجوع الى وجه آخر وهو عدم اتّحاد الطبيعة
مع فرد ما كما ترى ممّا لا ربط له باعتبار كون الوضع في حال التعرّي عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور اذ المفروض
وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الّا في ضمن الفرد المعيّن دون فرد ما فلا يصحّ اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له فليس لخروج عن الموضوع

لمح من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل في تلك جهة اخرى في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو
صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدّهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد فلا يصح الملازمة عليه حال
ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا فلا يصح اطلاق اللفظ عليها كما هو قضية ايراده رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام
هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود
الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات المأخوذة على الوجه المذكور مما لا وجود لها في الخارج ولم يمكن ايجادها كذلك
فلا يتعلق بها غرض في الغالب واللئيم في المثال المفروض قد اطلق على لئيم معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب الا بعنوان انه احد الافراد
حيث لم يأت بما يدل على التعيين وانما دلت نسبة المرور اليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع غير معين في العبارة وهذا هو المراد بالدلالة على
فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرور ولا شيء من الاحكام الخارجية به وكذا الكلام في نحو ادخل السوق اذ لم يكن هناك سوق معهود
في الخارج فانه قد اطلق على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت الطبيعة بكل منها فهي لا محالة متحدة مع احدها لا بمعنى الابهام اذ لا
يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم احدها اذ لا اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد بالطبيعة المتحدة مع افرادها
فهو هذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث
انطباقها لاحد تلك الاسواق وهذا بعينه جار في قولك مررت على اللئيم الا انه لما كان المرور به معينا بحسب الواقع امكن القول بالدلالة عليه بحسب
ما قررنا ولا فظهر بذلك ضعف قوله انه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحد
معه في الوجود وليس بمراد جزما فانه ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد
فاي شيء اوجب الجزم بعدم ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة
انها اذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان له وضعا نوعيا من جهة التركيب
مع التنوين ونفس معناه فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب بضربه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة
في ضمن فرد ما فان الظاهر كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا حرفيا للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد لا ان مجموع الرجل والتنوين
قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعا في المقام ضرورة زيادة
حرف اخر في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل لمبدئه في ضمنه وانما وضعت المادة والهيئة
للمعنى المعروف بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة
كما بيناه وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي مفاد تلك اللفظة
بل يجامعه لعدم المنافاة بين الطبيعة لا بشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة
الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة له كيف ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائدة
في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفنا ان احد الشواهد على وضعها للماهية المطلقة هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق ثم ان ما نفاه
في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما قد اثبته سابقا في المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالي عن اللواحق اذا دخله
التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد بالطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها قوله فلو اردت من قولك جئني برجل اه
اما اولا فلانه لا وجه لتقييده الوجود بالفعل مط وكانه مبني على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة
ان يقول عمرو جئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الان مع ان ما اطلق عليه غير موجود واما ثانيا فبان عدم وجوده حال الاطلاق لا ينافي
صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة
الا ترى انه لو قال ايتني [illegible] فاتاه بما وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان مندرجا في قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد
الخارجي اعني الطبيعة بملاحظة حصولها في ضمن الفرد الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحقة لها
الباعثة على كونها فردا سواء كانت موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها قوله والعجب من هؤلاء انهم اخرجوا
العهد الخارجي اه اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد غالبا كما مر والاشارة الى الخصوص المقدم
في الذكر او الحاضر والمعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني
اذ ليس للام هناك الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غاية انه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه وليس ذلك
من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة
قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام في الرجل فيما ذكرنا من المثال لو
جعلناها للعهد الحضوري كان لتعريف الشخص ولا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة فان المقصود تعريفه في ضمن الخصوصية فمن نفس الطبيعة وان جعل
لتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس ح من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظ لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة
ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معنى اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب
الحقيقة وكثرة ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيها وجوه واقوال احدها انها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد

في ابحاث

الخارجي باقسامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ
قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام وغيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين بعد ان علم الخصوص من
الخارج فيكون للعهد باقسامه او على كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا يجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعماله
فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكى القول به عن الفاضل القوشجي والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس كما يعرف
من ملاحظة الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة
من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان اللام في العهد ليس الا لتعريف خصوص
الفرد والاشارة اليه وليس فيه تعريف للجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في
الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه وارادة العلم بالطلاقة على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد
تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا لما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس
الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما مر وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا
كما هو واضح من ملاحظة امثلته اذ الجمع الذي هو مدخول اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين
ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس والعهد فهي مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه
ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع
الافراد او بعضها فالاول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به من العلامة التفتازاني
والمحقق الشريف والوجه فيه ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظ من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان
كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه واما ارادة العهد فواضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم ح على الجنس فيكون اولى بثبوت
الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى ان حصول الطبيعة يكون سببا لاحضار افرادها في الذهن عند قيام القرينة الباعثة على الانتقال الى جميعها فهو
امر متعين في الذهن فيعرف ح بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع ذلك
الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل الظ انه غير قابل لذلك نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مرت الاشا
رة اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مط الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل
من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظ كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه
انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه افهامها وارجاع بعضها الى البعض تكلف يستغنى عنه وظ الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع مما لا ترجيح للاشتراك
على المجاز ولا سيما ظهار ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف
الظ بل الظ وضعها لمعنى واحد جار في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع
شيء من المعاني المذكورة الى الاخر وهو ما ذهب اليه غير واحد من متاخري المتاخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع على حده حسبما يجيء تفصيل
القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير الذي هو من امارات
المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية وانى له بذلك نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى
الاستغراق لما دل عليه مما سيجيء ذكره ويضعفه ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك من جهة وضع اللام
لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس
كيف وكون استعمالها في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب عند ملاحظة العرف وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظ تقديمه على غيره كما يأتي وكذا الحال
في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس
خامسها ما احتمله بعضهم في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى براسه ويرجع العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه قريب من الوجوه
المتقدمة في الظ الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين
المعاني الثلثة فهو بعيد مخالف للاصل موهون بان تلك الخصوصيات مما لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما احتمله البعض المتقدم
ايض وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني وكان الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع
الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الاطلاق ليجعل
موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني هذا ملخص الوجوه المذكورة في المقام
وانت خبير اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو التعريف والتعيين والاشارة كما هو قضية جعلها اداة للتعريف مفيدا له
اذ الاشارة من اسبابه ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما تتضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكي عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع
للعهد بمعنى الاشارة والتعيين والتمييز فنقول ح ان ذلك مما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس
والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم في الذكر او معلوم بالخصوص من الخارج فيكون
للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى اخر بل كلها مو

متعلقاً بنفسه الا ان اللام لم يوضع لخصوص شيء منها وانما يتحصل تلك المعاني من جهة ضم معنى اللام الى ما يراد من مدخوله فهي انما تأتي من التركيب فعلى هذا
يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظاهر ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق
في المفرد المعرف اليه الا ان كونه لتعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته في ضمن الافراد ليكون خارجاً عن تعريف الجنس ليس ببعيد ايضاً واما
الاستغراق في المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك
اصلاً لظهور انه لا اشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي ان شاء الله المقام
الثالث في بيان مفاد الجمع المعرف باللام واذ قد عرفت كون اللام موضوعاً للتعريف والاشارة فلا محالة تكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الاشارة الى ما دل
عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها
لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذاك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافي للتعيين
والتعريف ونحوه من المراتب اذ لا تعرف فيه لما عند العقل ليشار اليها وايضاً ليس في لفظ الجمع تخصيص شيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالارادة
دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع
المراتب فلهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهراً في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه
بخصوصه مجازاً في غيره مطلقاً حتى في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد
للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرد في المقدمات من
ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً والدليل هو الانفاق فظاهراً والتبادر وجواز
الاستثناء مطرداً انتهى ويرد عليه امور احدها ان ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غلط ولو من جهة
ظهوره في ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع الجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاماً او
الموضوع له خصوص كل مرتبة مرتبة والموضوع له هو مصداق الجماعة اعني خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع له كلياً ايضاً كما هو الاظهر حسب
ما مر بيانه ولا اشارة اليه واين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يبعد
القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعاً بازاء المعنى الجنسي واداة الجمع حرفاً موضوعاً بالوضع الحرفي لافادة الفردية في الجموع المكسرة بكون المادة
والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مواد الافعال وهيئاتها حسبما مر بيانه نوحو فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من المعاني
الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي انه لا تنافي اوضاع المفردات ليصح ضم معنى الهيئة الطارية على الاجزاء
ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فالظاهر انه اراد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليها حال اجتماعهما
فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلمية الناسخة لاوضاع مفرداته ويشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع
المذكور صار سبباً لهجر المعنى الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظاً واحداً فيخرج اللام عن كونه اداة للتعريف و
لفظ الجمع عن كونه جمعاً بل يكون المجموع لفظاً واحداً مفيداً للاستغراق ولا ينبغي عده من المعارف اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ
في المعارف كما في كل رجل وجميع ذلك من التعسفات بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكره بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملاً في معناه ويكون
الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من الجمع اعلى مراتبه وان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد
الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات مفرده وانت خبير ببعد ذلك عن التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب مما يظهر مما
حكيناه عن الفاضل المذكور ثالثها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازاً في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل
على كونه حقيقة في العموم قاض بمجازيته في غيره تقديماً للمجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت
الوضع له ولو فالبناء على المجاز يتوقف على الدليل بل هو قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك
من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازاً في غيره
فمع بعده عن ظاهر العبارة فيه انه لا دليل على كونه مجازاً في غير العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظاهر فانه بعد تسليم ذلك انما اتفقوا على كونه
حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المنساق منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد
ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضاً من الجنس والعهد لذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهر فيه مع وجود المعهود بل الظاهر من اعتبارهم
انتفاء العهد تبني ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدماً على الحمل على العموم وقضية ذلك كونه حقيقة ظاهراً في العهد مع وجود المعهود فكيف يدعي الاتفاق على مجازيته
في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا يكون اللفظ ظاهراً في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم فادته
العموم بذلك قلت ان ما ذكر مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقة على اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك معلوم من الخارج
و لا حاجة الى الاشارة اليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينة المعينة بذلك لجريانه في سائر القرائن الصارفة فيه ان مجرد وجود المعهود انما يصحح ارادة المعهود
ليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة وصرف اللفظ اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القرائن صرفها
اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وان لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان
القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن

البيّن

البين ان مجرد وجود معهود في المقام لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف نكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي وح فنقول انه
ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد
بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف
الاشارة اليها فيكون المراد بالجمع هو تلك الاحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل من
من غيره ولا قاضي ح بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهد
مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة خصوص قرينة على ارادته ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليحمل ذلك شاهدا على مجازيته كما قد يتوهم فظهر
بما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على لفظه لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم افادته العموم بانتفاء
العهد في المقام واما انباده العموم منه فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره نظرا الى الوجه المذكور ومنه يظهر الحال في
حسن الاستفهام فانه مبني على انتفاء العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته في غير العموم بل هو حقيقة
في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل بتقدم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا افادته العموم بانتفاء العهد
اما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل ويتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على تصوير
استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام اشارة اليها والتعريفها فيكون مؤداه
تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص غير واحد من متاخري المتاخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف بناء على تفاكل من اللام والجمع على
معناه الاصلي وعدم طرو وضع اخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه الاولي وقد عرفت وهنه بما بيناه اذ
ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف عليه وانما معناه مصداق الجمع وهو على اطلاقه غير قابل للتعريف الا ان يتصرف في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي
واستعماله في مفهوم الجماعة ان صحت التجوز عنه بذلك فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على ان يكون
الجنس قيدا ماخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع
ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يتوقف باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطاري فيكون اللام الوارد عليه لتعريف
الجنس كالمفرد وفيه ايضا تكلف ظ لبعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على وجود العلاقة المصححة ومحل
تامل ومنها ان يتوقف باستعمال الجمع في معناه اعني ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية الافراد حسبما يعطيه ظ اللفظ
كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة
مع الافراد وحيث كان ح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى
درجاتها او على خصوص مرتبة معينة من سائر مراتبه ليتعين بذلك مدلوله حتى يصح ورود التعريف عليه حسبما مر وذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة
الجهة المذكورة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك الجهة وهذا
الوجه هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التم في الاستعمالات ولا يجوز في اللام ولا في مدخولها اما الاول فلكونها موضوعة
للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة خصوصية لا بملاحظة خصوصيته وذلك غير
مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظ منه مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني واما الثاني فلاستعماله في مدلوله اعني خصوص الافراد وان
لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقضي بخروجها عن معناها اذ لا يمنع
ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه لاطلاق الكلي على الفرد
او جعل الطبيعة مرآتا لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه انشاء الله كصرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع الطبيعة
ومرآتا لملاحظتها وايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسبما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه لا ريب ان الاستغراق الوارد على المفرد
اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الاحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل او رجلين في الدار وكذا
قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال اتوني فلهم كذا فانه لا يثبت في ذلك للرجل او للرجلين على الثاني بخلاف الاول وقد اختلفوا في المفرد المحلى بلام الاستغراق
ان المفرد اشمل من الجمع مما سياتي في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتاخرين وبه نص صاحب الكشاف و
غيره من ائمة التفسير وهو المختار حجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما
يكون بشموله لجميع المجموع ووحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسبما
ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الاحاد واما الجمع فلما دل على
الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد اذ نسب اليه حكم كان ظ انتسابه الى كل جماعة اسمه
واورد عليه بوجوه منها انه لو كان معنى الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلثة
والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كذلك الا ان الائمة فسروا
الجماعة المعرفة بكل واحد واحد او بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جمع جمع كما يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه ان النقض بالاستغراق الوارد على
الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور منه ونعمنا منه مع جريان الكلام المذكور فيه

حرفا بحرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو استغراق الجماعات لغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار فكذا
الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها انه لو سلم كون معنى الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين
من الاحاد والاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع داخل في الحكم فيعم الحكم لجميع الاحاد على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكره من الفرق كذا اورد التفتازاني

الجميع

في شرح التلخيص ويدفعه ان اقصى ما يفيده ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقوله اكرم الرجل
الذي يأتيني يعم الوحدات اجمع بخلاف قوله اكرم الرجال الذين يأتوني فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على
انه اذا عد الواحد والاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا لم يصح اعتبارها مع غيره جمعا اخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد
ملاحظة سائر الجموع خارجا عنها الا ان يعد تلك الجماعات ربعا وخمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدمه مضافا الى حصول فرق اخر وهو تعلق الحكم بنا
على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من الاحاد وبناء على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وانما يناط بالحكم بها
في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك لو كانت افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام للاستغراق ومدخوله
للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية حسبما مر وليس
مفاد ذلك استغراق الجموع بل الاحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما اذن تعريف جنس الجمع دون استغراق

الجمع المعرف

الجموع كما مرت حكايته عن غير واحد من المتأخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس مستفاد العموم من الجمع
الا بملاحظة كل من وضع اللام والجمع حسبما مر بيانه فالحجة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتأخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم
من الجمع المعرف بحسب العرف هو استغراق الاحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث
لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص
جماعة من ائمة الفن عليه قال التفتازاني انه مما ذكره ائمة الاصول والنحو وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب
السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير
ذلك وذكر ان كلام الزمخشري في الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تع والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تع وما الله يريد ظلما
للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تع ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله
رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم ثالثها انه يصح بلا خلاف جاءني العلماء الا زيدا وجاءني القوم الا عمرا مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من
العلماء الا زيدا بناء على ارادة الاستثناء المتصل ولو كان معنى اللفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين واورد عليه بانه لا شك في جواز استثناء البعض من
الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه المحققون من النحاة تقول رايت زيدا الا اصبعه وله علي عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من
افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور ويدفعه ان من الظاهر ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في
المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام والجزء تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم وارد على كل كان
الظاهر وروده الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لم يجز اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الملحوظ من اخراجه عن العام واما اخراجه عن
خصوصيات ما اندرج في العام فلا مانع منه لو نص الا انه خارج عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العام كما هو الملحوظ من ملاحظة الاستعمال
لا على المنع منه على الوجه الاخر فان كان خارجا عن مقتضى اللفظ حسبما توهم وبهذا الوجه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الاحاد دون الجموع لكن
لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه اليه واستفادة ذلك منه مع ان الذي يتراءى في الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا
اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد يتعلق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر
كون معنى الجمع المعرف استغراق الاحاد دون الجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بكون انفهام
الاستغراق من جهته كما زعموه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت اطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في افادة الجمعية فوق سائر الجموع
مما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعد ذلك فانه للمعنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة
فيه وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلاثة الا انه
مع الاطلاق على ما دونه لكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة
العموم منه انما هو من جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل
ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه وح فتحقيق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة
واحدة من مراتبه اعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفادا بلا لان يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا
لجنس الجماعة حتى يكون معناه مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لصدق الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل
دلالة الحروف ومعنى المستقل هو معنى الافراد فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معنى الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب افراد
الجماعة كما انه لا يصح تعريفه لجنس الجماعة حسبما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات
المندرجة فيه ولعل جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لاجزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك
مستندا الى وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الادلة المتقدمة ما يدل على استغراقه للاحاد دلالته على خلاف ذلك ما لو قضى

ما يفيده تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بيّنا ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة في وضعه للمعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استناد التبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة الفن من افادته عموم الافراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مر ثانيها ان الجمع المعرّف هل هو حقيقة في خصوص العموم الافرادي او يعمه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتأخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثر تداولا من الثاني لكن لم يصرح بكونه حقيقة في خصوصه ولم ار في كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى من اشرنا اليه من متأخري المتأخرين ومن يحذو حذوه وظ ما حكاه المحقق الشريف عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمته بما زاد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الافرادي لنزل منزلة كل كما في المثال الثاني وربما يرى انصراف القول بكونه حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين وما ذكر عنهم في مسألة الاقرار اقوى شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم بحسب ما توهمه جماعة من المتأخرين وذلك اعم من كونه على وجه العموم الافرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا يتعلق الحكم بالمجموع بكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه من دون تجوز وان احتمل الامران من غير ظهور ترجيح لاحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل ومنه ما ذكر من مسألة الاقرار لقضاء الاصل براءة ذمته من الزائد ودعوى اغلبية الاول بحيث يوجب ظنا بارادته غير ظاهرة نعم قد يتخيل كون ارادة العموم المجموعي اقرب الى اللفظ حيث اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام اليها فظ ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على وجه يستقل في تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقف على قيام الشاهد عليه وان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك ان لم نقل بزيادته عليه وكيف كان فالظ انه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين ثالثها انه مع ارادة الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله علي ان اتزوج الابكار او اركب الافراس او ان اشتري الجواري يحصل البر بالاتيان بما دون الثلث على الاول بخلاف الثاني اذ لا يحصل الوفاء الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وذكر بعض الافاضل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس الجماعة لتكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس ح يجوز ارادة الواحد منه ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور بكونه ح مجازا نعم يمكن ان يقال انه بعد هذا التجوز بارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فانه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظ الاستعمالات وقد عرفت ان الظ في حمله على الجنس هو ما مرت الاشارة اليه ح فيكون التعدد ملحوظا في معناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الامر ان يكون تعريف الافراد الملحوظة فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا يجوز في المقام ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان به كذلك ولذا لو اوصى شيئا للفقراء او السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن ارادة العموم منها ويتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة كما نصوا عليه وكذا الحال في النذور والايمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وانما اريد به حصول الفعل من ذلك الجنس وانما لوحظ فيه خصوص الجنسية دون غيرها اكتفى بالواحد ح فاما ان يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس وارادته او باسناد الفعل المتعلق بالبعض الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد عن ظ الاستعمالات كما لا يخفى رابعها ان ظ ما ذكره اي من دلالة الجمع المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي قاضيا بافادة سلب العموم اي رفعا للايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على سائر الفاظ العموم نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح لي تستفزني الى غير ذلك لكن لا يساعده في المقام كثير من الاطلاقات فان الظ هو السلب الكلي ويمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منها مناطا للنفي والنهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلب الكلي الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده رفع السلب الكلي ايضا على نحو قولك ما تزوجت بكل بكر في هذه البلدة وما زرت كل واحد من علمائها وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا والظ من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظ من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناها هو الاول وبناء ذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة كل وما بمعناها وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احواله ضمنا من غير ان يكون هناك ما يفيد خصوص معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شموله للجميع نظرا الى اندراج جميع الاحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه اعتبار زائد لا يساعد عليه ظ الاطلاق ليتوقف على قيام شاهد عليه ح فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقهية حسبما بيّناه في نوعه في الاثبات

والقدر المفهوم من اللفظ هو السلب الجزئي وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه المقام الرابع في بيان الحال في المفرد
المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظاهر ما يتراءى من كلماتهم وصريح المصنف هنا ان الخلاف في كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على ان يكون استعماله
في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف واستعماله في العهد مما لا مجال لانكار كونه على وجه
الحقيقة بل هو اظهر من ارادة الجنس او العموم قطعا ولذا يصار اليه عند وجود المعهود وقد قيدوا افادة الجمع المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون
الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلى في تقديم تعريفه للافراد على تعريف الجنس بعد انسداد
طريق العهد فالمراد انه اذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف وانما ينصرف
الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه لخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخولها فاضعف بالنسبة الى
الاستغراق والقول بكون اللام موضوعا بمنزلة كل ليفيد الاستغراق من ابعد الاوهام وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده مع عدم
قيام شاهد في كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا وغاية ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا
يأبى الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يلحظ الخلاف على الوجه الاعم فلا حاجة الى حمله على ذلك الوجه الفاسد وكيف كان فلهم في المسئلة خلاف واقوال عديدة
احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتأخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز في غيره
حكى ذلك قولا حسبما نص عليه المصنف فانه حمل كلام القائل بافادته العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ المختصة ثالثها
القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المصنف بل قضية كلامه كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه ممن لا يقول بوضعه للعموم خاصة
رابعها التفصيل بين ما يتميز الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون الثاني وحكى القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور
بعينه الا انه الحق بما يتميز الواحد منه بالتاء ما يصح توصيفه بالوحدة كالدينار والدرهم فانه يصح ان يقال دينار واحد ودرهم واحد بخلاف نحو الذهب
والفضة اذ لا يقال ذهب واحد وفضة واحدة وحكى القول به عن الغزالي والمختار عندنا انه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام انما يفيد تعريف
الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها وافادة تعريفه وقد عرفت ايضا ان اسامي الاجناس انما وضعت للطبايع
المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء وانما يجيء افادة الخصوصيات بملاحظة ما يطرؤها من الطواري واللواحق والمفروض ان الطاري الحاصل في المقام هي
اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف
الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما في تعريف العهد او مع جميع الافراد كما في الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم
الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعم الوجوه الثلثة المذكورة حيث ان اللابشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من تلك الوجوه من غير لزوم تجوز
الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام امر اخر ليكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون استغراق التعريف والاشارة منصرفا اليه واما
ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف في الدلالة عليه ويكفي في عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون مفاد اللفظ
ح بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الذي بيّنا فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع
مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور ومجازا في غيره لما عرفته من كون الجنس الذي وضع اسامي الاجناس بازائه هو الطبيعة
المطلقة الحاصلة في صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لهما فهو مأخوذ على وجه اللابشرط حاصل في صورة ارادة العهد عند الاطلاق على خصوص
المعهود وكذا في صورة ارادة الاستغراق فان اللابشرط لا ينافي وجود الشرط غاية الامر ان تكون الخصوصية مدلولا عليها بامر خارجي لوضوح ان ما يدل على اللابشرط
لا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مقتضاه كونه
حقيقة في الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاق اللفظ على خصوص المعهود او على جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه ولم يكن نفس اللفظ
دالا على تلك الخصوصية لوضعه للمعنى المشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل
على اطلاق اللفظ على احدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في افادته فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه ينصرف
عند الاطلاق الى الجنس والظاهر ان ما اخترناه من كونه حقيقة في الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة تقسيمهم
الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد انتهى وكيف كان فحمل اللام على
الجنس في المفرد المعرف متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد متقدما عليه مع وجود المعهود وهو الظاهر من غيره كما في الجمع المعرف الا
ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة مصحح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه كما تقدمت الاشارة اليه
ثم ان هذا القول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته او القول بحصول وضع
للهيئة التركيبية حسبما قرر نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو مع بعده عن الظاهر مدفوع بالاصل مضافا الى قضاء التبادر بخلافه اذ لا
يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشير اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه مطردا ولو كان موضوعا للعموم
لما اطرد فيه جواز الاستثناء منه حجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتأخرين
على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسماء الاجناس للطبايع المطلقة حسبما مر الكلام فيها فيكون مفاد اللفظ
المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس ودعوى طرو وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل وما ادعوه عليه فلا ريب في حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية بين التركيب بين اللفظين من جهته لا دليل عليه

في الجملة

في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم بالنسبة الى شيء منها والقول الاخير بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة الا لا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانت خبير بوهن الايراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كسائر التراكيب في الوضع المتعلق به كلي نوعي يندرج فيه هذا التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع شخصي متعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصيته الدالة على الاستغراق وغيره حاصلة من جهته وليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر لحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد لوحظ في بعض الهيئات معنى اخر ينضم الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع الاضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك في موضع يتحقق الحصول في المقام وقضية الاصل عدمه ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس الا ضم معنى التعريف الى معنى الجنس بما ذكره من ان اصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية كما ترى اذ ليس المقصود اثبات معنى الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقصود ان قضية الاصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له وقضية التركيب المرخص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل في ساير التراكيب تعلق وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم فالاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق بالهيئة فيما تعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه من العرف الوارد المذكور لا زال يتمسك في دفع المعاني الزائدة بالاصل بالنسبة الى الهيئة بعد تعلق الوضع بها كما نص في دفع اعتبار الفورية فيما وضع له هيئة الامر الى غير ذلك من ساير الابواب فكيف لم يعول عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه وبين العهد والاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة فيه مجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا فتح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا الفساق الى غير ذلك ولا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعنى المطلق الشامل للاطلاق على المعهود والاستغراق والجنس الملحوظ في مقابلتهما فانا نقول به ملتصق عند استعماله في الجنس الملحوظ على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسب ما قررناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يفيد ضعفه بالخصوص وغاية الامر ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكره في الوجه الاول من الرجوع الى الاصل فهو في الحقيقة دليل على المختار حسب ما بيناه والاحتجاج به على القول المذكور مبني على الخلط بين مفادي الجنس على الوجهين المذكورين هذا وقد يتخيل في المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات المذكورة لكونها موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وهو حاصل في كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز في المقام عند استعمال المفرد المعرف في العهد او الاستغراق والعهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسب ما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس والطبايع المطلقة فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لضم الخصوصية المذكورة الى مفادها نفس الكلمة ولا تكون ارادة اي من المعاني المذكورة منها متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية وحيث لا تجوز بالنسبة الى الاداة حسب ما قررناه فالتجوز في مدخولها وضعفه ظاهر مما قررنا فان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ومن المقرر ان الماهية لا بشرط يجامع الف شرط فاطلاقه على الماهية المطلقة المقيدة لا يقتضي بخروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مفادة من الخارج لا من نفس اللفظ حسب ما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا تجوز فيها كما هو ظاهر من ملاحظة استعمالاتها وقد مر تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فان من تامل في استعمالاتها العرفية في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على المعهود كما في قولك يا ايها الرجل او اكرم هذا الرجل واشتر لحما للرجل ونحوها من الاستعمالات الشايعة المتكثرة وكذا الحال في اطلاقه على جميع الافراد والفرد المنتشر عند التامل في المقام فالجنسية الملحوظة في وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ في المقام فان المراد بالجنس هنا ما لا يعم ما اذا اريد به العهد والاستغراق او العهد الذهني ايضا بخلاف ما اريد من الجنس هنا فانه مقابل لها فالجنسية على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماع ارادتها مع ارادة احد المعاني المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول فانه ماخوذ على وجه اللابشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقفه ثم تلك المعاني على ضم القرينة فيكون شاهدا على مجازيتها فيها اوهن شيء وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللابشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لا بد له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد اذن من قرينة تدل على كون تلك الطبيعة المطلقة مقترنة باحدها حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة المطلقة اذ لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك ولا يفيد سوى ارادة الطبيعة المطلقة كان ارادة ما سوى ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس كان مفادها بعد ضم لام التعريف هو الجنس المعرف لا غيره من العهد والاستغراق وغيرهما فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلنا انما يتم ذلك لو اندرجت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ وليس كذلك بل انما تراد تلك من القرائن المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة نعم مراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلوله لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القرائن المنضمة اليه حسب ما فصل الكلام فيه في مباحث اطلاق الكلي على الفرد وبينا ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة وان اطلق اللفظ على خصوص الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم وجوه تاتي الاشارة الى وجهين منها في كلام المصنف قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز ومع ينافي ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه وفي غيره ايضا ويمكن توجيهه بان المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره قوله لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك التنبيه على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجوز اطراد الاستثناء

ح بالنسبة الى معناه الاخر فلا ينافي ذلك انهم ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد الاستثناء ان كان مع الخلو عن القرائن فاذا عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم لجاز ارادة العموم منه في كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء ويكون ذلك قرينة معينة لاستعماله في العموم وان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا ضرورة عدم صحة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم نعم قد يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر هي موهونة منها انه لو كان للعموم لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع تسليم الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما وحيث لا علاقة بينهما كما هو الحال في سائر العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل في محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه لقيام القرينة عليه حاصلة في المقام لوضوح عدم تمكن احد من اكل كل خبز وشرب جميع الماء واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين ومحققوهم ذهبوا الى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه انشاء الله واستندوا في المنع الى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة المعتبرة فلو كان المفرد المعرف عاما كان ما ذكره مندرجا تحت ذلك وكان مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور فلا اقل من كونه لذلك محلا للخلاف ومورد الالتباس ممنوعا عند الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ضرورة اللغة به بحيث لا مجال لاحتمال المنع منه فكيف يبنى صحته على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف في صحة التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم ابتناء جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ويوضح ذلك ان العبارة المذكورة بناء على كون المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولنا اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعدم جوازه في الاستعمال والمنع منه عند الجماعة بخلاف الاول لجوازه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس الا من جهة افادة الثاني للعموم دون الاول كما هو المدعى ويدفعه انه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه بالتخصيص كما في المثال المذكور واما لو امكن التجوز فيه بغيره كارادة الجنس والعهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز استعمال المفرد المعرف في كل من المعنيين وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم كما يتراءى من ظاهر كلماتهم وهذا هو الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص الى الاكثر فالاحتجاج المذكور ضعيف جدا على انه مع الغض عما ذكرناه والقول بصحة البناء المذكور فهو لا يقتضي نفي كونه حقيقة في العموم مطلقا اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه لخصوص العموم فلا ينافي ما اخترناه من وضعه لافادة المشترك فان كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وان اريد به نفي كون اطلاقه مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو موهون جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازا وما ذكره من منع اطلاق العام على الواحد على فرض تسليمه انما يتم اذا كان على وجه سبيل التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة حينئذ كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة ومجازا مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم ومنها انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو غير جائز اذ لا يقال رايت الرجل العدول وذهب الفقيه كلهم وفيه قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية قوله جواز وصفه بالجمع توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد بشانه من العرب حسبما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كما مر فكذا المفرد والا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله لصحة الاستثناء منه يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد يراد به صحة الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك ايضا دليلا على الوضع للعموم او بجعل ذلك دليلا على استعماله هناك في العموم ويتم ما سلح في كونه حقيقة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله بالمنع من دلالته على العموم كانه يريد بذلك ان العموم الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلالته على كل فرد وعموم الجمع انما هو بدلالته على مجموع الافراد ولا تطابق بينهما ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومعه لا يبقى فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه وقد يتراءى من ظاهر تعبيره ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد بحيث يطلق الجمع في المقام على اعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا دلالة في توصيفه به على عموم المفرد اذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه ويضعفه ما عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم يعم الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر قوله بانه مجاز لعدم الاطراد ويرد عليه ان مجرد صحة الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد ذلك في سائر الموارد لصحة الاستثناء من العام في كل مقام قوله فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد بهذا ان التحقيق ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد فمعنى الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية في الجمع المحلى مفيد لذلك كما مرت الاشارة اليه قد يورد عليه بان القول بحصول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الافرادي بعيد جدا بل فاسد نظام احسب ترتيبا نه وانما يفيد العموم الافرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجمع اندراج الجزء تحت الكل حيث اطلق الجمع على مرتبته العليا فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها وح فالمراد بالجمع هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي استعمال لفظ الجمع في نفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما

يلاحظ بالنسبة

يلاحظ بالنسبة الى معنا الافرادي لا يراد به سوى مجموع تلك الآحاد والعموم الافرادي انما يجيء من ملاحظة التركيب وتعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا للتوصيف بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد وبه يعرف من غير ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام في نفسه بعد انكاره كون المفرد المعرف من الفاظ العموم لاشتراكه لفظا بين الاستغراق والعهد والجنس وقد عرفت وهنه نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو الظاهر لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخوله كما مر تفصيل القول فيه قوله وكونه احد معانيها مما لا يظهر بينهم خلاف في هذه العبارة وانحصار الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعة بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد نعم يحصل من ضم تلك اللام الى مدخوله معنى يكون مستغرقا للآحاد المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان افادة الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون الهيئة التركيبية او المجموع المركب من اللفظين موضوعا لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون قولك العالم بمنزلة كل عالم فيكون التعريف فيه لفظيا حسبما مر من الاشارة اليه في كلام نجم الائمة او يقرح بكون مفاده مفاد كل من حيث حضور الكل في الذهن والاشارة اليه فيكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظيره في الجمع ايضا ثالثها ان يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآة للآحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخلة عليها اشارة الى الطبيعة المذكورة ومعنى تعريفها لها من تلك الحيثية فيكون معناه هو تعريف الآحاد نظرا الى الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض عين مفاد الفرد رابعها ان يطلق الجنس المدخول للام على جميع الآحاد كما انه يطلق في المعهود على خصوص فرد او افراد معهودة فيكون تلك اللام اشارة الى خصوص تلك الافراد وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس او الطبيعة المطلقة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك الطبيعة على جميع الآحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات ولتلك الآحاد بالعرض بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن الآحاد من غير ان يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق من مدلول المفرد اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير ان تفيد القرينة استعمال اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه قوله ان القرينة الحالية قائمة الخ التبادر المذكور سيما بملاحظة ما تقدم يعطي كون مراده كون العموم المحكي عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق وحملا للمشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد حينئذ استغراقيا وضعيا كسائر الفاظ العموم الا ان الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الفاظ العموم فلا يندرج اذن في المطلقات لينصرف الى الافراد الشائعة حسبما سيجيء الكلام فيه وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متجه كما سيجيء الاشارة اليه وفي قوله لما اشاره الى علم افادته العموم في بعض المواضع مما يقع مدخول اللام اولشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن جميع الافراد مضافا الى شهادة فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك واذا وقع متعلقا لسائر الاحكام كالحلية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسبما اشار اليه ويمكن ان يقال باستفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود ايجاد الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا تعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه عن الافادة بل المقصود ايجادها في ضمن اي فرد كان غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير ان العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور وقائل بذلك ايضا والمصنف ايضا يقول به فلا خلاف في المعنى انما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبائع من حيث اتحادها مع افرادها وجزئياتها ومصاديقها من غير ان يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الامر قد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة حسبما اشرنا اليه الخ فاما ان يتعلق الامر بها من حيث اتحادها مع فرد ما خصوصا او مع فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهد في الجملة المعينة وعدم حصول فائدة في الثاني يتعين الثالث وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور مكملا للمراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الآحاد ولا مجازا ايضا كما عرفت الحال فيه مما مر فان ذلك ايضا من اطلاق الكلي على الفرد مع كون المفهوم امرا خارجيا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدى الافراد الشائعة بل انما ينصرف اليها دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فان ذلك العقد كلي في الشراء ينصرف الى ارادة العبد السليم الخالي من العيب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوع ذلك الى فهم خصوص من خصوص المقام لا بانصراف اللفظ اليه في نفسه كما هو الملحوظ من انصراف المطلق الى الافراد الشائعة ولنتبع الكلام في المقام بذكر امور احدها انه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف والتبادر الحاصل هناك قائم هنا ايضا الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة الى افراد الجمع وهنا الى افراد المقيد بالمضاف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرناه في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل بالالف واللام كذا يحصل بالاضافة وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس وقد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع سما لوحدة حسبما عرفت كانت المرتبة المتعينة من الجمع هي الدرجة العليا منه حسبما مر لزوم انصراف التعريف اليها الى آخر ما ذكرنا واما على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك في معناها لان غيره من الاضافات وهو ما يقع بوهن القول المذكور اذ ثبوت وضع خاص للاضافة المفروضة خلاف الاصل والظاهر ثم ان قضية ما ذكره بيان الخ اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليحصل به تعريف المضاف وما اذا في المضاف

الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور فالظاهر عدم افادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فربما يبنى على تعميم الحكم للامرين وقد يشير الى ذلك اطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر كذلك خبير بان التبادر في العرف قاض بالفرق ودعوى التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد الوضع وانما هو مستند الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه واقصى ما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل الحكمة ولا ربط له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة ثانيها انه قد يتوهم ان انصراف المطلق الى الشايع بحصول النقل وكون اللفظ منقولا في العرف الى خصوص ما يعم الافراد الشايعة وهجره من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى تبادر غيره منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا في غيره اخذا بمقتضى العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية الفنية قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دوران الامر بين الامرين لتقديم العرف على اللغة حسبما قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما ينافيه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العموم والمطلقات اذ العموم انما يعرض للفظ بالنسبة الى ما وضع له بازائه ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الاعم منه ومن النادر على كونه مجازا فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسبما قررناه ومع الغض عن ظهور ذلك في المقام تجرد الشك في استناده الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم فالاصل عدم حصول سبب اخر ليستند الفهم الى الوضع وقد مر بيان ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد لخصوص ما يعم الافراد الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين اذ حصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الافراد الشايعة يكون مجازا مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتجه الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لعدم مدخلية مجرد شهرة احد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه لمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشايعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ح ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض وفيه ان القول بثبوت الوضع الجديد بعيد جدا ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه ولو سلم مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في اطلاقه على الافراد الشايعة كما جرى عليه مسلم الاستعمال موهون جدا وبمخالفة الاصل ايضا مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه ارادة الشايع بل يكون مجملا في مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى المخاطبات العرفية حيث ان المفهوم منها ارادة الشايع دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررناه وهو ظ وايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على الافراد الشايعة فقد يقتضي التعميم كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يقال بكون الاصل مرجحا للحمل عليه نعم ويمكن ان يقال ان الكلام في المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه اما ثبوت الحكم للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور ومن جهة الاجمال المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيرها فمقتضى الاصل ثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير المذكور ايضا اذ قد يكون قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجودي كما اذا قال اذا رايت انسانا فاقتل زيدا فانه ان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاء غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشايع وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررناه هناك فالحق ان يقال ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة اطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد وانه لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم يفهم في معنى اللفظ وانما يستفاد من الخارج وانه قد ينتهي لغلبة المذكور الى حد النقل فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة فيه بخصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز فيه نقول انها اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه وح يكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول بان الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة لاصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور وقد عرفت فساده مما قررناه في محله اذ ذلك مما يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظ الاطلاق واما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة زائدا على الحاصل من ظ الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما ذكرناه في رجحان المجاز المشهور فغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او على الاعم نظرا الى معادلة ظ الاطلاق للظهور الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو ادرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يقع فيه بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يتم لو تكافأ الظنان واما اذا ترجح ظن الشهرة لقوتها فلا محيص عن الاخذ بمقتضاه والحاصل انه بعد قيام الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاتكال في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي من اقوى الامور الباعثة على المظنة فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان غلبة الاطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معنا العام الشامل للامرين غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في الغالب

في ضمن مصاديقه الشايعة دون غيرها وذلك لا يقتضي بعدم ثبوت الحكم مقتضى ... لو ان ذلك لا ... الشايع اذ ... تحققه فيه الا ان غلبة اطلاقه انما على
الميتا الموجود عندنا او الموجود في زمان الشارع لا يقتضي بانصرافه ثلاثة عندنا وفي كلام الشارع ... كذا الحال في ساير المنافيهم بالنسبة غلبة اطلاقه انما على
الافراد الموجودة المتداولة ولذا لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية ذلك الوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه الا المفهوم العام ولذا لا يقتضي بانصراف الاطلاق الى الشايع مثل
ذلك قطعا فندرة بل وجوده وعدمه لا يقتضي بانصراف الاطلاق عنه باختصاص الاطلاق ولذا لو فرض ... في المقام على خلاف المتعارف ندرج في الاطلاق قطعا
الا ترى انه لو قال المولى لعبده اسقني الماء فاتاه بماء السيل من طين الارض مثلا كان ممتثلا قطعا فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقتضي بانصراف الاطلاق
الى الغالب اصلا قلنا انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول
بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم المجازية وتوضيحه ذلك ان الخصوصية بمقتضى تفهم المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه
وقد لا يفهم منه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه
لانه الموجود على سبيل الاتفاق ولغلبة وجوده فلا يكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل الا باخذ ما هو المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من القرائن
الخاصة فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل او شهرة المجاز على الوجه الثاني لا يجوز فيه اذ لا يراد من نفس
اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه
الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقضي بالانصراف فيتقوى تلك الغلبة مقام ساير القرائن الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما مر
الوجه الثالث لا يجوز فيه ايضا ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون مجرد ندرة الفرد قاضيا
بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظاهر للمتامل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني ما لم يتحقق النقل واما القسم الاول فهو مندرج
في المجاز المشهور قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق فيه كما بينا وقد يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرناه حسبما
ينبغي لتتم في المقام ثالثها انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد او الجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما في
الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ الظاهر في ارادة العموم وان لم
يكن هناك معهود انصرف الى الجنس الا اذ اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا
قلت جاء الانسان واكرمنا الرجل وكذا الحال فيما اذا كان نذر اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير فيحوز ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم من
ذلك قضاء المقام به حسبما قررناه في ارجاع المفرد المحلى الى العموم من جهة الحكمة بان يجعل المعنى الجنسي مرآة لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث انطباقه
بجميع افراده باستغراق الافراد الشايعة حسبما كما في البيع حلال واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ ونحوها قال الشهيد في التمهيد اذا احتمل
كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البرائة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل
على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا
ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت اما ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرناه وكانه اشار بتعليله الثاني اليه
واما تعليله الاول فهو وان تم فلا يفيد انفهامه من اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين
وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم ومجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزايد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود
دون غيره ولا باس بذكره في المقام لموافقته للاولى في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لا تعين العهد باللفظ
منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود
مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت خبير بانه لا يتفاوت بين الوجهين فيما ذكره بعد بل ما اورد على الاول وارد على الثاني بعينه لو تم
عدم دلالة الاصل المذكور على تعيين اللفظ في خصوص العهد كيف لو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البرائة ايضا من غير فرق بينهما في ذلك اصلا
فكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما ثم انه اورد عليه انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير
معلوم المراد حينئذ وفيه ان المعهود ايضا مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه او بعمومه
المطلوب به مطلوب بتبر غيره مع احد الوجهين غير معلوم فهو ايضا مدفوع بالاصل ويوضح الحال في ذلك ما لو تعذر عليه الاتيان بالمعهود فان الحكم بوجوب
اتيانه بفرد من غير المعهود مما لا دليل عليه اذ لا يفيده بمجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف والاصل عدم وجوب خصوصية المعهود لا يثبت التكليف به لان
الاصل ايضا عدمه فالحق ان يقال ان التكليف ثابت في المقام ويتعين الامتثال حاصل باتيان المعهود دون غيره فيتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف
بغيره ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان مقصود الشهيد من التمسك باصالة البرائة هو ذلك ايضا فيه في الجملة
فيما اذا كان تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار اذ تقدم المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل في مقابلة حمله
على المعهود والامر البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا قال لا يجب عليك اكرام المسكين او يباح لك اعطاء الدرهم لا مفرج لدفع العموم
باصالة البرائة نعم لو تمسك باصالة عدم ارادة غيره في دفع الزايد حيث ان ارادة المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفادا من اللفظ مدلولا له فانه اما ان يكون هو
المراد او يكون مندرجا في المراد وارادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في مورد التكليف وغيره الا ان التمسك به في تعيين
مداليل الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض

واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل
قاضيا بثبوته للبعض حكم به لثبوته ح على الوجهين وليس كذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض كما هو المقصود في المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم انهم
في جميع الموارد بل انما يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض دون غيره وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ او يقوح ان افادة المشتق من
اللفظ عند التجرد من القرائن ارادة الاقل لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما زاد عليه لانه ثبت ارادته على مجرد الاحتمال فلا يكون مدلوله عند الاطلاق
الا ما ذكرناه وقوله ومن فروعه ما لو حلف انه اراد به انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب ولذا لو يحنث بشرب بعض الماء ولو اراد
به العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف الا على ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي فيكون قد
نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجة في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون
قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون منذوره شيئا واحدا وهو ترك الكل والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد بل لفظ الحمل عليهما اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي به فيكون سبيل العموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذ جاءك بعضهم واما
اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدة كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا بالعالم الخصوص عالم او عالم مبهم بجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة الافراد المندرجة تحته فلا يكون
مفاده الا عموم السلب وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب شيء من المياه فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا نذر ان لا يتزوج الثيب فانه يحنث
بتزويج واحدة منها على التحقيق اذ ثبت منها على القول الاخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعف ارادتهما في المقام لا يخفى انه لم
يتعرض في المثال لحمله على الجنس مع ان الحمل عليه اظهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس واضح من غير بعد انتفاء معهود خاص يحمل عليه كما في المقام حمله
على المتعارف بين الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف ان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس في المقام يرجع
الى العموم على الوجه الثالث حسب ما يأتي بيانه انشاء الله فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء الاصل بحمله على المعهود
ليس جاريا في جميع الموارد ولا يريد ان الاحتجاج بها على ذلك كلها بل انما اراد به قضاء الاصل به في الجملة كما عرفت الحال فيه في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه
في المثال المذكور لكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فلا يراد المذكور عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب البعض عند
ارادة العهد مخالف لاصل البراءة ليس على ما ينبغي وما ذكر في توجيه قضاء اصالة البراءة بحمله على العهد من انه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه
فينحل اليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال قبله انه هو بعض من المياه
فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال الا بعده فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف
الا بعد قيام الدلالة فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير متجه بل قضية الاصل خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء
يستحيل صدوره من المكلف كالطيران في الهوا واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متجه فهو اقوى دليل على عدم ارادة العموم في
المثال على الوجه المذكور واصالة حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي عدم قصد ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكره لو صح التمسك به هذا وما ذكره في الفرع الثاني
انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هناك معهودا في اكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه من الهندي وغيره فلو حمل
البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول فان كان هناك جنس خاص معهود
حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يكن يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثانية وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول
كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في المثال السابق اذ لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل
الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي او بغيره مبني على حمل البطيخ على
المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسب ما ذكره في الماء وان لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثباتا او نفيا انما هي في جنس البطيخ حسب
ما ذكرنا ثم ان ما قرره الشهيد من انه يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند المخاطب غير متجه فان حمل البطيخ على غير الاخضر ح ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل
حمل الاطلاق على الشايع من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسب ما مر بتفصيل القول فيه فالقول فالحق حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام
من جهة ورود النفي عليه لا انه يحمل على الشايع في الاطلاق اعني غير الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاقات وان كان الشايع الاطلاق
عند القسمين كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين وكذا في الفرع الثالث بل ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي فلا ربط له بالمقام واعلم ان من
من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف انها تفيد العموم اذا كانت اسما لا وصفا وهي
مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار وكانت النكرة مثل لفظ احد بدما لا
يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر الشهيد في التمهيد
ان الكائنة بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس ظاهرة فيه والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لم ولن بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزائد على
الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او رجال وانت خبير بان تخصيص الاول لظهور الثاني انما هو في الدلالة على العموم مط واما الدلالة
على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس عندك رجل يحتمل ان يراد بها الفرد المعين في الواقع
المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسب ما مرت الاشارة اليه وح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان المعرف في قولك
ليس عندي رجل ظاهرا في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة البدلية المقابلة للتثنية والجمع لذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة
اليه واما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل اذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسب ما عرفت وهذا الاحتمال قائم في الجمع الافراد

اذ لا يقتضي ان

ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد ولذا لا يجوز ان يقابل بنفي الستة او التسعة مثلا وانما امكن ان ينفي الجميع ذلك من الامور النادرة ولا يلحظ بالتنوين المقابلة لهما فان قلت انه يحتمل ان يكون فذا مطلق رجلا على غاية بعينه وحكم بنفسها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا في العموم قلنا الكلام في الخصوصية من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما مر ولا ريب ان قضية اللفظ هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل واما احتمال الاطلاق على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في لا رجال ايضا بان يكون قد اطلق على رجال مخصوصين واورد النفي عليها ثم يأتي بعد ذلك بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قولك ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرائن فلا ينافي ذلك الخصوصية الملحوظة في المقام ثم وينقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس وما شابهها في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني او الزمخشري انها ليست للعموم لا نصا ولا ظاهرا وعن اليمني في المغني ان ما من رجل ولا رجل في الدار ولا رجل فيها جواب لسؤال المطابق في العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس وفي الثاني عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم امتنع الخلاف في الاولين وصح في الثاني فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا تحقيق مذهبه وحكي عن ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظاهر كلامه اطباق النحاة عليه حيث نسبه اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظاهر ما يستفاد من كلامه ان استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الآحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة كون المنفي خصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظاهر ما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع فما اختاره جماعة من المتأخرين من انها موضوعة للعموم اما الهيئة التركيبية او خصوص النكرة المقيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية وهذا هو الاظهر عندي وقد احتجوا على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد منافيا وذمه العقلاء وصح للمولى عقوبته ثانيها صحة الاستثناء منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمة لا اله الا الله غير مفيدة للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تعالى وهو باطل اجماعا رابعها ان اهل اللسان اذا ارادوا تكذيب من قال اكلت شيئا قالوا ما اكلت كذا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر ونحوهما على العموم ولولا دلالتها عليه لما صح ذلك سادسها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم بخصوصه كما هو ظاهر مختار المعظم سابعها ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا ولا ثبوته لفرد مخصوص والا لكان مثلا فهو انما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فنفيه انما يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولا تناقض بين الجزئيتين ليكون احدهما نفيا للآخر ورفعا له وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسب ما هو المختار من غير حاجة الى وضعها لذلك لحصول الفائدة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص من فرض وقوع الاحتجاج بذلك في كلام كالعلامة في النهاية فالظاهر منه قوله بما اخترناه بل ليس الفائدة المسلم من سائر الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة فلا ينافي ما ذكرناه وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ ليكون دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الافراد حسب ما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ ومجرد قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه وقضاء الدليل باسناده الى الوضع استفادة المعنى من نفس اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى المعنى والآخر الانتقال منه الى العموم وليس هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايضا لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء منه الا على سبيل الانقطاع اذ ليست الخصوصية من جنس الطبيعة فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا آخر مغايرا للطبيعة فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه ان دعوى كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على اطلاقها غير متجهة و التحقيق كما مرت الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في اللفظ ما يمكن اسناد التبادر اليه فالظاهر اسناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح اسناد التبادر اليه مع قطع النظر عن الوضع كما في المقام حسب ما قررناه فلا وجه لدعوى اسناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على حصول الوضع له بل لا حاجة الى ذلك لكفاية الوضع لما بعده لحصول الفهم منه ونحو ما ذكر مؤيد لاسناد التبادر الى نفس اللفظ بين الاندفاع اما الاول فلظهور منع عدم تعدد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده فان المستفاد اولا من قولك ليس في الدار رجل نفي فرد ما وقضية ذلك نفي جميع الافراد فهو لازم بين له لذلك لغاية الاتصال بين الامرين يرى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد التأمل الصحيح في مدلول اللفظ فظهر تعدد المدلولين حسب ما ذكرنا واما الثاني فلوضوح ان نفي الماهية انما يراد به نفيها من حيث الوجود وظاهر ان نفي وجود الماهية انما يكون بنفي جميع افرادها فاذا ثبت وجود واحد منها كان اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة الاستثناء مخالف للظاهر فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال كما ذكروا اما ان كان نفس ذلك مصداقا لمدلول اللفظ حاصلا بخصوصه منضما الى مدلول اللفظ بان الخصوصية في ذات المدلول ملحوظة ايضا في اللفظ بملاحظة تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا مانع فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة في اللازم هو مؤدى نفي جميع الآحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول اللفظ وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يظهر الحال في الثالث والرابع و الخامس فان قضية ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى السادس ان ذلك لا ربط له بدعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند

الاطلاق في قرينة لا ينافي ما قررناه وان ادعي دعوى الاتفاق على وضعه له ثم ان الظاهر ان ما حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي
التثنية والجمع ولذا قالوا بجواز ليس عندي رجل بل رجلان فانه قاض بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد ومرجع ذلك الى اختلاف معنى النكرة فان المراد بالنكرة
ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادته العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا بانه يعم وان اريد بها العدد الواحد
المقابل للمثنى والجمع فمعلوم عدم دلالتها على العموم بمعنى العموم بالمعنى المذكور واما دلالته على العموم بالنسبة الى الآحاد اعني نفي جميع الوحدات العددية على نحو افادة
النكرة بمعنى الآخر لجميع الوحدات المندرجة فيها فالظاهر انهم يقولون به ولذا لا يجوز ليس عندي رجل بل رجلين فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلالتها على العموم
بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وهي على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فتفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع
الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم حينئذ في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية كون المنساق من النكرة في مدخولة ليس وما يشابهها انما هو
الواحد المطلق فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال المذكور دون الاولين وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك ما لم يعلم ظهورها في
الواحد العددي او لدورانها بين الوجهين فينبغي دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي والفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه نعم لو ذكر الاثنان عبده
المذكور دل على ارادة الواحد العددي والظاهر انه لا يجوز في النكرة ح وان نص كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين وان نص عند الاطلاق
الى الاول وقد مر الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه يختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكائنة بعد لا التي لنفي
الجنس نحو لا رجل وما يزيد عليها من الزيادة نحو ما من رجل في الدار وما كانت النكرة مثل لفظ بد وديار واحد اذا كان اسما او وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة
في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيد في التمهيد والكائنة بعد
بعد ليس وما ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او
ما من رجل عندي بل رجلان بخلاف ليس عندي رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مط واما الدلالة
على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما بحسب ما مر الاشارة اليه نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع [illegible]
المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فيما مر ولا دلالة فيها على العموم اصلا فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال
المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل ذلك بان الاحتمال المذكور ابعد الوجوه في النكرة في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية
ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قاض بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجها عن النصوصية في الجملة
هذا والحق بعضهم بالاول النكرة الواقعة بعد لو ولن وهو غير متجه ايضا لما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يقال لن يجيئني رجل بل رجلان
ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جاءني رجل بل رجلان ويقوم فيها الاحتمال الاخير ايضا فالاظهر الحاق الجميع بالظاهر في العموم المطلق ثانيها انه
يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا مختلفة في
وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه نحو لا تضرب احدا ولا تصلد ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشتمل القليل والكثير في الاسم
نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا فهو دونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه يفيد
العموم بالنسبة الى معناه حسب ما مر ويحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الابهامية فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة جدا ثم انه
يجري ما ذكرنا في النكرة المتعقبة للنهي في غيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شئت وشتم اباك درهما ولا تعط رجلا الا ما ثابت درهما ثالثها
ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام تفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا لافادة السؤال عن جميع آحاد الرجال انه وقع الاكرام عليه
لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن الماء القليل انه هل ينجسه شيء فقال لا افاد عدم
تنجيس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون الجواب بالنسبة الى كل منها ليطابق السؤال ويمكن ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المقدرة في سياق
النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ما سئلت عنه يختص بالوجه الاول فتامل رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط
على العموم فحكي الشهيد في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الآمدي والمختار عند
آخرين عدم افادته العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله وقوله افاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للوصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى
فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر فيكون عاما وقيل انه على العموم فيعطي كل واحد
من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة اذ المعنى كل من ولدته فله كذا وبه انه يشتركان في العين ولا يختص احدهما لانتفاء الاولوية ويحتمل القول بثبوته للواحد
فيستخرج بالقرعة او يتخير الوصي في الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطى شيء لتعلق الوصية بولادة ذكر واحد او انثى واحدة لظهور اللفظ
في الوحدة فمع انتفائها ينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم يشير تعليق الحكم على النكرة
الى كون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل فاكرم عمرا افاد ثبوت
وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيشير الى العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه وعلى ما يتعلق به نحو ان جاءك رجل فاكرمه وقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا افاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشير الى العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افادت العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد
الاجتزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقها من الرقاب ليس استفادة العموم هنا من جهة وضعه له قطعا وانما هو من جهة صدق
فرد ما على كل من مصاديق الرقبة ومقتضى الامر الاجتزاء فيرجع الى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقا بالنسبة الى الافراد الشائعة
اذ لا ينصرف مثله على الاطلاق الا اليها وانما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون ذلك مدلولا التزاميا ويكون عموما على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من العدد

الجامع بين

الجامع بين الافراد بحسب ما مر من الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا تعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عمت عند
الاكثر بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرناه فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له وما احتج به عليه من الخروج
عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه اقصى الامر فيه ما ذكرناه وفي معنى الامر ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في الظهار عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه
الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد الى ذلك ليكون الاطلاق والاصل المذكور معا قاضيين بالاجتزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في
الدلالة عليه حسبما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في ساير الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزايد امر اخر
واما اصالة عدم التقييد فهو عين مقتضى الاخذ بظاهر الاطلاق وليس امرا منضما اليه الظاهر فما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة
فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد بها
المعينة في الواقع المبهمة عند المخاطب كما في الاية الشريفة على حسب فهم البعض فلا يرجع الى العموم اصلا ويكون مجملا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق النكرة فهي اما مجازية
او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد اشرنا الى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان معاني النكرة سادسها ان النكرة
في مقام الاثبات ان كانت في مقام فعل منه وعليه في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل او يجيء رجل وضربته بعصا او اكرمته يوما فلا عموم فيه مطلقا وانما يفيد بيان وقوع
ثبوت الحكم لفرد ما من غير دلالة على الخصوصية المعينة لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات حكم لفرد فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه
وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجب عليكم اليوم شيئا او كلفتكم بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بيان ثبوت
الحكم لفرد ما غير معين بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف الى العموم من جهة قضاء الحكمة به على ما مر من الاشارة اليه في المفرد المعرف
وقد يكون المراد بالتنكير هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو اسد علي ويعم ثبوت الحكم للطبيعة لافراده المتحدة بها كما في قولك قد سقط من حاشية
رجل ينفعا وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظاهر منها الا ان قرينة المقام حسبما ذكرنا قاضية بالحمل عليه من ذلك ما اذا وردت في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات
الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكرة ولا للطبيعة بالنسبة الى بعض افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الطهور لجميع افراد الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة
الواقعة في مقام الامتنان تفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوته لفرد ما كما في قولك قد اعطاك سمعا وبصرا او اتاك قوة ومنحك علما وفضلا ونحو ذلك فلا دلالة
فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد كما في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد الفواكه والنخل والرمان
في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيه فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتمكين لكنه لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده لحصول الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيها فما ذكره في الوافية
كما مر وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه لا يفيد الا ثبوت المطهرية لما نزل عليهم من غير ان يفيد نزول جميع المياه عليهم اصلا وهو ظاهر فما ذكره فيهما من
الاية كما مر سابعها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية والمنهي عنها هل يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت او المنهي عنها نحو لا تضرب فيكون المادة المنفية او المنهي عنها نحو
كالنكرة الواقعة في سياق النفي والنهي وجهان فالمحكي عن ظاهر العضدي انه كذلك يفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان المتبادر منها ذلك حسبما ادعي من التبادر في النكرة
المصرحة من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى متجه الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير ما في النكرة المصرحة فان اريد بذلك قضاء الاطلاق
به فمتجه وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة باتفاق النحاة
فيجري فيه حكمها وانه يوصف به النكرة دون المعرفة واورد على الاول بان نجم الائمة منع من كون الافعال نكرات محتجا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض
الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف
الحروف فلا يصح اتصاف الملفق منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافها بملاحظة معناها التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم
اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث انه اصطلح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها التام من قبيل تنكير
المعاني الغير المنونة وليس كتنكير المفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما حسبما مر من الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي والنهي وعلى
الثاني بان ذلك لمناسبتها لها من حيث انه يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه ذاهب ابوه كذا حكي عن نجم الائمة وفيه انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة
المصطلحة فمسلم ولا يجدي في المقام وان اريد به عدم افادتها مفاد النكرة فغير متجه اذ لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها ثالثها ان مفاد الفعل حكم والاحكام من النكرات لان الحكم
بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا لغى الكلام وخرج عن الافادة كما لو قيل نحو السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست
عبارة عن كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها الى متعين في الذهن او الخارج ولو سلمنا كون الشيء مجهولا نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفس الخبر
والصيغة نكرة اذ المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا مفهوم المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم به لم
يصح ان يقول زيد القائم وانا زيد وكان التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة فكان كقولك السماء فوقنا وليس كذلك ضرورة وذلك محصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه كيف
كان فالمختار عندنا افادتها العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ
موضوعا بازائه حسبما مر تفصيل القول فيه في مبحث النهي ويجري الكلام المذكور في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو ان كلمت احدا فانت طالق وظاهر اللفظ دوران
الجزاء مدار مطلق حصول ماهية الشرط فيرجع ذلك الى العموم لما يلحظ من التعليق على الطبيعة وان الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه الا انه كغيره ينصرف
الى الشايع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالنصوصية والظهورية
لا يختلف في المقامين فلا رجال في الدار وما من رجال نص في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت رجال ظاهر فيه وعندي في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارات في فهم
العرف الا ان ما زيد فيه من ابلغ في العموم من الخالي عنه نعم هنا كلام في افادته النفي من الاحاد كالمفرد او انه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد نص بعضهم بان الاول ارجح نص

وزيد فقط

في عموم افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهراً في عموم الافراد فيهما كالجمع المحلى باللام فمعنى الجمعية قلت يحتمل ظهوره في نظراً الى وجه الاتي من خصائص كيف ولو كان الاظهر كذلك لكان نحو للرسل في على
زيد دراهم اقرار بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين وليس كذلك قطعاً وكذا لو نذر ان لا ينقص من زيد دراهم لم يحنث باستقراضه درهماً او درهمين وبالجملة ان
الجمع اسم للوحدات الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى الثاني لا يفيد الا نفي مرتبة الجمع نظراً الى
يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس فالقدر المتحقق من الاول هو الثاني فيتوقف ارادة الاخرى على قيام القرينة عليه فدعوى ظهوره في عموم الاطلاق غير متجه ولذا يصح ان يقال
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال وكذا الحال في اسماء العدد لو وقعت في سياق النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدات
المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوتها لبعضها ويجري ما ذكرناه في لو وقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبيداً ولا تاكل ارغفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد و
الاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على تسلط النفي على الوحدات ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب كما في قولك ما جائني العلماء وما اكرمت الفساق
وما اهنت الصلحاء فان الظاهر عدم مجيء احد من العلماء اليه وعدم اكرامه احداً من الفساق وعدم اهانته احداً من الصلحاء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه
يكون سلباً للعموم كما في قولك ما جائني كل عالم فكيف يكون ظاهراً في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال المذكور فرجع النفي
اليه فيكون سلباً للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسب ما مر بيانه بل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه فيكون الحكم متعلقاً بجميع تلك الوحدات فهو شامل
لجميع الوحدات المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول ماخوذاً فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابياً كان او سلبياً فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السلب الى سالبة
كلية فلو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج
واحدة او اثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه من الاستغراق واما اذا اريد به الجنس فقد يحتمل ان يراد منه الجنس
المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن ارادة جنس الجمع فلا يفيد الا عموم النسبة الى الجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي عنه وقد
تم الكلام فيه ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الايجاب والسلب لو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرم زيداً هذا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقاً بهم واما اذا كان متعلقاً بهم فهو منوط في افادة ثبوت الحكم في كل منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصود اناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظاهر الاطلاق حسب ما هو المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر والايجاب ففي
افادته العموم خلاف واشار اليه المص بقوله واكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور واذ لم ينقل
فيه خلاف بعد من نسب الخلاف اليه من القدماء وانكاره انه لا خلاف فيه انهم من جهة منعه لخصوص العموم بل لا يبعد قضاء ضرورة اللغة بخلافه وانما الخلاف المذكور في افادته العموم
من جهة اقتضاء الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره مما عزي الى ابي علي الجبائي وهو انهم خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرره انشاء الله وكيف كان نفي المحاكم عدم انصرافه
الى العموم انهم الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما ستقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات بعد الرجوع الى العرف ليس الا الوحدات
المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع ليس مفاد التنوين فيه الا التمكن ولا دلالة فيه على الوحدة كما هو الحال في المفرد ولا يفيد الاطلاق على عدد خاص ولا مرتبة مخصوصة
من الجمع فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة له في لفظه على خصوص
المرتبة العليا ولا قرينة فانه يفيد الاطلاق عليها والا لا انساق ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق ومن المعلوم عدمه ودعوى اقتضاء الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد خاصة ولا
وطائل يحصل البحث في المسئلة وتوضيح القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في موارد الاخبار فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كاكل وارماح مناجرة ونحو ذلك
او غيرهما من سائر الاخبار كجائني رجال او يقع متعلقاً للامر او يقع للشرط المتعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فانه يتصور لاحدها ان يقع متعلقاً للاخبار سواء
كان ركناً في الاسناد نحو جائني رجال او كان من متعلقات المخبر به كبعثت اليه دراهم وح فالقدر المستفاد منه توقع اقل الجمع ولا دلالة له فيه على ما زاد على ذلك فان العام لا دلالة
فيه على الخاص وانما افاد الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة له فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا يفيد
تعدده بما زاد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعيين الفرد الذي تعلق الاخبار به وهنا من جهتين احدهما دوران الجمع بين الثلثة وما فوق
الى ان يستغرق الجميع لكون الجمع موضوعاً لافادة القدر المشترك بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان اقلها الثلثة دل على حصوله قطعاً ويكون اطلاقه على ما زاد
عليها في مقام الاحتمال وليس ذلك من جهة اجمال اللفظ ودورانه بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني متعلقة فان نفس المعنى غير متعين
هناك بل من جهة كون معناه صادقاً على الجميع حاصلاً بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين القدر على مرتبة
معينة بل صادق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من تلك الى هنا جف القلم قوله في جملة من مباحث التخصيص
التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصاً كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه التخصيص
المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة وما كانت التخصيص الا نصفه ويخرج عنه ايضاً التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء الى يوم الجمعة وفي
يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصاً له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال المفروض فهو يفيد بحسب
ظاهر الاطلاق في القاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه ايضاً اطلاق العام على بعض افراده لا على وجه التخصيص كما اذا قلت رايت كل الرجال وقد رايت
زيداً منه بدلاً لمنزلة الجميع فيندرج فيه ما اذا كان التخصيص قرينة على اطلاق العام على بعض مدلوله وما اذا كان مخرجاً لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به اذا استعمل العام
فيما وضع له من العموم في وجه وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ويعرف ح بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ذلك فيخرج
المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في اكلت السمكة الا راسها ثم ان المخصص قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً والصفة وان كانت في معنى الصفة
الا انها ليست مخصصة للموصوف وذلك لعدم تمامية الموصوف الا بها فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف اما القيود المتعلقة بالصلة فهل يعد تخصيصاً وجهان
من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصصاً له ببعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل امور منها الاستثناء

والله الهادي العصم

والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل ويندرج في الصفة سائر القيود المنضمّة الى اللفظ ممّا يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقلّ بنفسه وبالمنفصل ما يكون مستقلاً في افادة الحكم وان اتّصل بالعامّ لفظاً والتخصيص بالمنفصل قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً نصّاً او اجماعاً قوله اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو ظاهر اطلاقهم في المقام يعمّ التخصيص الواقع على كلّ من الوجوه المتقدّمة والظاهر انّ المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاوّل اعني ما يرد على العامّ المخصّص دون ما يرد على الكلّ من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد تنزيله المثال في المقام ثمّ انّ التخصيص الوارد على العامّ امّا ان يكون بالنسبة الى خصوص الافراد المندرجة تحته او الانواع المندرجة فيه فحصول تخصيص الاكثر على كلّ من الوجهين امّا ان يستلزم ملاحظة على الوجه الاخير اولا ثمّ انه امّا ان يلحظ الاكثر بالنسبة الى ما هو الموجود من افراد العامّ وان كان غير الموجود ضمناً او يلحظ بالنسبة الى الافراد والانواع مطلقاً مع تفاوت غالب الافراد والانواع الموجودة وعدمه ثمّ انّ التخصيص امّا ان يكون مع ارادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشرنا اليه ثمّ انّ لهم في المسألة اقوالاً عديدة اشار المصنّف ره الى جملة منها فمنها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقلّ او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء اقلّ الجمع في الاوّل ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه الحاجبي ففصّل بين المخصّص المتّصل والمنفصل ثمّ فصّل في المتّصل بين ما يكون باستثناء او بدل بعض فجوّزه الى الواحد وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العامّ منحصراً في محصور قليل نحو قتلت كلّ زنديق وهم ثلثة او اربعة مثلاً فيجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ والاظهر عندي دوران الامر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي فكلّما لم يكن مستقبحاً بحسب العرف يجوز التخصيص على حسبه ومع الاستقباح يمنع منه وذلك ممّا يختلف جدّاً بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح انّه ان كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوّز في المقام فظ وان كان على وجه التجوّز فلما عرفت سابقاً من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيّات العلائق المعروفة ولو سلّم اعتبار تلك الخصوصيّات فعلاقة العامّ والخاصّ من جملة تلك العلائق وهو الحاصل في العمومات المخصوصة والقول بكون المراد به العامّ والخاصّ المنطقي دون الاصولي موهون بما سيجيء بيانه ان شاء الله مضافاً الى انّه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام ايضاً وان كان الباقي اقلّ اذا كان مقارباً للكلّ في الثمرة كما في قولك اخذت كلّ ما في الغنيمة وفيها الالف من الاشياء وما اخذت واحداً منها يعادل الف قيمة جميع الباقي ونحوه عليه قولك اكلت كلّ رمّانة في البستان اذا كان فاسداً ولم يكن صحيح منه الّا اقلّ وقد يكون ذلك من جهة افادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للمضيف اكلت كلّ ما في الخوان وانّما اكل قليلاً منه الى غير ذلك من الامثلة وعلى المنع منه مع الاستقباح انّ التخصيص امّا بالتجوّز في لفظ العامّ او تصرّف في مدلوله على وجه يقضي بالتصرّف في اللفظ وكلا الامرين يتوقّف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف ولو قيل بعدم توقّفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب في قضاء منعه منه بعدم الجواز والقبح العرفي كاشف من حصول المنع فان قلت انّ الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمّانة ورمّانة ورمّانة وهكذا الى تكملة عشرة او عشرين فانّه ينبغي ان يعبّر عنه بقوله اكلت كلّ عشرة رمّانات او عشرين وكذا اذا اراد التعبير عن اكل ثمانين او ثلثين ينبغي ان يعبّر عنه بلفظه لا ان يقول اكلت كلّ ما ثمّ يستثني عنه الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة وممّا يشير الى ذلك انّه لو كان المنع من جهة اللغة لاطّرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح استحسانه في بعض المقامات حسبما اشرنا اليه فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلوّ العدول اليه من النكتة اللائقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ولو كان ذلك من اجل المنع اللغوي لم يستحسن في تلك المقامات قلنا لا نمنع انّ القبح الحاصل في المقام انّما هو في اطلاق لفظ العامّ على الوجه المذكور وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التراكيب بل من جهة نفس الاطلاق الافرادي وذلك قاض بكون الاستعمال غلطاً خارجاً عن قانون اللغة كما هو الحال في نظائره من الاغلاط اذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال بالنسبة اليها سوى الاستقباح المذكور وعدم تجويز العرف للاستعمال كما في هذا المقام وما ذكر من انّه لو كان مستنداً الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات فانّه لم يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متّجه لوضوح اختلاف المعاني المجازية صحّة وفساداً بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيّات الملحوظة في كلّ مقام ليس مجرّد صحّة التجوّز في مقام قاضياً بالاطّراد في ساير المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطّراد في المجازات الا ترى انّه يصحّ اطلاق اليد على الانسان في مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما ولا يصحّ اطلاقها عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه وهذا امر واضح بالنسبة الى المجاز بل يمكن القول به في الحقايق ايضاً اذا اشتمل على تصرّف زائد على مجرّد استعماله فيما وضع له كما هو المفروض في المقام لو قلنا باستعماله فيه فاذا صحّ بحسب المقام تخصيص العامّ بالاكثر بملاحظة خصوصيّة مجوّزة له جاز استعمال العامّ على الوجه المذكور كما اذا نزل الباقي منزلة المعظم او الكلّ واطلق لفظ العامّ عليه تنزيلاً له منزلة الكلّ فيصحّ الاستعمال ولو كان المخرج اضعاف ما اطلق اللفظ عليه وتنزيل القليل الحاصل منه منزلة الكثير لما ادّعى استجماعه لصفات الكلّ او الجلّ اوّلاً او لاكتفائه بذلك عن الكلّ على حدّ قولنا حصل في اليوم كلّ الربح اذا حصلت منه قدر ما لا يتوقّع الزيادة عليه فيدور الامر جوازاً ومنعاً مدار ذلك وليس ذلك كاشفاً عن جواز الاستعمال كذلك مطلقاً وان كان في بعض المقامات مستحسناً موافقاً للبلاغة وارداً على وفق مقتضى الحال وفي بعض المقامات خلافه بل الحال على خلاف ذلك وانّما يدور الجواز والمنع مدار ذلك من جهة حصول المصحّح في بعض تلك المقامات دون غيره حسبما بيّنا نعم لو كان الامر الملحوظ في كلّ من تلك المقامات شيئاً واحداً من غير تفاوت الاختلاف في اعتباراته والجهات الملحوظة معه يحسن في مقام ويقبح في اخر كان ذلك شاهداً على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والّا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك فظهر بما قرّرنا انّ تخصيص العامّ الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مذهب تخصيص الاكثر ممّا لا يجوز مع قطع النظر عن ضمّ امر اخر وملاحظة جهة اخرى معه ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانّما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف ساير الامور المنضمّة اليه من ذلك ما اذا كان المخرج صنفاً والباقي صنفاً اخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد والاثنين او الثلثة ونحوها وهو في التوصيف اشهر ونحوها ممّا لا ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على الحقيقة كما في قولك اكرم كلّ عالم عادل او اكلت كلّ رمّانة صحيحة في البستان واهن كلّ فاسق اذ لا يبعد القول بانتفاء التجوّز فيه وان كان الباقي اقلّ وسيجيء تفصيل القول في المسألة الآتية ان شاء الله تع وهو اختيار المرتضى ره وقد عزاه الشريف الاستاد الى اكثر اصحابنا فانّه قال ومنها ما ادّعي حكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلّامة ره وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامّة قوله ره لنا القطع بقبح قول القائل الخ هذا احد الوجوه التي يحتجّ بها على

القول المذكور وانت خبير بان ما ذكره لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق كما هو المدعى غاية الامر ثبوت المنع مع ثبوت الاستقباح كما في الامثلة المذكورة سيما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لخصوص الاستقباح مع نقضها المخصص لا يستلزم المنع مع اتصالها وعدم ظهور استقباحه كما في قولك كلت كل رمانة خامضة في البستان وفيه الاف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولم يكن الداخلون من اصدقائك سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا الى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل على سبيل الاطلاق غاية الامر ان يفيد المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور ونقع القبح اما مع ضمها فكما عرفت تفصيل الكلام فيه مما قررنا فلا قبح ولا منع وقد يمنع في المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده ثانيها ان معاني الالفاظ حقايقها ومجازاتها توقيفية لا بد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من نقل النقلة او الرجوع الى الاستعمالات المجازية فيقتصر فيها على القدر الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا يجوز التخطي اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يفيده الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على الوجه المذكور لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول حتى يطرح الرواية المشتملة عليه ويحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول غاية الامر ان لا يتضح الحكم بالحمل عليه ليس ذلك الا شيء يعتد بها في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ويضعفه المنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهي العلاقة الجارية في تخصيص العموم مبنيا على القول بمجازيتها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص الا انه لما دار الامر مدار عدم الاستقباح لم يطرد في جميع الصور حسب ما قررناه والقول بكون علاقة العام والخاص انما هي في العام والخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي ره مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه اذ ان ملاحظة الاستعمالات كما تقضي بجواز استعمال العام المنطقي في الخاص كذا تقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل استعمال المطلق في المقيد وقد عد علاقة اخرى فيختص علاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل الاطلاق على المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص وفيه انه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على كون العدد المذكور مبنيا على تكثير الامثلة لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص من جملة العلائق ايضا كاطلاق العام المنطقي على الخاص وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع الاطلاقات قوله وان خص العام واريد به الباقي الخ لا يخفى ان ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسب ما مر اذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم دون غيره لا يعقل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسألة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يتجه في بادي الراي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتنى على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقدهم لهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا اخر وجعله عنوانا برأسه لتفرع كونه حقيقة او مجازا على المختار في تلك المسألة حسب ما ذكر كيف والقائل بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في الخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص ولذا لم يستند الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما استند القائل بالتجوز الى انه قضية كونه حقيقة في العموم كما في احتجاج المصنف وغيره فظاهر كلامهم عقد هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظاهر العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام وارادة الباقي هل يقضي بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوز عند التخصيص وارادة الباقي ولا يقضي ذلك وسيأتي التنصيص عليه في كلام المصنف فالاشكال المذكور على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه قد يكون ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه ومن مجموع العام والمخصص وبارادة العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي في تفصيل القول فيها فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين من غير ان ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه وقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه ثم هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما على بعض المذاهب النادرة فالامر فيه واضح لا حاجة الى التوجيه كما يتبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص الباقي حسب ما هو ظاهر عنوان المصنف الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسألة ولذا قد نعود بذلك كما في كلام المصنف وغيره ثانيهما ان العموم كيفية عارضة على دلالة اللفظ قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع فالملحوظ القائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ فمع ارادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ايضا غاية الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقضي بالتجوز في العام الذي هو معروض العموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه من الموضوع له لم يعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيه لكن ليس الحال على ذلك عنده اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت الاشارة اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة مخصصة وان فرض فساد بعد التأمل فيه وكان هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الاتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة والثاني عند غيره ثم ان الاقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء انشاء الله الاشارة اليها والمختار عندنا انه لا يجوز في الباقي لفظ العام وانما التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم ان كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الذي يتعلق العموم به ففي بعضها يكون العام لفظا والموضوع لافادة عمومه لفظا اخر كما في كل رجل وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام وفي بعضها من ظاهر المقام او نحو ذلك نعم لا يبعد في بعضها ان يكون العام والمفيد للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا

خصوص العموم

مخصوص من المعنى او كون الدال على عمومه موضوعا لذلك مما يلزم التجوز فيه اذا استعمل في غير الشمول واما مع تسليم ذلك كان عدة من المخصصات فلا مجاز ايضا وهناك
مفصل في المقام ولنوضح الكلام في المرام برسم امور احدها انه نص جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود من وضعها
افهام معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض وافادة ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تعريف الاوضاع هو الاعلام بما في الضمير من المطالب الحاصلة وظاهر انما
يتعلق بالاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة انما تمس الى بيانها من جهة توقف المطالب التركيبية
عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني الافرادية المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال
الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرر في محله فالمقصود الاصلي من وضع المفردات هو تفهيم
المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها للعالم باوضاعها وهذا ظاهر لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان
استفادة المعاني منها يتوقف على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالة على الوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله في النفس
وهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع لا استفادة العلم بالوضع مما
يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يقال ان
المقصود مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصورها في ذهن السامع من اول الامر لما عرفت من لزوم الدور لتوقف حصول تلك المعاني
في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ على العلم بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها
بواسطة تركيب تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك فمحصل المقصود ان وضع الالفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الافرادية للزوم الدور
وانما هي لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها وانت خبير بانه لو اريد بذلك فكون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو
على سبيل الاهمال اذ يمكن ان يكون الافهام في المركبات على الوجهين من افادة تصوير المعنى المركب ومن الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على
ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالانسب بالتعليل هو ما ذكرناه وان صح توجيه ما عللوه بما قلنا ثم انك بعد التامل فيما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين
ما ذكروه في المقام وما اخذوه في تعريف الوضع من انه تعيين اللفظ وتعيينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية
فينافي ذلك ما قرروه هناك وذلك لان المراد بالدلالة هنا هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول معانيها
التركيبية حسب ما قررناه وليس المراد به تحصيل تصور تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناعه نظرا الى ما قررناه وانما المراد مجرد احضارها والاشارة اليها من بين المعاني
المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم مما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية
غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمعنى حصول التصديق من وضعها بان تلك التصديقات المعاقد وضعت لها تلك الالفاظ والمقصود فيه ثانيها
ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ وارادة المعنى يكون تارة بارادة ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادته وتفهيمه للمخاطب وتارة
لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصويره لذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القائمة به ويكون ذلك
الغير هو المقصود بالبيان والافادة وح فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الاول او الثاني وجهان والذي يقوى في النظر كون المستعمل فيه ح هو الثاني حسبما مر تفصيل القول
فيه فان الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال اليها من غير
ان تكون مقصودة في الاستعمال لا يراد بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك مما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ
حقيقة والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة للانتقال اليه على ما مر التفصيل فيه بقي الكلام في شيء وهو انه قد يكون المعنى الذي يراد
الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون خصوص
المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيره الا انه ليس مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ
بملاحظة اوضاعها المنتقلة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي لاجل الانتقال
الى معناه المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من
تلك الالفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل وح فهو
التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية من كل من تلك الالفاظ المستعملة لكن يكون
اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر ليجعل ارادة معناه الحقيقي وسيلة اليه بل
المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز كما في الصورة الاولى
وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن اوضاع المفردات حسبما قلنا في الصورة الثانية فلا مجاز
فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون
الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمجموع عليه هو
لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم يكن اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان دلالة ذلك
اللفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه معناه الحقيقي والمجاز
نعم لو كان المعنى معنى مجازيا للمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسبما قررناه في التمثيل على ما
فيه من بعضهم كما مر في محله وبالجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رايت اسدا يرمي او كون المراد منه لا اصالة غير ما وضع

وان اريد به الموضوع له لاجل التوصل اليه كما في الكناية في المفرد وعدم كون المقصود منه معناه الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي فتحقق بالكناية المقصود منه في ضمن الجملة اذ ذو غيرها موضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غيرهما الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا يتعين من الوجوه الثلثة حاصله في المقام فلا وجه لالتزام التجوز فيه ثالثها ان القيود الواردة على اللفظ لا يقتضي التجوز فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد مندرجا في المعنى المراد من المطلق فيكون ذلك في بيان على ارادة خصوص ذلك المعنى منه مبينة ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيها ضم القيد المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه باللفظ فيكون اللفظ الدال على المطلق مستعملا في معناه حيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق له فان اللابشرط يجامع الف شرط وح فيكون ذلك المطلق ما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعنى القيد اللاحق معه فلا يجوز فيه حسب ما قررناه في اطلاق الكليات على افرادها ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فاقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك القيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه قرينة على الاطلاق المذكور اما الاطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ في افتقاره الى وجود القرينة الدالة عليه بدونه لا يحمل المطلق الا على معناه الاطلاقي الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه رابعها ان العموم الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك المطلقات هو معانيها الاطلاقية المقيدة بالقيود المنضمة اليها فيكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب التقييد الوارد عليها كما عرفت فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ وح فعد الصفة والشرط ونحوها من القيود مخصصا للعام انما هو من جهة اخراجه عن معناه الاطلاقي بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب مدلوله بل خصوص ذلك بما يفيده القيد المنضم اليه فيسمى تخصيصا للعام حيث انه معناه وان لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له بارادة العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا الى ما انضم اليه من القيد يجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذا دل ذلك على اطلاق ما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل وما في معناها حيث استعمل في معناه ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان اطلاقه عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه اللابشرط من غير ان يبقى بدلالة المخصص على اطلاقه على خصوص المقيد تعين التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناها خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم والشمول ويكون الامر الشامل غيره كما في لفظة كل وما بمعناها ومنها ما يفيد ذلك من جهة المقام لورود في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل فاكرمه فمنه اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف اذ ليس موضوعا للخصوص العموم كما مرت الاشارة اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه الجزئية لا لما يندرج تحته فلا تعرفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العموم كالجمع المعرف حسب ان شموله بالنسبة الى اجزائه حسب ما مر بيانه نحن نقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا باطلاقه على جميع مصاديقه فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وح فمفاد التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض مصاديقه الجزئية ان المطابقة له فلا تجوز اذن في اللفظ من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد عموم الالفاظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد طرو التخصيص وح فان كان الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يفيد يجيء التجوز فيه من تلك الجهة واما ان لم يكن افادته العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا تجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم اذا كان معنى التزاميا له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر ان يكون النكرة الواقعة هناك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء الجميع وذلك ليس مما لا يجوز فيه كما عرفت اما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا تجوز اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص فهو اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة لو وضع الجمع لما يشمل الجميع لا اختصاص له وضعا بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فقد يتلخص لك منها انه لا تجوز في التخصيص بالمنصل من الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما اريد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة قد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم به فيبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد عليه المستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة بملاحظة اوضاعها وذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه فلخص ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان انما يستفاد منه خصوص الباقي من العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كساير القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني المجازية من غيرها فيتلخص ذلك من المجموع حسب ما قررناه في دلالة المجاز وهو ما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التامل في المقام مما يشير الى ذلك انهم ذكروا ان من فوايد الاستثناء تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل عن خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على اطلاقه فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا انتبه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع انه لا محل له وح فلا يراد به اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به ليس ح قرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المفروض استعماله في المجموع وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الارادة الاولى لمنعه دلالته على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا ان الظاهر بعده كما لا يخفى على المتامل والظاهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في ساير الصور لورود على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب بالا زيد من المستثنى منه اذا ورد استثناء اخر على المستثنى بجعله اخص من المستثنى منه كما اذا قال له علي عشرة الا عشرة الا خمسة او له علي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر اذ لا شيعا بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ان ملاحظة الاستعمالات تأبى عنه جدا بل الظاهر عدم التامل في فساده والظاهر ان الوجه فيه هو ما قررناه فيتأيد به ما قلناه ويشير الى ذلك ان اسماء الاعداد لا يجوز اطلاقها على الاكثر منها على الاقل

زاد في بعض النسخ على العموم النفي والظاهر عدم صحته فلعله من النسخ

من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى رجل واحد او قال لزيد هذه الدراهم العشرة مشيرا الى عشرة دراهم الا غير ذلك من الامثلة
فعدم جواز الاستعمال المذكور مطردا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هنا في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة
لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن واما
سائر المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلان الظاهر تقييدها لما اريد العموم عليه فقد قيد بذلك على حسب سائر الاطلاقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على
حسب ما اريد منه من الاطلاق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف عن بعضها من اطلاق
المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسب ما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه لكن نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم نبه المتكلم على خلافه فذكر ما للتوصيف
او غيره من التقييدات لم تجر فيه ذلك الا انه يكون ذلك ح قصرا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له
ويكون الباقي هو المتخلص من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا تجوز فيه حسب ما عرفت وقد يقال بكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعة
المطلقة بتقييده بالوصف المذكور والاطلاق في ذلك المطلق على المقيد حسب ما ذكرنا في المتصل ولا مانع منه مع ثبات محله ولا تجوز فيه نعم كما عرفت ويجري ما ذكرنا في اسماء
الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على جمل الشرط او الصفة فيكون عموما نعم على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات
ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوزا في اللفظ اظهر حسب ما قررناه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان
الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوز بدلالة المخصص على اطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد فيكون المخصص
ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجازية فيما اذا
كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسب ما قررنا الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض
في الاستثناء نظرا الى ما يتراءى من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى ولهم في التفصي عنه وجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج منه المستثنى
ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسنادان ليحصل التناقض في المقام وقد عزى ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها
ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالاثبات واخرى
بالنفي وعزى ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي ثالثها ان مجموع المستثنى منه والمستثنى والاداة اسم
للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة وله اسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه العضدي الى القاضي ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة
لبيان دفع الايراد المذكور لم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروه منها اكتفاء في مقام دفع الايراد كما هو الحال في سائر الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المحتمل
والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستناد لكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول بان فيه حمل اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان المتفهم
بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمة الى قرائنها وللثالث
بان التبادر امارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسيتبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف كان فقد يورد
على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا فلا يثبت على من قال ليس له على شيء الا خمسة شيء اصلا
فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه وهو خلاف التحقيق بل الثاني منه فاسد عند الكل على ما قيل وتارة بانه
لو اشير الى عشرة محققة مشخصة كان يقول خذ هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا
يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع
واخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ التركيبية انما هو
وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المنضمة بعضها الى البعض فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى مفهوم العام ولا اسناد
الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة اخرى في ارادتها وكان اخراجا عما هو ملحوظ الواضع في وضع الالفاظ كما ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل
اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج ولا اخراجه عن كونه مدلولا له ضرورة حصول الدلالة بعد
ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه مخالف لصريح
ما بني عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث كونه متعلق الحكم فان ظاهر تعليق الحكم على العام ثبوته لجميع جزئياته فيكون اخراج البعض مدلولا من كونه متعلقا
للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا الوجه كما ترى مما لا وجه ربطه بما ذهب اليه ابو حنيفة اذ يجيء مع القول لكن دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى منه للمستثنى — بكلام منه ولا اثر
وعدمها فان دلالته على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة ما حكم به المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع
اعني المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدل عليه ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب اليه ابو حنيفة
وهذا مما لا ربط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن معنى الافراد من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا توجه ذلك الا انه توهم فاسد
لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني فلابتنائه على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل
كلام المجيب عليه غريب واما الثالث فبانه انما يتم من كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي
المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كان صدور الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوي فهو اول من شيء كيف وفيه سد لباب المجاز في المركبات فمن البين ان من يقول
تقدم رجلا وتؤخر اخرى عند بيان كونه مترددا في الامر يريد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة هو ما يتابعه من معناها التركيبي اعني المتردد
في الامر وان اريد بذلك ان المعنى التركيبي مقصود سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاستعمال بالكل مع وقوع الاسناد الى البعض

بعد الاخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر وهو متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصود بالاسناد وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من كون الاسناد احدا مملا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض لحصول التنافي اذن بين الاسنادين المذكورين قلت الجواب المذكور يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد اليه فيلاحظ تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه فيما مر اذ لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سوى ان يراد منه الاخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي لبيان كون المقصود به هو الباقي كما ذكر في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه من جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان مقتضيا لذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم الى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظاهر فيكون الاخراج بالنسبة الى ظاهر اللفظ من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك اللفظ مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب والدليل على تعلق الاسناد بالباقي دون الجميع كان هذا هو المراد مما ذكره بعض الافاضل جوابا بان المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ الاسناد انما يتعين وكل كلام لحق باخره ما يغيره توقف حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه لا مجال لتوهم تاخر الاسناد الى مجيء ورود الاستثناء وذلك لوضوح لزوم اهمال الفائدة قبل ورود الكاشف عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء ثالثها ان يكون محصول الاسناد الصوري الى الكل والحكم عليه كذلك من جهة احضاره في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك ما هو المقصود بالافادة من تلك العبارة فكانه يريد من المستثنى منه ما وضع له فكذا يريد الاسناد اليه كل على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا وجه للاسناد الى بعض مدلول اللفظ الا مع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره والا المقصود في المقام انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صورة واخراج المستثنى دليلا عليه فقد عرفت فيما مر ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على النسبة انما استعمل حقيقة في النسبة الثانية دون الاولى اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية والمراد من العبارة هو النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا في غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل فيها والمراد من الكلام المذكور وان تقدمها النسبة الصناعية صورة لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظائره وهذا هو مراد ما ذكره بعض المحققين في دفع التناقض المورد في المقام من قوله ولك ان تريد انه يخرج عن النسبة المتعدد بانه يدخل جميع المتعدد وينسب الشيء اليه فاتى بالاستثناء لاخراجه عن النسبة دفعا تناقض لان الكذب صفة للنسبة المتعلقة بالاعتقاد ولو تردد بالنسبة فاذن لا اعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد فمراده بالنسبة المتعلقة بالاعتقاد وهي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية والمناط في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصودة من الكلام وبه يتوقف الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسب ما قرر في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة الى تلك النسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها اذ لا يندرج في المراد من العبارة والاخراج ح انما يكون بالنسبة الى ظاهر اللفظ نظرا الى ظهوره فيما هو المقصود بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا الوجه هو المتجه في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتامل بقي الكلام في ان البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز في المقام اولا والذي يتراءى فيه احتمال التجوز هنا امور احدها المخصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسب ما مر تفصيل القول فيه ثانيها التجوز في الجملة حيث ان مفادها مع قطع النظر عن الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك ويدفعه انه لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها بعد التركيب فلا تجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه كما هو المفروض في المقام لحصول الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى بعض مدلوله حسب ما عرفت الا ان القول به مع تعسفه يصح فيه لك ان تقول انه لا مكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى الجميع فيكون الانصراف اليه من جهة الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا وقد اورد على الوجه الثاني ايضا بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع فهو في المقام وان لم يكن داخلا في المقصود من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظاهر منه المحكوم بكونه المراد لولا تعقيبه بالاستثناء فهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبارة فيكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسب ما نصوا عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور من انه بعيد دعوى عدم الدخول في نحو قولك له علي عشرة الا واحدا اذ ان واحدا داخل في المراد وبالعشرة يقصد ثم اخرج منه الاخر بلفظ العشرة تسعة وهو بعيد وربما توهم ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يتجه اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد وتعادل الاخير بجواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة وثلاثة وواحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء قرينة على التجوز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه فتقول رايت عشرة مشيرا الى خمسة ورايت خمسة مشيرا الى واحد او مصرحا له من البين بطلانه اذ استعمال ذلك نعرفه فسادا وقبحا على نحو سائر الاغلاط ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد في المجازات فاي مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد في بعضه بملاحظة الوجه المذكور دون غيره الاترى انه يجوز استعمال الرقبة واليد في الانسان في موضع دون اخر وحيث كان ذلك فلا بد من تفرقة بين المقامين وذلك

بالنقل الى



لقوة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره مما ليست العلاقة بتلك القوة وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا في المقامين غاية الامر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز جوازا او منعا بمجرد اختلاف القرينة بعيد جدا بل فاسد ظاهر الثاني انها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او الى نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى ح هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر الى الظاهر دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاستثناء فالاولى في تقرير الايراد ان يقال انه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها وايضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى اخر ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع نصفها وانت خبير بما فيه وان كان جائزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر في الاستعمالات غير معهود في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات ويرد على الثاني ايضا بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج ومنها القطع بان في الكلام المذكور اثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور ليس الحال على ما ذكر اذ ليس مفاده الا اثبات الباقي او نفيه ثم ذا ومنها العلم بخروجه عن قانون اللغة اذ ليس في اللغة لفظ مركب من الفاظ ثلثة يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع المذكورات بنحو ما مر من الاشارة اليه ثم ينفع الجميع بما سيجيئ من بيان المراد في المقام الا انه يرجع ح الى المذهب المختار قوله وينقل هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل ومنفصل مجاز ان خص بغيره ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف وغيره ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكى القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وحكى عن الرازي قوله كان متناولا له حقيقة بالاتفاق واورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فانه كان متناولا له حقيقة في ضمن الكل والتناول باق غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل حسبما يشير اليه المص بان تناوله للباقي ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكر في الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يوجه المقام ان مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقية فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايضا عند اخراج الباقي فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناوله للغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر في الحل فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما مر بيانه في اول مباحث العموم وما يتوهم من ان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة الا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي حسبما مر نظيره في ثبت استعمال المشترك في معنييه ارادة على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام على كل جزئي من جزئياته انما كان على مقتضى حال اللفظ يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد بعد ثبوت شموله الوضع اذن [illegible] فيكون حقيقة على الوجهين اذا المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع فوقوع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا في المقام حسبما مر الكلام في نظائره مرارا وايضا لو تم ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة لا انه يثبت به كون الاستعمال على سبيل المجاز كما هو المدعى نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظاهر بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ويكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديق ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة العموم ودلالته عليه بالوضع كما في كل رجل وما بمعناه او من جهة الالتزام او من جهة دلالة الالتزام المقام فهناك دلالتان احديهما على نفس المعنى والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد كما يتراءى في بادي الراي حسبما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز في المقام انما يتبعه الشمول له ان كانت دلالته عليه بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخير ايضا فانه مبني على البيان المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان المخاطب وان لم يكن جزء من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون القدر الثابت وضعها الكل من الاحاد حال الاجتماع مع الباقي فيكون استعماله في الباقي استعمالا في غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي كونه حقيقة في الثانية وانت بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا تحتاج الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب المذكور اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع انتهى فان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الاحاد حال انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الاحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي غير حقيقي ثم انه قال بعد ذلك ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع فقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهر بعد تسليم كون الباقي موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع بمجرد ذلك فالمتجه في الايراد منع حجية الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا من مجرد الاستصحاب فلا بد ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له

في خصوص حال الاستثناء دون غيره حسبما عرفت في نظايره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او في خصوص
العام المجموعي اذ كونه مدلولا في ضمن الكل لا يقتضي كونه مدلولا مع الانفراد ايضا بل دلالته على الجزء في ضمن الكل ليست بانفراده على وجه الحقيقة وان اتحد الدلالتان
اذ مناط الاختلاف فيهما هو اختلاف الاعتبار وهو كاف فهي خارجة عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الذي يتميز به عن المطابقة حسبما مر الكلام فيه في محله قوله انه
ينبغي ان يتبادر منه مع القرينة اه كانه اراد بذلك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على ارادته فلو كان مجازا لتوقف
على قيام قرينة معينة له من بين ساير المجازات لتعددها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع ويدفعه ان قرينة المجاز كافية في الانصراف اليه حسبما تم الكلام
فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه والمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص في نوع منها
دون اخرى فاي داع الى انصرافه الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره اه يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا عليه هناك في ضمن الكل على وجه التضمن
وقد صار مدلولا في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هناك على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين
اذ المدلول هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بمدلوليته بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به ان كون دلالته على الباقي على جهة الحقيقة حال
انضمامه الى الغير لا يقتضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يساعد عليه
ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور قوله ليس باعتبار تناوله للباقي اه مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الجزئيات المندرجة تحته
على سبيل الحقيقة لا لدلالته على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجواب المذكور على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب عن
اصل الدليل قوله كون النزاع في لفظ العام اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا لان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد
يكون ذلك منحصرا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معنا مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم كانه يشير بذلك الى ان الخصم معترف كان
يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا قسما من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازية كيف والمعزي الى الاكثر كون المستثنى
منه مجازا في الباقي مطلقا قوله ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد توضيح ذلك ان التقييد بالوصف وغيره من المخصصات المتصلة كساير التقييدات الواردة في الكلام
مما لا يوجب ذلك تجوزا فيما وردت عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم ثبوت التجوز في الاولين ودعوى موافقة الخصم على الاخير فكما
ان لفظة مسلم موضوعة للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة ولفظ الالف
مع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص المتصل الوارد على العمومات لورود الجميع على
وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن اطلاقه بسبب ضم الضمايم موجبا للمجازية لجرى في الجميع والا جرى فلا تجوز في الكل قوله الا ان المجموع في العرف بعد كلمة واحدة
لا يخفى ان ما ذكره من كون لفظ مسلمون ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع حرفي مستقل كما مرت الاشارة اليه
ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدهما في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام
مع كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا اخر اذ لو كان البناء المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع تم ما ذكره وليس كذلك لوضوح
تعدد الوضع المتعلق باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان
المراد بتمام المدلول لو صح الكلام المذكور في ذلك لجرى في ذلك محل النزاع لكون الاستثناء في الفا مبنيا على وجه واحد قوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ
غير واضح اذ لقائل المفروض كون الباقي مقصودا بالافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا لعدم فرض اختصاص اللفظ
وضعا بالعموم حسبما اشرنا اليه فتم قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر اطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان التخصيص
بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي في بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف والشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص
والظاهر كما يتبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا مجال للخلاف فيه لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف
ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سراية اجماله الى العام مطلقا كما في اكرم القوم الا بعضهم او اريد به بعضهم ومن ذلك قوله ولو تقيد باجمال البعض الانواع
المندرجة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين الا بعض اليهود ولو صدق المخصص على الاقل والاكثر او تقييده فيه على الاقل فيحكم
بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا ان القطع اه وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فيجب العمل اما الاول
فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن
محل التخصيص دون غيره اذ نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره ولذا لا يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص عن ثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه من غيره
محل التخصيص لم يتم ما عرفت وفيه المنع من وجود المقتضي لان المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام بناء على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض
في المقام فلم ويمكن الذب عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ وحصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم وحصول تعلق الاخراج
بالحكم كما في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها
ليس متوقفا على كونه حجة في الباقي لانه ان عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح وبعضهم انه ان اريد بالتوقف ما يعم التوقف في اللبنتين المتسانديتين فمسلم
ولا مانع منه وان اريد به التوقف المبني على علية المتوقف عليه الى التوقف فمم ونقول بتقرير اخر انه لا يتوقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما يتوقف على كونه حجة في
الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت تا نقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع
والا لزم الدور ايضا لتوقف حجيته في الجميع على حجيته في كل واحد من الافراد لابتناء الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجيته الكل على حجيته في صور

ص الظاهر المستفاد من قوله التخصيص المنسوب

الافراد وانما

لا افراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتمام الكل من الافراد فيتوقف عليها ان اريد به من حيث المجموع فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد به
من حيث المدلولية فممنوع بل الدلالة انما يتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا عليه بالدلالة التضمنية لكل منهما الا استصحابا فانه كان قبل ورود المخصص حجة في
الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه وفيه ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة له وحجيته في الباقي انما كان من
جهة مدلولية الكل فان المدلول الابتدائي هناك هو العموم ومع انتفاء تلك الدلالة لا يبقى حجيته في الجميع فينتفي الحكم المساوي منه الى جزئياته وبعضه لا دلالة في
يفيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يومي اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود
التخصيص والاصل يقتضي بقائه ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه واما مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم
كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا يتم ذلك لحصول الدلالة اللفظية ح بالنسبة الى الكل وغاية ما يفيده المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى حجة في غيره
قوله وانتفى الحقيقة وتعددت المجازات الخ لا يخفى ان ما ذكر انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك ليس من محل
البحث اذ الاستناد في الاستصحاب الى كون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس المستفاد من
قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله
في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور منه فمن اين يتبين ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج عنه فرد اخر ايضا فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ
كانت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعملت فيها اللفظ وكون المخرج
خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوز والخروج عن الظاهر ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ
في ارادة الجميع كاف في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا لوحظ الامران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في العرف فلو فرض التجوز
عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا في المقام حسبما اشار اليه المصنف وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص
الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله لم يخرج عن كونه ظاهرا الخ لا يخفى انه انما خرج عن كونه ظاهرا
في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهور العام في العموم
قوله اما اذا كان بعضها اقرب الخ لا يخفى ان مجرد الاقربية غير كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص في الحكم بخروج
الواحد منه مما اذا دعا عليه لدوران المخصص هناك بين ارادة الاقرب والابعد وكذا الحال في نظائره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاقل وبقاء ما عداه تحت العام
حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك وانما الوجه فيه ما ذكرناه ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية
المذكورة قوله مع ان الحجة غير وافية بدفع القول الخ لا يخفى ان اعتبار بقاء اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدوران الامر
بين افراد شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فانه حجة على هذا القول
فيما زاد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص بزيادة
عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا حجة فيه للنزاع وهو ايضا خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع فيه
المحقق الخ قد عرفت ان ذلك لا يقضي بخروج العام عن الاجمال لوضوح دوران المتيقن من الباقي بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم ببقاء اقل الجمع على وجه الاجمال فهو
مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا الى ما ...
فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور بل يجيء على اصل المختار اخرى حسبما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا يهد الخلاف
اذ اعتبار بقاء اقل ما يجوز التخصيص اليه غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما تقدمه فتم قوله اذا تعقب المخصص اراد به المتصل فان المنفصل
خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما يقضي بتخصيص العام من جهة بنائه على الخاص على ما هو قضية تعارض العام والخاص المطلقين وهو انما يكون
بعد مناقضة العام والخاص ح فلا يرتبط بغيره مما حصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو
مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم الشك في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء اطلاق النهي عن اكرامه فيه ثم تعلق الاكرام به مطلقا فيخصص العموم سواء كان الاجمال
او غيرهما او كان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من بعض الافاضل خروج غير المتعاطفين عن محل البحث حيث
عنون البحث في خصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخير على الاقوال المحكي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفرد الى الجميع
فيكون خارجا عن محل النزاع وهو غريب وظاهر اطلاقهم يعم ما لو كانت الجمل او العمومات المفروضة متناولة او غيرها ما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع
المخصص اليه قوله وصح عوده الى كل واحد الخ عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من اخراجه
عن الاخير ولو عكس الترتيب اختص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج في بعضها نحو اكرم العلماء واعط الاغنياء الا زيدا اذا لم يكن زيد الا احدهما
اما لو اندرج فيهما فالظاهر انه داخل في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع هذا اذا لم يستلزم تخصيصه بالنسبة الى
الجميع على التدافع والا لم يصح عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع اندراجه في العامين ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليهما والا
لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه بقي الكلام هنا في امور احدها ان تقييد محل النزاع بما ذكر لا يخلو عن تامل فانه ان كان النزاع في وضع المخصص المتعقب
لتلك العمومات كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم لم يتجه ذلك لتغاير الامرين بق باستعماله في غير ما وضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة قيام القرينة
المانعة عليه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع ح الا ان يراد باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة فيكون ح حقيقة في الرجوع الى غيره
وهو بعيد جدا ان فهمها كما ان الخلاف في تعيين الظهور بعد الوضع فالظاهر ان ذلك انما يكون من جهة قضاء الاطلاق فلا ينافي عدم انصرافه اليه مع قيام القرينة على

في العام يمكن ... التفصيل ... المشترك على التخصيص في الامر كذلك

خلاف ظاهر فلا حاجة الى التقييد الا ان يقال ان ذلك بمنزلة ان يقال ان محل النزاع فيما يصح الرجوع اليه الا انه لا ذكر ان اللفظ قابل للرجوع الى الاخيرة والجميع انما يختص ذلك بما اذا كان دون ساير المقامات لكونها قرينة داخلية قاضية بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف ساير القراين الخارجية فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المفروض وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتبار عدم الثاني فلا حاجة الى التنبيه عليه فاعتبار الاول في المقام لبيان مورد الانتفاء ثانيها ان ظاهر العبارة خروج ما لو ترجح عوده الى الجميع عن محل البحث وقد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة او باحتمال عوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تقدم عمومات ثلثة لا يحتمل عوده الى الاول فيدور الحال فيه بين عوده الى الاخيرة وعوده الى الاخيرتين فظاهر العنوان انه خارج عنه وجه واحد فيرجع الى الاخيرة وهو محل خفاء اذ على القول بظهوره في العود الى الجميع لتعدده وايضا قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابلية للعود الى الاخيرة فيدور بين كونه عائدا الى جميع ما عداها او الى واحد منها تقدمها او خصوص ما قبل الاخيرة مما يصح عوده اليه فذلك ايضا مما يقع الكلام فيه ويمكن ان يقال ان اخراج المذكورات عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال فيها ظاهرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر فيها ايضا بين وجهين او وجوه ثالثها ان صلاحية المستثنى للعود الى الجميع يكون على وجوه احدها ان يكون من المبهمات الصادقة على الجميع كما اذا قال اكرم العلماء واعط الصلحاء الا من اهانك والا الذي شتمك ثانيها ان يكون من المشتقات المندرجة في كل منها نحو من كل من شتمك واضرب كل من ضربك الا العالم وكذا لو كان بمنزلة المشتق كما لو كان المستثنى الا البغدادي في المثال المذكور ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة في الجميع كما لو كان المستثنى هناك الا المواردة ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع على كل من الوجهين المذكورين فاما ان يكون المستثنى مطلقا كما في المثالين المذكورين وعاما كما اذا دخل على المستثنى اداة العموم وعلى كل من الوجوه الاربعة فاما ان يكون المصداق الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا في كل من تلك العمومات كما اذا قال اكرم العلماء واعظهم دراهم الا من اهانك من ذلك بين القدماء واما ان يختلف المصداق كما في الامثلة المتقدمة وان احتمل تصادقهما في بعض المصاديق ثالثها ان يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا في العمومين نحو اكرم العلماء واضف الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء والصلحاء معا فيصح اخراجه من الاخيرة ومن الجميع رابعها ان يكون المستثنى من النكرات مما يصح اندراجه في كل منها كما في اكرم العلماء واعط الظرفاء الا رجلا او الا واحدا وقد يشكل الحال فيه بان النكرة حقيقة في فرد واحد دائر بين الافراد وهنا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين انما يراد بها ما يزيد على الواحد فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثنى منهم ورجل من الظرفاء واستثنى منهم وهو خروج عن وضعها الا ان يلحظ الامران معا في ذلك الاستعمال بان يكون خروج الاول من الاول والثاني من الثاني فلا يكون صالحا لذلك الا ان لوحظ اطلاقها على كل منها بلحاظ مستقل كما هو الظاهر في المقام كان ذلك من اطلاق اللفظ على كل من مصداقيه مستقلا لا ليقوم الاستعمال الاستعمال الواحد مقام استعمالين نظير استعمال المشترك في معنييه فيدور جوازه مدار جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في مفهومها اعني فردا ما لا غير ويكون اخراجها من العمومين دليلا على كون فردا ما الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقا الى الثاني ولا يستلزم ذلك ان تكون النكرة قد اطلقت على فردين اولا او تكون قد اطلقت على مصداق وعلى اخر استقلالا لا ليقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه المحذور والمذكور مع كون فردا ما من العلماء مغايرا لفرد ما من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم فقد اطلق النكرة على كل من مصاديقها بكون مضمنها لفظ كل فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في مفهوم النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال عليه امرا خارجا وكان المراد بالنكرة نفسها هو فردا ما كما في كل من الامثلة المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار معنييه وهذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه على القول بالمنع فلا اصل لاحتمال ذلك ومن ذلك ما لو قال اكرم العلماء واحسن الى الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والاخر من الادباء واذا اريد به في المثال مفهوم المسمى به كان من الوجه المتقدم سادسها ان يكون معلوما للعود الى الكل بتقسيط المستثنى عليها كما اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا رجلين فيحتمل اخراجهما من الاخيرة واخراج احدهما من الاول والاخر من الثاني ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني الاخر وقد يقال ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج المستثنى عن المستثنى منه فان عاد الاستثناء الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من الامرين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع الاستثناء فاذا اريد من العبارة ذلك فلا بد ان يلحظ المستثنى منه شيئا منتزعا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه هو خارج عن محل النزاع وفيه انه يمكن ان يقال بان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج لمدخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او من احدهما او اخراج مجموعه من العمومين معا على وجه التقسيط فيكون قد استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معا كما ان اخراجه عن كل منهما اخراج واحد متعلق بكل منهما حسبما يأتي توضيح القول فيه انشاء الله الا ان القول بجواز رجوع الاستثناء لما ذكر محل خفاء والا ظهر ان هذا الوجه من الصلوح لو تم فهو خارج عن ظاهر المفروض في كلام القوم فان الظاهر مما عنونوه للبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كل من العمومات ويمكن ان يقال ان كون المستثنى مخرجا عن كل منها انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامين كما في المثال المتقدم فيما يكون المستثنى شخصا معينا مندرجا فيهما او كان مفهوما منطبقا عليهما معا واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الاول وبعضها في الاخر فلا يكون رجوعه الى العامين على وجه التقسيط فمن من هاتك في المثال المتقدم يعم من هانه من العلماء والصلحاء وقد حصل تخصيص العلماء بمن اهانه من العلماء والصلحاء بمن اهانه من الصلحاء وبعد تقسيطه على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو كان المستثنى عاما العموم فالامر اظهر لكون المخصص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام فعلى هذا يكون عمدة ما عدا هنا الحاقي المقام للرجوع الى الجميع من قبيل الوجه المذكور فكيف يقال بخروجه عن ظاهر كلام القوم وفيه انه لا شمول للمستثنى فلا بد من ان يكون ذلك ماخوذا في معناه كيف ولو كان كذلك ولما بنى رجوعه الى الاخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه اذ لا يمكن اخراجه عنه بل المستثنى في المقام مفهوم واحد فقد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين بناء على رجوعه الى الجميع غاية الامر اختلاف مصداقه بالنسبة الى الامرين وذلك لا يقضي باختلاف نفس معنى مدلوله في المقامين فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه اصلا قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين واين ذلك من كون بعض منه مخرجا عن احدهما وبعضه الاخر عن الاخر فان قلت انه يلزم على ذلك ان يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق اخر كذلك فيكون الاطلاق المفروض منزلة

مثل هذا الاطلاق نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون ارادة ذلك مبنية على القول بجواز مثله ثم قلت ليس الحال كذلك وانما استعمال اللفظ في الشامل بين
في مفهوم ما الوحداني وانما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظة ضمه الى العام المخرج منه من غير ان يلحظ ذلك في اطلاق اللفظ واستعماله في معناه قوله ثم
يشيرون في باقي انواع المخصصات اه ظ كلامه يؤمي الى الاتفاق على عدم الفرق وهو محل تامل بل قد حكى القول بالفرق في الجمل عن بعضهم والذي يقتضيه التحقيق في
المقام هو الفرق وسيجيئ تفصيل الكلام فيه في اخر المسئلة انشاء الله تعالى قوله للجمل المتعاطفة لا يخفى ان كون الجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسئلة لكن القائل
بعوده الى الجميع نظر الى اتصال الجملتين من جهة العطف وانت خبير بان اتصال الجملتين لا يتوقف على العطف على ان اعتبار ذلك في سائر الاقوال ايضا كما هو ظ تقريره
ايضا مما لا وجه له ايضا كيف والقول الاخير مع عدم اتصال الجملتين اولى الا ان يقوم بخروج ذلك عن محل الخلاف كما قد يؤمي اليه كلام العضدي حسبما اشرنا اليه وهو
لا يلائم اطلاقه الاول ثم ان تقرير النزاع في الجمل يؤمي الى كون النزاع فيها دون المفردات مع ان المذكور في العنوان ما يعمها والمفردات وقد يحمل ذلك كلامه وكلام غيره
من عنوان البحث في الجمل على المثال لا انك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقب للمفردات عن محل النزاع قوله في رجوعه الى الجميع التعبير المذكور هنا في القول
الاول اعم من دعوى الوضع لخصوص الاخراج عن الجميع او الاخيرة او ظهوره الاطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للاعم لكن قضية المقابلة بينه وبين الاقوال المذكورة
كون المقصد من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في وضع الاداة
حال كونها متعقبة للجمل المتعددة ونحوها بان يقال بوضعها للاخراج عن الجميع والاخيرة وان كان اصل وضعها المطلق الاخراج حيث انها لو وقعت عقيب
جملة واحدة كانت حقيقة في الاخراج عنها قطعا ثانيهما ان يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبية وذلك بان يقال بوضع الاداة لافادة الاخراج المطلق ويجريها
من غير ملاحظة الورود عقيب المتعدد او الواحد ورجوعها في الفرض الاول الى الاخيرة او الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية الطارية على الاستثناء
الوارد عقيب المتعدد لافادة الرجوع الى الجميع او الاخيرة او اشتراكها بين الامرين وكون الاداة موضوعة بازاء المعنى الحرفي الرابطي لا يستلزم ملاحظة
الخصوصية المذكورة في وضعها فيكون الاخراج الرابطي مستفادا من الاداة وخصوصية رجوعها الى الجميع او الاخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول
بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الاداة سوى الاخراج المطلق من غير افادة لاحدى الخصوصيتين على ما هو احد الاقوال في المقام فيكون محصل البحث
ان الهيئة التركيبية هل وضعت لافادة تعلق الاخراج الرابطي المدلول عليه بالاداة بالجميع وبخصوص الاخيرة او لم يوضع لشيء من الامرين وانما المدلول هو
خصوص الاداة لمطلق الاخراج من غير دلالة على شيء من الخصوصيتين قوله ونسب بعضهم بكل واحدة كان استثناء التقسيم المذكور الى البعض يشير الى عدم تعيين
الحمل عليه اذ قد يقول القائل المذكور بغيره والاعم منه وتوضيح المقام ان رجوع الاستثناء الى الجميع يتصور على وجوه احدها ان يكون راجعا الى المجموع بان
يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها كان يراد من قوله لزيد علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر اربعون الا خمسة عشر اخراج الخمسة عشر من مجموع
المذكورات من غير ان يراد به اخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين ح خصوص القدر المخرج منها عن كل ثانيها ان يراد اخراجه عن كل واحد منها من المذكورات
فيكون المراد بالاداة هو الاخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الاخراج والمستعمل فيه الاداة هو الاخراج المخصوص المتعلق بكل من المتعددات فالمستعمل
فيه هنا امر واحد لكنه ينحل في الخارج الى اخراجات عديدة ثالثها ان يستعمل في مجموع الاخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من العمومات المتعددة فان مجموع
تلك الاخراجات ايضا معنى واحد فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها ان يستعمل في كل واحد من الاخراجات المفروضة على ان يكون كل من اخراجه عن
كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملا في كل منها بارادة مستقلة نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر
الكلام فيه فالقائل برجوعه الى الجميع اما ان يقول به على احد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين للخصوصية او يقول به على الوجه الاعم من الكل فيصح عنده
الرجوع الى الجميع على اي من الوجوه المذكورة وقد يكون تامل المص في تفسيره المذكور لاجل ذلك لكن الاظهر ان يقوم بخروج الوجه الاول عن ظ كلامهم في المقام ووقوع
الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكل دون تقسيطه عليه كما نبه الاستاد اليه والظ ايضا خروج الاخير عما يريده القائل بالرجوع الى الكل بل الظ خروج ذلك
عن محل الخلاف في المقام وان زعم بعض الافاضل تنزيل كلام القائل برجوعه الى الجميع على ذلك وجعل النزاع في رجوعه الى الجميع والاخيرة مبنيا على ذلك وهو
غير متجه حسبما يأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله عند نقل كلامه بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامهم على كل منهما وعلى ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض منهم
تنزيله على الاول فيمكن ان يكون تامل المص في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني واحتمال حمله على الاعم وكان الاظهر هو ما ذكره البعض اذ لا يخفى الوجه الثاني عن التكلف
وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله قوله وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي وقد تبعه جماعة من المتاخرين وظ هذا الكلام
الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الاخيرة وتباعيهما على العموم على ما يقتضيه ظ اللفظ وقد استدرك ذلك بثبوت فرق بينهما في امر لفظي اشار
اليه بقوله نعم اه فهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما اظهر من ذلك وقد اورد عليه الفاضل المحشي بان ما ذكره محل تامل لوضوح انه يحكم بالعموم في غير
الاخيرة على القول الثاني قطعا واما على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومه اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين او المتردد بينهما يتوقف في حمله
على احدهما فيكون مجملا مع التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها الا ان يقال ان قضية التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص ولا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم
بالنظر الى عموم ملاحظة وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان بقاء العموم مخالفا للاصل وقد اورد الفاضل المدقق على ذلك [illegible] بانه
لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لثبوت وضعه للعموم خاصة ولم يتحقق في الكلام دلالة
اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء المفروض كما ان البحث عن انتفاء المخصص كاف في دفع التخصيص
والبناء على العموم وكذا الحال في المقام فان ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه الى الجميع عدم العثور عليه بعد الفحص اللازم بالتوقف كاف
فيه ثم والحاصل انه لا بد من حمل العام على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصص فيه حتى يتبين المخرج عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس في الاجماع

لما فرغ المص عن الكلام في المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك فيه الكتاب والسنة شرع في بيان ادلة الشرعية واعرض النظر عن مباحث الكتاب فان حجيته كان معلوما

المطلب الخامس في الاجماع

من الضرورات ولذا لم يعنونوا له بحثا في سائر الكتب المعدة لذكر الخلافيات فان الظاهر ان الخلاف الواقع فيه انما وقع من جماعة من ظاهرية علمائنا ممن يقتصر في
الى الاخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشتهرا في تلك الاعصار وانما هو امر حدث بين المتأخرين واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فمما لا يتفرع عليه
ثمرة مهمة في الاحكام حتى يناسب ذكره في امثال هذا المختصر ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب
في بيان معنى الدليل وتقسيمه على حسب ما يتنوع اليها اعلم ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مط كظاهر الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فيكون حجة
في نفسه لا مط فانما كان تعارض في القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل اجمالا وفيما اذا وقعت المعاضدة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل
على الوجه الثاني غير قابل لان يرجح شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم
عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانها انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب
في سقوطه قلنا المراد بالاطلاق في الحجية كون حجيته في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مط اذ من البين كون المعمول به اقوى الحجتين ولا
ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك الحجة لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله وبعبارة اخرى ثم ان الادلة
الشرعية ينقسم الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن
منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة وهذا القسم في الادلة غير ظ عندنا كما سنفصل القول فيه انشاء
ثالثها ما تكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب
والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مر الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا
لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر الى الدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف بما يرد عليه من التكليف في مرتبة الحال التي هو عليها كما هو
الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت
مما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق في الادلة الشرعية بل الظ عدمه وان تسارع الى كثير من الاوهام
كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الدليل عليه بالتمام خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه
انشاء فان قلت ان المدار في حجية اخبار الآحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد ومن جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا
يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا لوجوب الوارد في الترجيح عند تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو احرى
فيكون الامر دائرا مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لتساويها في الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين حقيقة المرام
احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يفتي به هو المطابق لنفس الواقع ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث
الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الآخر وتبين الفرق بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله
الوهم لوضوح كونه ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هناك
الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه تركنا الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن
بدلالة الآخر ايضا او الشك فيه فغاية الامر ان يؤخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون
ما يقابله وهما اذ من البين ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا مساويا للعدم وجود ما يعارضه بحسب الواقع بل
قد يرجح ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الآخر وان كان ذلك
حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان
يؤخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا ودلالة لا يقضي بالظن بكذب الآخر وشذوذ دلالته ومع عدم
حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين
مفيدا للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الآخر او كان مفيدا للظن الاقوى والآخر للاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الآخر فيكون
ذلك مظنونا والآخر موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل
يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا فيه في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما هو المفروض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما
ذكره وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الآخر كان الامر على ما ذكره الظن الكذب
في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص والخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور
وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يخرج العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع
وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف
لا يجوز تركه بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او الخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررناه في مباحث الالفاظ ان مداليل
الالفاظ انما يبتني حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلناه ومن ذلك يعرف الحال في باقي المعارضات مع عدم
بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه مع عدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الجانبين من حيث القوة
بحسب السند لا يقضي بالظن بكذب الآخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد تلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة
الظن بصدق احد الخبرين لوهن صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدق احدهما

مظنونا ولا

مظنونا والاخر مشكوكا فيه كان عليه الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم
المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه حسبما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر او ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل
الظن والشك المذكوران في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من معارضه ان تساويا في وجه
الدلالة لزم فضلا عما لو كانت الدلالة اقوى ايضا فكيف يتوجه بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر
الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الاخرى وما يقتضيه قوة الدلالة
كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عند وجود الصارف عنه اختلاف الامثال
كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا للمعارضة ويكون الرواية على معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في
صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله
موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور والخبر الاقوى مشكوك المطابقة
للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك
قلت اي مانع من ذلك بعد اختيار كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فاذا وجد شرايط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وان شارك الاخر في
عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنيا على الظنون دون التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على
الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادة الظن
بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة قد تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المرجحة مع اشتراك الكل
في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظرا الى حصول الجهة المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح
بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك انشاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة
الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة والقياس وعدم ظهور الخلاف ونحوها
مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبرة شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في عدم حصول الظن من الدليل الا استحالة تعلق الظنين بالمتقابلين
في ان واحد عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل
وجه ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسايط فلا عبرة بها اذا
حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الا
لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن
مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطا فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا
تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما
وردت في الفروع وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون و
الاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه وهو استناد الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب
عليها فان المقصود قيام الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه ورد الاحتجاج ولا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهة
نصه فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح ما ارتكبوه الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص عليه ساقط جدا مضافا الى اخذ كبرى في القياس
فلا يراد بها الا الكلية لتتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ لا يخلو الواقع
عن احد الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء
الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه كون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق
بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن كل وعدم الاعتداد في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارض اصلا للظن
القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول تم ان بنعم ان دل دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل
وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام ثم ان الاخبار الكثيرة دالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام
الدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد
الجميع في ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا
زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد
من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن
خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من
الظنون الخاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة
عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس احدهما مندرجا في الاخر
بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم بها من غير طريان تخصيص عليها وكيف يتوهم لزوم

التخصيص في تلك الموارد انما هو من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخص فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فانها اذا لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي دل الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم فكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع لتلك الدليل القاطع لا لمجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور ولم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة ع كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي ص على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في جميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به والقول بافادة قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته او الوثوق على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في اذهان العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي ص في كل ان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس بما يفيد العلم بعدمه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام ع فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه ص كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه اية النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوعة ولم يوجب صلى الله عليه واله يوما على كل من لم يتمكن من العلم المهاجرة ونحوها واخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة ع وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا للاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام ص خطيبا ونادى به الائمة عليهم السلام في ذلك كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بامتناعه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلنا لبعد تلك الدعوى من امثالهم مع ما ينادي به بديهة الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق وهل كان الحال في الرجوع الى النبي ص والائمة ع في تلك الاعصار الا كالحال في العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهد فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي دفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال التيسير والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل فكذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداؤه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يتم العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تعيين الموضوع وليس المتحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فيتحصل مما قررنا كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الحكم الشرعي سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها لمتن الواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وقد ظهر مما بيناه تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيئ تفصيل الكلام فيها في محالها انشاء الله خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد فقط من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة

وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلاً احد من علماء المعقول والمنقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير اليه ان شاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتميز صحيح المذهب عن سقيمه فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث نرى طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الابواب المتعددة ولو بنوا على حجية مطلق الظن لاهتموا بذلك وقرروه واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا الى اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تاصيل الاصل هو بناء عدم الحجية فيما لم يقولوا بالحجية من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بناء الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بناء عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام افراد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الآحاد وفي ذلك تتمة لا يثبت به المذهب فان طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما يأتي بها تأييدا للمرام او من جهة ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض الفاضلين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظرائه بانهم يعملون بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول المذكور الى العلامة ره لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين من القدماء السيدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتأخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن بالبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيدان الافضلان صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل هو وصاحب المعالم حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا ترى منهم الاتكال على الشهرات ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد مع استظهاره حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد اليها ولا يعرف منه الاتكال عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف فما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال النظر والروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وانما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن الحاصل من المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتعطيه ادلتهم واما الثاني فلا يفي به ما قرروه من الادلة كما ستعرف ان شاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا لانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا من الثاني لو قيل باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وفيه اشكال في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما يرد ذلك على العمومات اللفظية

في القواعد الشرعية ونحوها فكما أن لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي أن يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وأنت خبير بأن الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فإن القائل بحجية الظنون الخاصة يقول بأصالة عدم حجية الظن وأنه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل إلا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك أيضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وأنه ليس ذلك من التخصيص في شيء وإنما هو اختصاص في حكم العقل فإن متعلق حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مط وكذا الحال في القول الثاني فإن المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا أنه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مط حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة إلى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية إذ ليس ذلك إلا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع إلا ما كان من التخصيص البدائي فإنه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا أن ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقلية إنما يراد به التخصيص الواقعي وهو بعينه مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين إذ لا مانع من أداء الحكم على وجه العموم ثم إيراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك أنه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غاية الأمر لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الألفاظ كان علينا الأخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فإنه إن قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وإن لم يرد فلا تخصيص إنما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الأفاضل في الجواب عن الإيراد المذكور وجوه أخر وهو من أحدها أنا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فإنما هو قبل انسداد باب العلم وأما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وأنت خبير بما فيه إذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الإجماعيات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة فيه فالتزام العمل به مما لا يقول به أحد والظاهر أن المجيب لا يعمل به أيضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك للعلم بمنع الشارع من الأخذ به وهو كما ترى إذ حصول الظن من القياس ونحوه من الأمور الوجدانية التي لا مجال لإنكارها ثالثها أن مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه فإنا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس ونعلم أن حكم الله غيره وإن لم نعلم أنه أي شيء هو ففي تعيينه نرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فإن البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة إليه فلا تخصيص ويمكن أن يرجع ذلك أيضا إلى عدم إفادته الظن نظرا إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه أن الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع فقضية العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به إن أراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس أن حكم الله بالنسبة إلينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الأخذ بمؤداه من حيث أنه مؤداه وإن جاز الأخذ به من حيث كونه مؤدى دليل آخر فهو كذلك إلا أنه لا ربط له بالجواب عن الإيراد المذكور فإن ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل الإيراد أنه إذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بنصب الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وإن أراد أنا نعلم بحرمة العمل بالقياس قاضية بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بتغير الحكم حتى يكون أن الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الأول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظ ثم إنه قد يورد على القول المذكور أيضا بأنه إذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه إذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل به فلا وجه لإخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها وأجاب بعضهم بأنه مستثنى من الأدلة المفيدة للظن لا أن الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال إن تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جملة الأدلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث أنه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه إلا القياس وبعد استثناء القياس فإن تعارض باقي الأدلة المفيدة للظن في نفسه يعتبر الظن النفس الأمري وبملاحظة القوة والضعف وأنت خبير بما فيه فإن ما ذكره من الأدلة إنما يفيد حجية نفس الظن دون الأمور التي من شأنها إفادة الظن وإن لم يحصل منها ظن ولو سلم إفادة تلك الأدلة حجية تلك الأمور فلا ريب أن حجيتها إذن منوطة بالظن فلا تكون حجة إلا مع المناط المذكور ومتى وجد ذلك حصلت الحجية ولا ربط للحجية على مقتضى تلك الأدلة بشيء من خصوص تلك الموارد فلا وجه للتخلف وح فأي فرق بين إيراد التخصيص على الظن أو الشيء المفيد له نعم إن دل الدليل على حجية ما من شأنه إفادة الظن وإن لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طريقة الاستدلال اتجه الفرق إلا أنه لا يساعده الأدلة التي قرروها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجة في دفع الإيراد المذكور إلى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره إن شاء الله في تقرير دليلهم فإن قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وإنما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع إلى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته أصلا فإنه إنما يقضي بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسبما أشرنا إليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض أدلتهم وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل حسبما يأتي الكلام فيه إن شاء الله هذا ولنقدم أولا حجة المختار حسبما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والإبرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام فنقول قد احتجوا على ذلك بوجوه من الأدلة الآيات والأخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون والمشتملة على ذم الأخذ بها الدالة على

فيبقى ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور واما الايات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة
الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى
ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للتوحيد ومنها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا
الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
الظن ومنها قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما و
منها قوله تعالى لنبيه ص ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه دال على المنع من الاخذ بغير العلم سواء بنينا على وجوب التاسي ولا من الاشتراك في التكاليف لا مختصا بالخواص
في امور مخصوصة كما يذكر ذلك في جملتها او بكون الخطاب له خطابا للامة حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا
بل لا يبعد دعوى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بغير العلم والافتاء بدون العلم
وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي ص
قال اذا علمت فاعمل واذا ظننت فلا تقض وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي خبر سليم بن قيس
عن مولانا امير المؤمنين ع قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع
في الاثار وقد اورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات وارد في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة
فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو محل الكلام وفيه انها تعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر وورودها
في شان الكفار الاخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقتضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد ورد عدة منها
في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللفظية
دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها ضعيف لانها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف على اطلاقه نعم ان كان المقام
بحيث يصرف اللام الى العهد صح ما ذكره والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا والظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين يعم العموم
وغيره ولذا مثلوا له في المشهور بقوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر مضافا الى ان عدة
من الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الظني عموم الحكم واستظهار كون اللام في الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن
المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فيتعين اللام فيها للعهد فيه ما هو جدا وسياق الاية كالنص في خلافه وورود مثله في مقام
الاحتجاج ظاهر جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا ومن قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في العذاب وفلان اعان
ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظ والحاصل ان الظاهر من الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج
المذكور مبني على الظ وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام اما اولا
فلان هذه المسألة من عمدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح الاحتجاج بتلك الظواهر لزم عدم صحة
العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم
حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظن المذكور وجواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ومن الظنون المفردة
من الاغلاط كما مر الكلام فيه طردا وعكسا ظاهرها بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظن المذكور واما بعد قيام
الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن
حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في
ذلك ايضا بل المقصود انه لما قضى الدليل الظني بعدم حجية الظن قضى ثبوت الحجية بعدمها اذ ما قضى وجوده عدمه فهو باطل وقد يقرر ان المدعى حجية الظن في
الفروع وما دل على عدم حجية الظن في الفروع فانما هو مسألة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها عدمها وفيه انه يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ مآل الظن بعد
ثبوت الحكم الفرعي شانا من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفرع حجة لم يكن الظن بها حجة ومنها ان الظن المذكور في الايات الشريفة لا يراد بها العلم
الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين وضعفه ظ اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظ اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على
معناه الظاهر نظرا الى حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقتضي بالحمل عليه لو منع ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه
ايضا لجواز العمل في بعض صور الشك الواقع كما اذا لم يفد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الاستصحاب ظن به ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث
هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز
الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه سابقا ح فلا يرتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كان مفاد هذه الايات
مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد قيام الدليل كما ان القائل بحجية الظنون الخاصة
فلا دلالة في هذه الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات وما دل على حجية ظن المجتهد ظن خاص مقدم عام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من
تخصيص تلك عموما وفي هذين الوجهين ما سياتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى ثم وهناك ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى
من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون اذ الظن لا يغني عن حجة ترك لاجله وهو خارج عما الكلام فيه ولا يفيد عدم جواز
التمسك بالظن مط وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظ الاية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا

اليه كافيا في الحكم به وقد فسّره بعضهم بذلك الرازي في تفسيره وانّه يراد به العلم اي انّ الظنّ لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسّره الطبرسي به
في المجمع وعلى كلّ من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد يورد على الاية الثانية من انّ الذمّ هناك بمقتضى ظاهر الاية على حصرهم الامر في اتباع الظنّ فغاية الامر انّها تدلّ
الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظنّ في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه انّ ظاهر سياق الاية هو الذمّ على اتباع الظنّ مطلقا و
حملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ واردا على خصوص الاختصاص فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذمّ على اتباع
الظنّ وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذمّ لا يشتغل فلان الا بالعصيان فانّه يفيد شناعة اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية
الثالثة من انّه لا عموم فيها حتّى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجّية بعض الظنون او عدم حجّية الظنّ مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه وانّها ايضا اقصى
ما يستفاد من الاية عدم جواز انشاء الحكم اليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظنّ به واما اذا اخبر بالحكم على سبيل الظنّ كما هو الواقع فلا دلالة لها فيها على المنع
وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به ويدفع الاوّل انّ في الاطلاق كفاية في المقام سيّما مع اشعاره بالعلية بل ولا دلالة له فيها والثاني انّه لو جاز الافتاء على
سبيل الظنّ جاز الحكم على جهة البتّ ايضا من غير تأمّل لاحد فيه فاذا دلّت الاية على المنع منه دلّت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء لا يجوز العمل به
اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انّها خطاب للنبيّ صلى الله عليه وآله فلا يعمّ غيره ومن البيّن انّه مكلّف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظنّ
نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بانّ ما دلّ على وجوب التاسي قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امّته ايضا كيف والاصل الاشتراك
في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه به ولذا حصرت خواصّه في امور معيّنة واخرى بانّه لا تامّل لاحد في شمول الحكم المذكور للامّة اما لانّ الخطاب اليه خطاب لامّته حقيقة
حسب ما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كونه المخاطب حقيقة بفعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصّه في امور لم يذكر ذلك في جملتها
ويمكن دفع الوجهين بانّا لا نسلّم الاشتراك لكن مع الاتفاق فيما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انّه متمكّن من العلم و
ليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة الينا فقضى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكّنين من العلم من امّته ولا كلام فيه ثانيها انّه لا
عموم في الاية لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها ممّا لا كلام فيه وقد فسّرها جماعة من المفسّرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا
رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كلّ من هذه التفاسير لا يرتبط
بالمدّعى ثالثها انّه على فرض كونه للعموم انّما يفيد دفع الايجاب الكلّي دون السلب الكلّي فهي انّما تدلّ على نفي العموم لا عموم النفي كما هو المدّعى والجواب عن الاوّل
عنها كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضاء عموم ما يقع في سياقه
كما نقول لا تهن العالم وعلى كلّ من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظنّ وما ذكر من كلام المفسّرين مبني على ارادة المثال ومع الغضّ عنه فلا
حجّة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق وممّا قررناه يظهر الايراد على الاجوبة المذكورة ايضا فانّه قد بيّنا فيها في انشائها ودلالتها بانّ اقصى ما تفيده الظنّ وحجّيته
اوّل الكلام بل نقول انّ مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صحّ مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مرّ ويرد عليها ايضا انّ
ما تفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظنّ من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محلّ الكلام وقد توافقت على المنع منه الافهام
فلا تدلّ على المدّعى وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظنّ وقد خرج ظنّ المجتهد بالادلّة القاطعة الدالّة على حجّيته فانّها تصلح لتخصيص العام
وتقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بانّ ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث انّ المقصود من ذلك بيان
انّ مقتضى الادلّة القائمة من الكتاب والسنّة هو عدم حجّية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجّيته فان تمّ الدليل على حجّية خصوص ظنّ المجتهد مطلقا فلا
كلام ولم يرد احد شيئا من تلك الظواهر الا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وسياتي انشاء الله توضيح القول فيه الثاني الاجماع و
يقرّر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجّية الظنّ وانّ الحجّة هي العلم وانّ على كلّ من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك
ولا وجه للرجوع الى الظنّ في الفروع كما هو الحال في الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا انّ الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا
المخالف في الامرين على حكم واحد لانّ فروع الدين عندنا كاصوله في انّ على كلّ واحد منها ادلّة قاطعة واضحة لائحة وانّ التوصّل الى العلم بكلّ من الامرين يعني
الاصول والفروع ممكن صحيح لانّ الظنّ لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظنّ دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على انّ مخالفها في الفروع
كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجّية مطلق الظنّ الا انّه مخالف للقول بحجّية الظنون الخاصّة ايضا نظرا الى ظاهر
بعدم حجّية الظنّ مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصحّ التمسّك به في المقام بل لا بدّ من القطع بفساده ايضا للضرورة على حجّية الظنّ في الفروع في الجملة وقد
انّ ما ذكره السيد انّما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسدّ فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلّة القطعية ممكنا حسب ما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن
البيّن انّه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي الى القول بحجّية الظنّ بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدّعى بالمقام لكنّا نقول انّ الظاهر انّ انفتاح اق
السبيل كذلك لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدّم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلّة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء ولا
يخفى عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانّهم يتمسّكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم
بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد بعيد جدّا بل يكاد يقطع بخلافه ويؤمي اليه ما ذكره من قطع الامامية انّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول
فانّه لا يعني منه انّ كلّا منهم يقطع بانّ مخالفه في المسئلة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة
واضحة ولم يقطع احد منهم بضلالة المخالف له ولا قطع مواده بل ولم يتحقّق منهم الجزم بذلك ولا الظنّ فيه كما هو الحال في مخالف الاصول وهو من الامور الواضحة
بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر انّ مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من ساير المذاهب الا انّه اخذ فروعهم من غير الطرق المقرّرة في الشريعة
عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا انّ الحيثية مختلفة والجهة متعدّدة والظاهر انّه قد صرّح في غير

بقيام الدليل القاطع على كل مسئلة من الفروع مما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا
للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام آخر فلا يكتفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول
بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف
عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته كذلك ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع
بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فاذن مقصود السيد من الاجماع المذكور دفع ذلك والرد عليهم ان الظن مط مما لا دليل على
حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة
التي دلت عليها الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يكون ضالا كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع
الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مط وانما الحجة كل واحد من الطرق
الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه كك من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة
ان اعتبارها مبني على حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان اوهم بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى
اليقين كظواهر الكتاب هو المطابق لما ادعاه السيد حسبما عرفت فيتايد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال
علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندوا الى مجرد كونه مفيدا للظن و
ايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة او القواعد المأخوذة عنهما دون غيرهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة
الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا
عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد
وربما يشير اليه ما عرفت عن السيد ره وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون به ذلك
دون مطلق الاجتهاد فانه مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها
عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصل بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل
ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد الافضل ره حسبما عرفت وربما
يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه نعم لهم ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما
قام الدليل القطعي والمنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته ولكنه لا يجدي لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اتفق
عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام
غير واحد من الافاضل وقد اورد عليه ان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء
من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب
بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن ح الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل باق على عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة
ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك وبقية انقلاب الاصول الى اصول اخر بحالها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم
على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل
في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضيته الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل
بحجية مطلق الظن ح لا بد له من اقامة دليل على ما عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام
الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم
على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من
غير حاجة في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور فيرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك
الاصل قد يستدل عليه بعمومات الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مر الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو
عدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما ينتهض دليلا على ذلك لم نجد دليلا اخر سوى تمام الاحتجاج المذكور ويمكن
ان يقرر ذلك بملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة بالنظر الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان
مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة
بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة التي ينوط بها الشريعة وبه يتسق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد
في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم ذلك والاخذ
بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسئلة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم طرق
اخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن قد وقع التنصيص عليها في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة وقد ورد
الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك فهو دليل قوي دال على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا
على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده

في الاخبار مشيراً بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظراً الى ان الاخذ بهما غالباً انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك ليس
بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصد المستدل ويؤيده ايضاً ما اشار اليه حسبما ذكرنا الاشارة فيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن
سبيل العلم منسداً في ازمنة المعصومين وانما الانسداد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلاً في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك
الازمنة فلا اذ لا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقاً وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار مع عدم الاحتياج اليها وهذا هو الوجه في خلو
الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان بعد انسداد باب العلم كان حاصلاً بالنسبة الى كثير
ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى
اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم الى مجرد حكم العقل
مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصح ان يجعل مطلق الظن مناطاً
الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم
يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والآراء والاستحسانات العقلية والوجوه التخريجية
ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن
دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مط وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه
والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا حين انسداد
سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز الاخذ بالضعيف مع
التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى ح واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه فانه اقرب الى اصابة الواقع
فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين
انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعاً كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون العقل وهذا
الوجه موهون جداً لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع وقد قرر وهنه في محله
مستقصى ثم ان لنا طرقاً اخرى في المقام ووجوهاً شتى في تصحيح هذا المرام نوضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها احدها انه لا ريب
في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف
بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح نقول ان صح لنا تحصيل
العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو
الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما
يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع
او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظناً باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد
من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر آخر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل
الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام اولاً طريق مقرر من الشرع في الوصول
الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب اولاً تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره ينوب منابه الظن بالواقع او يقال انه ان لم يقم طريق
مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الواقع وان قام اكتفى بما جعله طريقاً فان لم يثبت عندنا ذلك وثبت وانسد سبيل العلم به كان المرجع
هو العلم بالواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق انما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرروه قلت
لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم الذي بالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر وعدم العلم به قاضياً بترتب العلم
بالواقع عليه ولا متعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلاً على ترتب الآخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع
الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر وعدم العلم به لا تحصيلاً للعلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضاً ويتخير المكلف
في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض
انتفاء العلم بحجية الطريق المقرر او انتفائه واقعاً ليس لكونه متعيناً في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي قررناه وفرق بين بين كون الشيء مطلوباً بذاته وكونه
حاصلاً به فهو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك
طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة وانسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كان رجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ
الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما يقام الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد
كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الآخر فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه
كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعاً يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعاً لاقتضاء الامر الاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم
فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصد الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه
فان كان قطعياً فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنياً وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن

بالواقع نسلم

بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجية ذلك الظن خاص بالظن بعدم تفريغ الذمة كك فيرجع
ح الى اقوى الظنين كما هو الشأن في ساير المتعارضين بل الفوح هو الظن الاخر وهو في مقابله ولا يتحاشى عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح
في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يبقى بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على كونه طريقا شرعيا
الى الواقع لحصول الظن منه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فغاية الامر انه يقول
بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجية
مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبه قلت قد عرفت ان ما ادى اليه الظن بما هو ظن ليس مما ينتهي الى الحكم بتفريغ الذمة لمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا
بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كك وانما يحتمل حصوله من جهة قيام الدليل على
حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فتساوى نسبة الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح
عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له فكيف يعقل حصول الظن به من جهته نعم
انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف لدى هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه اذ قضية الدليل
المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من
مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما ترى
من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه سيان الظن بالواقع والظن بتفريغ الذمة
بالنسبة اليه عند ادائه كك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه
اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند ادائه الفعل كك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا
لم ينفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور انما
جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلنا ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه القول بانه بعد قيام الدليل القطعي بعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن ذلك وهل
ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر مما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينزل الى
الظن بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول
التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في
حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل
الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع ولا الاخذ
باقويها عند التعارض من غير فرق بينها فاصل المحصل ان اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ
في حكمه تنزلا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما ذكر في المقام فهناك مراتب مندرجة
ودرجات مترتبة ولا يتدرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من ادلة الا
كما سيأتي الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما ينزل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني
ايضا وتساوي الظنون من كل وجه وانى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حصول الحجية لظنون مخصوصة كافية في استنباط
الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام الدليل القطعي المذكور فلا يتعين ذلك من الاتكال على الظن في اثبات
الظن ليدور كل ظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا سوى ما استثنى او خصوص الظنون المخصوصة والطرق
الخاصة ليس من مسائل الفروع وانما هو من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم اندراجها
في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي فلا وجه للقول بعد بانسداد
سبيل العلم فيما يرجع بعد الى الظن بها قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام من وهن الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من ملاحظة حده بل هي من مسائل
اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار
القطع في اصول الفقه صح القول بلزوم اعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا انا نريد به اعتبار تحصيل القطع بها اولا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو
مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد
باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق
خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه ثم ولا يدعي
ايضا قيام الدليل القطعي اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا للوصول
الى الواقع ويتم به بيان ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال
الجاهل وان قضيته جهله مع علمه بحصول التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور
مما قطعنا الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما مع انسداد باب العلم به وبعده يتبع

سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحاً فالواجب الأخذ به دون الجري على مقتضى الظن ولا يجوز الأخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين
الفريقين وان انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقاً قطعياً الى الواقع نظراً الى القطع ببقاء التكليف
بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن حينئذ مقام العلم حسبما عرفت ويأتي فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقاً الى الوصول الى الأحكام وذلك انما يكون
لقيام الأدلة القطعية على كونه كذلك ليس ذلك تنبيهاً تاماً للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل انه لا من العلم بما جعله الشارع طريقاً الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل
حسبما مرّت الاشارة اليه في نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه سخيفة نشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقاً من ان هذه المسئلة من المسائل
الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم في هذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكاً في المقام يدعي العلم
به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقاً الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقاً انما يكون مع العلم ببقاء التكاليف
بالأخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية
فان بعد انسداد باب العلم بها فقد قامت الضرورة ببقاء التكليف والا لزم الخروج عن الدين وهو ايضاً في الوهن نظير ما سبقه اذ من الواضح ان للشارع حكماً في شأن
من انسدّ عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا يعقل القول بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية به بعد
القطع ببقاء التكليف واضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف مع البناء عليه لا مجال للاشتباه فيه ومكنه فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية
ببقاء الاحكام فاذا ثبت علم ثبوت طريق للشارع في شأنه من الأخذ بمطلق الظن او غيره تعيّن تحصيل العلم به اولاً فان قام عليه دليل قطعي من قبل كما يدعيه
القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعيّن الأخذ بما يظن كونه طريقاً ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته عدم
بتعيين طريق عند الشارع في شأنه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الأخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع
من ذلك بكونه الحجة عليه بمقتضى الدليل المذكور وذلك حاصل في جملة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفي به في
استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مرّ ونحن نسلمه الا انه ليس
الحال كذلك في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقاً لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء
على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مط من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد القطع بان الشارع
قد وضع طريقاً تعبدياً كالبينة للوصول الى الاحكام ثم واين القطع به بل خلافه من المسلّم لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم والعلم او
الظن بالواقع وهذا واضح فساده من الوجوه المتقدمة اما اولاً فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعياً قيام الضرورة به هو
عين ما انكره اولاً وح فقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بيّن الفساد فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو
خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التأمل فيما قررناه هو ما ذكرناه دون ما توهمه وان كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام لكن انّى له بذلك واما ثانياً فبانه لا مانع
من تقرير الشارع طرقاً تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقاً بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقه كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة
الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل آخر واما ثالثاً فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلاً فان المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق الى ذلك
عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسدّ سبيل العلم بالطريق
المقرر كذا انسدّ سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية
الى الظن بها تنزلاً من العالي الى الداني في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد اذن من الوجه المذكور
كون المظنون بالطريق ايضاً حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر حجية الامرين ولا يأبى عنه القائل
بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء آخر ايضاً ويدفعه انه لما كان المط اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي
قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعاً سواء اعتبره الشارع
بخصوصه في المقام او لا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع او لا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع فقط بل يتعين الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم
بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسدّ سبيل العلم بالامرين تعيّن الأخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق
بالطريق بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الأخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علماً ولا ظناً وكون اداء الواقع
على سبيل القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح
ان كون العلم طريقاً قطعياً لا يستلزم ان يكون الظن طريقاً ظنياً اذ قد لا يكون طريقاً اصلاً فليس في ادائه كذلك علم باداء ما هو الواقع ولا باداءه على الوجه
المقرر ولا ظن باداءه على الوجه المقرر وانما هناك الظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدى به التكليف المتعلق بالطريق مط ويبقى الخروج عن عهدة التكليف
المتعلق بالطريق في محل الشك فلا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم
بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به ح واذا قام مقامه كان بمنزلة
العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضاً بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكاليف
المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً تم ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما اذا كان احد التكليفين
منوطاً بالآخر مقيداً له فلا يجدي حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالآخر الذي قيد به بل لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء
الواقع انما هو لحصول الامرين به نظراً الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق

ايضاً جرى

ايضا جوابا للكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل اولا تحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية بخصوصه دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع مقام الترجيح وان اختلفت الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غيرها فنفي الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مط فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن والاتكال عليه ان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دوريا قلت ليس المقصود في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك او الموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فيتعين اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان ذلك ايضا اتكالا على الظن فان النتيجة يتبع اخص المقدمات والظاهر انه من القبيل الثاني لقيام الظن بقيا احتمال الخلاف فانه لم يتحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فتساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها فيصرف الدليل المذكور الى الراجح منها او الحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت ليس الاتكال في حجية تلك الظنون على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عنده ودوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاجمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع او البعض ثم الامر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره والتفصيل وقضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص بحجيته في المقام ودار الحجية بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان ح قطعي جدا والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنيا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاجمال اذا اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجيته الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم واذا سلمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية الجميع الا ان الدليل المعتبر على ذلك معدود من الدليل المعتبر هو الدليل الظني ايضا مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانها بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتعدى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيه على ما ذكرت فانا قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته لولا وجود ذلك للاقتصار عليه فان الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال ح على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه

لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة
القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن
بان المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال فيحصل التعارض ولا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط
الاول مط قلت لا تعارض بين قضيتي الظنين المفروضين نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايض لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع
الظن بعدم حصول البراءة الشرعية والعلم به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وانما اقصى ما يوصل اليه في المقام
ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة الشرعية ومع مزاحمة الدليل الظني القائم على خلافه فرجحي منه فلا يحصل ذلك الظن ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح
بل مع ملاحظة حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني
المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية
المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام
بين الدليلين حتى يكون ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما بيناه فاذا
قام الدليل عليه لم يعارضه ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما
يقوم عليه من الدليل الظني اذ لا يعدم حجية بعض الظنون فلا منافاة اصلا فان قلت ان قيام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت
واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يتم كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تنبني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة
لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو واحد سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان
اللازم ح الاخذ باقويهما والاخذ في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب
اذ لا يعقل تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة
بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين
قلنا الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن
البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل
ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج
بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور وليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه
كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة
بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا رجحان في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة
معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه
حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم
حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما
ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه بظاهر نفس الحكم بحجيته
وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل
المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن بل الحجة في المقام نفس الظن وقد عرفت
انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على
حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ
باقويهما حسبما تقتضيه ما قررنا فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية
الظنون المفروضة من مسائل الاصول الفقهية فلا دلالة له فيما نحن فيه على عدم حجيتها فيندرج تلك الظنون ح تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور
حجة قاطعة على حجيتها قلت اولا ان قضاء الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع والاحكام
عقد البحث لها يستند اليها والمفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عن تحصيل العمل ثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده لا يخلو عن غلط الا ان النسخ متفقة
عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والاكتفاء التي هو من جملة اعمال المكلف خامسها وهو البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة
كما نصت به المقدمات الثلث المذكورة واذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون الخاصة مع عدم قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لفساد
الظنون الاخر في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح فاما ان التعيين ان ذلك البعض من تلك الظنون معلوما بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض
الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكره ليس من جهة انتفاء
الترجيح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون

برجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم انما يجيء ح من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند
دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض ح لقيام لثبوت حجية الاخص وانما التردد في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم
بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل الفطرة
العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهالة حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا تعين لها حتى يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض
انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون مرجحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا مجال في حكم العقل ح من الاخذ بالمحتمل [illegible]
بما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به في دفع الضرورة وبين الباقي مما وقع فيه الخلاف
على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة الحاكمة بحجية الظن حجية ما زيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعد المتفق
بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعده تعين ما ذكر الى ان يندفع به الضرورة وبين
الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه
بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب
الاخذ بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما ينحط عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاهمال هو الحكم بحجية
البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون
ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واما اذا دار البعض بين ظنون
عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل تساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هنا
وجهين لتسرية الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها
نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان قضية العقل هو الاول ودوران
الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما اقام الدليل القاطع عليه دون ما زيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمال المذكور
اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاول وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن
على التقدير المفروض ويتضح ما ذكرناه بملاحظة ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين
وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة و
حجية الكل ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم بحجية ما زيد على ذلك البعض لان المورد الملجئ له الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون
اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح لما عرفت من ان [illegible]
احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت انه تم
ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الآخر فلا يتم ذلك لدوران الامر بين الاخذ باحد
الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع في
الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسب ما قرره ولا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون مع
الخلو عن المعارض حسب ما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضتها لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك نقول لو حكم بحجية الكل
نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ بذلك دون عكسه فقضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة
المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباتها فيكون
اثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقرر في دفعه بان القائل بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية الخبر [illegible] اذا عارضه الشهرة وكانت
اقوى منه اذ غاية الامر انه يرجح جانب الشهرة ح لقوة الظن في جهتها فيرجح عنده اقوى الحجتين فيتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى فانه من المعلوم
بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها لوجود المقتضي في الثاني لا انه منعها لوجود المانع بخلاف
الاول اذ لا حجة هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق
كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسئلة فكل ظن يقول بحجيته من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده
دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يقاوم بها تلك الحجة المسلمة فضلا
عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان الفريقين متفقان على حجية الخبر
وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له
ذلك لو تم الدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا نهاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخفى عن تأمل [illegible]
الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في
موضوع السنة وفي ذلك ما لا ربط له بالمقام وح نقول انه لو امكننا العلم بحصول الحكم الواقعي من الرجوع اليهما فلا اشكال في تعين الرجوع اليهما على الوجه الذي
حصل لنا دل على الرجوع اليهما على الوجه المذكور لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به [illegible]

انا نسدّ سبيل العلم بهما ثم وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلاً من العلم الى
الظن مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما ح فيتنزل الى
الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن
منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه براءة الذمة من التكليف من اول الامر لكون الرجوع اليهما مفيداً للعلم بالواقع او لقيام دليل
اولاً على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئاً منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك ومع تعذر
انسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام
كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما قررناه من التفصيل و
ح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعدية الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مط ولو مع عدم
افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص
اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله
اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلاً قاطعاً عليه حتى يثبت به ذلك والقول بدلالة الاخبار القطعية عليه اقصى الامر دلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى
المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح قد يقال بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا بعد اذن في حجيتهما اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدم
مغايرة الامر فحجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا لاحتياجنا الى ظنون عديدة لم تكن محتاجاً اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا
الا ما دل على حجية مط الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور
الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس بناء الاجماع على انكاره حيث انه غير قابل للمنع والمناقشة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى
فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بخصوصه وفيه انه بعد قيام
الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع
بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور
بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ايضاً ثابتاً بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية
الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنا ولم يتعين عندنا
طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مط حسبما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد
فهو واه جداً وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطابات الشفاهية
ليختص بالحاضرين ونحوهم ثم الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم
قيام الدليل القاطع من الشارع اولاً على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسبما ندعيه كما سيجيء الاشارة اليه فقضية حكم
العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور اثبات هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع
الى شيء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك
بحجية الظن الحاصل منهما مط بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على النص ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد
مزكي رجاله فلا يتم ما ذكر من حجية الظن الحاصل من الكتاب والسنة ح فنقول انه لا يكفي الظن المذكور في العلوم باجماع الشيعة بل الامة والاخبار القطعية وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره ولا فرق في ذلك بين ان يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي والظن به او ان
لم يفد احدهما وليس شيء من ذلك بالسنة من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد فاذا انسد طريق العلم بالنسبة الواقعية فاللازم الاخذ بالظن بكونها
سنة ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة واخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الاخبار في كونها كاشفة ظناً عن السنة الواقعية اعني القول والفعل او
التقرير الصادر من المعصوم فهذا هو الاستدلال المشهور لحجية الظن المطلق في الاحكام الواقعية مع اختلال ما في تقريره من جهة ان وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظن من شيخنا الشيخ
المرتضى دام الله افادته في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى ظن آخر ويؤول الامر الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على حسبما مر فلا يتم
التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور ولا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الواردة التوثيقات
منه من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعدد بل معدلين مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام
محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مط مما لم يقم عليه دليل قطعي اذ لم يقم عليه دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائراً
مدّ ظلّه مدار الظن حسبما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض امثالها فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفى به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف ومن المعلوم
كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زائداً على القدر المفروض بملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره
ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مط غير ظاهر حسبما قررنا في محله وان كان المقصود دعوى
القطع بحجيتها دون الظواهر نظراً الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس
الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جداً حسبما قررنا الكلام فيه في محله كيف ولا الرجوع

الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات في ساير المقامات فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الامر فلا عبرة بالكتاب لو وصل الينا على سبيل الظن حسبما اشار واليه في بحث الكتاب وكذا لا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من المتواتر المحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرروه في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد اذن من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب عملنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما والى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان مفاد هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف المذكور بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما مر يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون ويتفرع عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكرنا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتبار كل منهما منفردا قاضيا بتعدد الدليل فيخرج عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الدليل على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض فمؤداه ح حجية الظن الحاصل منهما مط ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرروه في الاحتجاج فلا وجه لادراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول بادراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مط هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينه جهة حجية مطلق الظن بساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظ ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مط ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون الرابع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فح ان قام عندنا دليل علمي على تميز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك لزم تعين الرجوع في التميز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا دار الامر بين الافتاء بمقتضى الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو نزول عن الظن وتنزل الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شاننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر فكيف يقال بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء من دون ان يعارض في ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه غريبة عنا لبيان كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع نفي القطع المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت لا كلام في مقتضى حكم العقل [illegible] تيقن تعلقها بتوقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضي ... قيام الدليل الظني

جواز الافتاء بمجرد حصوله فاذا قام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها واذا لم يقم على جواز الافتاء بحصول الظن لم يجز الافتاء
بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية
من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل
الظني على احد الامرين المذكورين وكليهما فلا ريب في جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب ولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجعول للافتاء
هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع اولا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون في الحجية
ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء وعدمه يجري بعينه لو قررنا بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع
وتركه فيتعين ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد
سبيله يتعين بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون جميعها
من حيث المدرك لا محالة في ذلك ولا ريب دون في حجية الجميع اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن
بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التأمل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا
ريب في حصول الترتيب بين الصورتين وذلك بحمد الله تعالى واضح لا سترة عليه لمتأمل ثم ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دل
على ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا وما ذكره من
اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم
فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما والتمسك بهما وهناك
اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب كذلك اخبار اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل عليه ايضا جريان الطريقة
المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسبما تراه العامة الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار
اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زالت عمل الشيعة من زمن الائمة عليهم السلام على الاخبار المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة ومع قيام
القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه حسبما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ
اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة ممن شأنهم كالسكوني وابن الدراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين
وفيهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق ان كلما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح
ظ في العادة ان مجرد تصحيحهم لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من اجله فيما اخطر ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال
وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة عليهم السلام او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار
على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام وياتي انشاء الله تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به و
جعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من الشرع و
اصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلام كما في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة
واما العقل والاجماع فهما مفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من الشرع على حجية قول الثقة والاعتماد عليه
في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ومأخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخبارية مط ومن اخرين منهم بالنسبة الى
ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مط ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الآحاد معروف حتى ان
السيد ره ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل ربما يدعى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها
متداول بين الاصحاب حتى المتأخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايض ومنهم من يقول بحجية الموثق ايض الى غير
ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذا المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر
لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها حين صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم و
وضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية كثير من اوضاع الالفاظ مأخوذة
من نقل الآحاد وتارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ وبارادة خلاف حقايقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك وما
يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ ثم على اطلاقه فانما المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج
عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ذلك نصا على اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما لاختصاص
الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن آدم
الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره ممن القي اليه الكلام سواء كان في ذلك العصر والاعصار المتأخرة فلا
يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد ذلك المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له بتحصيل فهم المخاطب فان
امكن تحصيله عن وجه اليقين فلا كلام والا كان الاعتماد على الظن موقوفا على قيام حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم
لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لان من يصل اليه مط ولا لان من يصل اليه
من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم افادته والاستفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين

ممن ياتي

ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كما في تصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث لا مجال ايضا ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فلعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب للمشافهين لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف حسبما بين في محله اما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمفروض في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظاهر ان خطاب الصادق ع لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه بمنزلة كلام المصنفين وخطابهم المقصود منه افهام الجميع هذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج خطابات تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه ولا بد ونه كما هو الواقع فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مط هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم ياتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا يحصل دليل ظني خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة ايضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو واهن شيء لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه فوجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي والائمة ع وان امكن المناقشة في بادي الراي في كون حجيتها قطعية نظرا الى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقرت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة ع بحيث يحصل القطع من التامل فيها بكون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد وقوع الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة ع قطعي الصدور معلوم الورود عنهم بحسب الواقع وهو خطأ في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعملهم الكاشف عن تقرير الائمة او تصريحهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشريعة ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرر والاثبات الموضوعات الا العلم بالصدور انه ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ فهو شيء اذ جرت السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ايضا فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم تقريره على ما ذكره بعض المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرقة او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي ص او الائمة ع وليس ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات وح فيتعين العمل بالظن لقيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط عنا العمل بالاحكام الشرعية فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي ص والائمة ع وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قضت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت اولا من انه مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند لو فقد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس ذلك مما يكتفي به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات نقول قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون المرجع هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض منه اذ الاعتقاد يتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر القدر الزائد وجب الاتيان بما دونه وهكذا ولذا يجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من المراتب في عدم حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها اذن خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع حتى الا بناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل

بحجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور وقيام
العلماء على خلافه فلذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون
مدفوع باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الاخر موهوما وانما يعقل التعارض بين الظنيين وهو غير محل
الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون
المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان
امكن تصوره في الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية
الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم
مراعات نفس المظنة من غير اعتبار الخصوصية مأخذه لعدم امكان اعتبارها من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح فلو لزم اعتبار كل ظن حسبما ورد ولا يمنع في ذلك ترجيحا
لحجية الجميع عنده ودوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه
احدها منع المقدمة الاولى بان يقال المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة
بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على
فرض اطلاعنا عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شأنية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمع شرائط التكليف حسبما فصل في محله
والثاني ممنوع بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الاراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلده مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلاف
الشديد في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا تفيد تكليفنا بها فعلا حتى تندرج
بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل ما علم من كونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من
تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى تنتقل بعد انسداد باب العلم بها الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا اخر وفيه ان
الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب معتقده وليس حكما اخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليفيد بسقوط
الاول لزوم ثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما
ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع
وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كونه ما اتى به الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع
والا لكان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الحال ولم يكن
له طريق في الخروج عن عهدة التكليف فانه يقع عنده ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن والشك في المخالفة كما اذا دار
العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك
كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزمه ثبوت حكم شرعي ظاهر في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع
بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء ويعرف ذلك بملاحظة الطرق
المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه يحصل هناك اعتقادان بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكون الشيء طريقا الى
الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر
الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول الطريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى
العقل الى اخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول
بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان
اريد به عدم اقتضائه الحكم بالاشتغال فيها بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه
تعيين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر اليها بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده بما يرد
في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو
في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان
من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار
على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة بنحو اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور
ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل الاجماع القطعي بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت الاحكام بالنسبة الينا زيد تفصيلها عما قامت عليها
الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع
به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود ان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة
في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذها مقدمة في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية
كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها وقيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداها هو المكلف به في الظاهر سواء حصل
به الايصال الى الواقع او لا ونقرره للطريق المذكور دفعا للايذاء بين يديه بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما يقوله المستدل والظن الخاص كما

ذهب اليه

ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشأن في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسبما يدعيه
المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات بخصوصه وعدم افادة شيء من الادلة المنصوبة للعلم لزم الرجوع الى الظن بتحصيل الاخذ بما هو الاقرب الى
العلم حسبما قرره فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لا بما يظن انه الواقع ويكون مؤداه هو الحكم الظ هنا في الظ فالواجب علينا اولا تحصيل
العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل
كما ذكره المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم وغيره فالمكلف به في الظ ليس سوى الطريق
فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقتضى المستدل ولا ملازمة بين الامرين
كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد
سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت الاخذ بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد من طريق مقرر عند الشارع
بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المعين للاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن
العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسبما قرره في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا
انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكره في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مط فهو
واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلومات واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها في
حكم الشرع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز
عند العقل ترك الاخذ به مط مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ لمجرد احتمال سقوطه
مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به وثانيهما ان ما ذكره في المقدمة
الثانية من ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظ الشريعة وحصول
الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ
عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من ساير الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل تحصيل
مثل العلم ايض بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصد المستدل وان اريد به ان الطريق
اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو ممنوع بل الفساد اللازم منه ولا هو ما عرفت من ان العلم باداء التكليف
شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكونه الطريق المقرر ولان الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية
بل الظ انه مما لم يرفع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في ناحية التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة للاحكام
كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يتوهم من ان مناط التكليف بالواقع وانه
لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق
اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب
العلم بالواقع فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظ الشريعة اقوى شاهد على ما قلنا نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور
تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعين
ذلك بخصوصه بل لايجاب ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ
الذمة ويرجع في نظر العقل جعل الشارع سبيلا الى معرفة التكليف ثبوت الحكم في ظ الشريعة فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن
بكونه المكلف به في الظ فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما فيه العلم
بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع غاية الامر ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم
جائز هنا ايض مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن
المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظ الشريعة وحيث تعذر العلم به
كان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان
بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب
العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظ الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظ من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم
كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون
المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك
المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم الشرعي بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول بمقتضى الدليل المذكور وسيأتي
تتمة الكلام في ذلك انش ثالثها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام
الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعيين الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين
بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة لينتقل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد به انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج

عن عهدتها

عن عهدتها فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بالحكم في المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن بتحصيله بمراعاة الحائطة في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرة
ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلومة بالضرورة
او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك الجملات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب باداء فرد يقطع باندراجه في الطبيعة المطلوبة
وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء
التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين
هو اليقين باداء التكليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم
به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك
واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه محل تامل على انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمنا من لزوم
تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيتجه مراعات الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ
بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعات الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما
يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى نعم لو توقف حصوله
على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به من ضرورة او اجماع وما قد يتوهم
من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان
ولا ريب في حصوله بمراعات الاحتياط وما قد يتراءى من وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط المخالفة الحلي فيه حيث عزى اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف يكون
القطع بكونه بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعاته للقول باعتبار
الوجه من تكرار العمل وهو مما يوصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد في هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط
في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان تحصيل القطع فيها على انه خلافه في محل الفرض
اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل الظاهر خلافه وكذا الحال في المسئلة
الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع
الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه معه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة
بين الوجوب والندب مثلا وايجابا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم
وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف الايجابي والتحريمي او الشك في المكلف به ايجابا او وضعا فكيف يمكن الالتزام في الجميع
مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما
دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح
المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سوى من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه
عندنا او عدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه
وهو ظاهر والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط
ولا الى العالم المستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا
في الشريعة لما وقع التكليف به ومع عدم تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مطلقا مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد
تقدم انا لرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعات الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يتجه الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن
ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى التكليف عند العلم
وعدم قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة دفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه
المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا
عما علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك والقول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما قد
يقرر من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا ولا اقتصار في ذلك على بيان
الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له وطلبه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار الامر بين يتيمين او غائبين
او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم والغائب فان الالتزام بجميع ذلك
في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بنا في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه تقرير الدليل المذكور
نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله هذا وقد ذكر ايضا في المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب العلم
غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع وينفي ما عداه بالاصل لا لافادته
الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد
من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن

كذا وجدوا الظاهر علاوته لا خلاف فيه ظهور …

كلك كالجهر بالتسمية او الاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وقع الخلاف في تعيين احدى الكيفيتين وح نقول ان
قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير
بانه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة
على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع كان القياس تبدل ان ... القطع
والضرورة المفروضة مسدودة قطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقال بل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع
فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات
المجملة مطلقا وفيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض مع تعيين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء العدد
العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعيين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو
مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجهولات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا
الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار
على ذلك بوجوب جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما قد يدعى
من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق
اليه فمما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه فهو نحو جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي
باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين
لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة
العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالعمل المذكورة
بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يقال من ان الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكفي
في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الصور الواردة كاحكام الشكوك ونحوها
مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام
دليل على التعيين حيث ان المقطوع به ح هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه
ويشكل ذلك اذا دار الواجب من اصله بين امرين لا لقطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن
البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمأمور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون القدر المعلوم
من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل فيبقى التكليف بالقدر الثابت
هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة
المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بنحو اخر بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف
في الجملة كان ما اورد من قيام ما ذكر من الاحتمال غير بعيد في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم
الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك لتوقف دفع الخوف
من الضرر عليه كما انه يوجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم
يحتاج الى الدليل القاطع فكذا نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان
يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه بدرجات نعم ان
قام الدليل عليه كذلك صح الاخذ المذكور وح فابراز مجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كذلك كما يومي اليه اخر كلامه
لم يسلم اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى
يعلم النقل فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم ح بوجوب التكرار
كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن
غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل صلة
بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب
على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل
البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة لا يقال انه بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الجنس
الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فنفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقي رجحانا اصلا
لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يصح ترجيح
الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من المثال هو ان يقال

في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلاً ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب
ح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية
والاخفات على ما فهمه الحاصل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البرائة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع
والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البرائة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولاً فبان اثبات الاستحباب بضميمة الاصل مما لا اعتبار عليه فان مطلق
الرجحان اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البرائة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في نظر الشرع و
ليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة مع عدم ثبوت ما
دل على الوجوب بحجية في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البرائة لا يبقى مجال
لانكار الاستحباب ودعوى كونه مبنياً على ترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضح كيف وقد نص المستدل ان لا يكون
البناء على اصل البرائة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق المكلف الى الوصول الى التكليف ومع ذلك كلام
اخر اشار اليه المورد ايضاً وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا
يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين دفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب الحكم بعدمه في الظاهر العدم قيام دليل عليه كما في
المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المتيقن عدم حصول المنع من الترك من اول
الامر الذي هو فصل للنوع الاخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع وانتفاء الفصل المذكور بالاصل ثبت خصوص الاستحباب في الظاهر وليس رفع الفصل
بالاصل في الظاهر قاضياً بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصى ما ذكرناه من الحكم ببقاء الجنس في الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر
في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضاً من جهة الاصل ولا الا لاقتضاء انتفاء الفصل المفروض نفيه ظاهراً والمفروض في المقام
خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البرائة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع اه غير متجه اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد
اصلاً بل مراده اثبات الاستحباب في الظاهر وبناء كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلاً مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك
في الظاهر منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر وكيف يعقل القول بقضاء اصل البرائة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلاً في الواقع مع عدم
المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البرائة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك
الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظناً بثبوت الاستحباب فضلاً عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات
الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعاً في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت
على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعاً وان لم يظن بحصوله واقعاً فان دفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى
المقدمات مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهرياً ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة دفعه بحسب الواقع
تم المقصود ايضاً فانه مع ارتفاع ذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المفهوم بعد
ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان فلا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك ولو سلم
ان اصل البرائة بالنسبة الى الظاهر نافية للحكم نحالة الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا اذا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان
الفعل ودلت الرواية المفروض حجيتها على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظاهر
وليس ذلك اثباتاً للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا
يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعاً كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اه بعد تصحيح جريان الاصل في غسل
الجمعة حسبما قررنا وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك فيتضح الفرق
بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليمه ودوران الامر هناك ايضاً بين حكمين وجوديين بجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة
الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانياً فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما ذكره من نجاسة عرق الجنب من الحرام هو ما نحن فيه
اذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله باصل البرائة
من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلاً في نفس الامر في ضمن الكراهة والا باحة فان اريد بالاصل المذكور رفع
المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضاً فاي دليل قضى ببقائه على نحو ما
ذكره في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين احكام ثلثة واما ثالثاً فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي اه غير
مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البرائة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلاً وكيف يعقل مقابلة الاصل لما وقع الاجماع على ثبوته
والحكم برجحانه عليه ودفعه به وانما المقصود دفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البرائة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد
صريحة في دفع اصالة البرائة للمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضياً برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى
معارضة اصالة البرائة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايضاً غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام
رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك في معنى دفع الجواز المعلوم الثبوت ايضاً ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مطلقاً
باصالة البرائة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جداً ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان

لما اصله الايراد

للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد
في رفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف ان اراد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما
بعد ورود الشرع بعد العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بدا
مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم بعد ورود الشرع ثم بعد
ورود خبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى ومنها قوله ويؤكده ذلك ان فيها انها عموما لا يفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية
ظواهر القران لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستناد
بها ومنها ان قوله واما فيما لم يكن مندوحة عنه الى ان اراد به ان التخيير المفروض هو مقتضى اصل البراءة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض
دليلي القولين لا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلة ادلة التوقف والاحتياط
والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببراءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعده ذلك مما لا مندوحة عنه والمستدل ايضا لا يقول به لذهابه الى ترجيح
الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط له باصل البراءة انتهى
ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن وجواز الاخذ به باحتمال الرجوع الى
البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل اه وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد
المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد
وان ادعى كونه نظريا كان الدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى
يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نختار ان المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا بخصوص العلم بالواقع
بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظ لوضوح
قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن
لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق الى
اولا للوصول اليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقصود المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا
بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه قطعي بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف
مع انتفاء الطريق اليه انما قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن ح طريقا الى الواقع كما هو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء
التكليف اول الكلام مشيرا بها الى ان ذلك نفي لعين المدعى كما مر والظاهر ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسب ما مر الكلام فيه كيف لو لم يتم ما ذكره
القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لمن قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكذا لا فرق في ذلك مط بعد ورود
الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف
ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجة وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليدور بل دفع الظن بالظن وهو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عموما لا يفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصود المعترض من دفع
حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وانه لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما ذكره في مقام التاييد والاستشهاد
لتبيين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة
في غير الفروع مما لا وجه له كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القران لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع شمول
ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسب ما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايضا
كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب على حكمها فلا وجه للقول
بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مقتضى اصالة البراءة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل
حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مندوحة من الاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم
البناء على التخيير وح فليس التخيير المذكور مقتضى اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل
قاطع عليه فاصالة البراءة هناك نافية لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المندوحة انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما هذا على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به دفع وجوب
كل من الجهتين الاخر بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما
غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اي من الكيفيتين ولا يهبطهما او يرتفع في المقام بالايراد المذكور على شيء من
التفسيرين وقد يبنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل
ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون واللائق بمقابلة اصالة البراءة دون الاخر وان كان هناك مندوحة
عنه فانه يرجع الى اصل البراءة عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشا

ولولا ذلك للقائل

فيها بعد تلك الاصل اذ لا اشتغال كلام بفرض المسئلة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في
كلام المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاحتمالين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على
نفي حجية الظن ح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا اعتبار
بها مع الانفراد فضلا عن المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك
بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتهما وما ذكره من انه
لو كان احدهما وجاء غير حجة اذ مع كون الاصل رافعا للظنون يكون رافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص المظنون حتى يكون المندوحة
في المقام باخذ مقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غيرهما حصل اليقين به
سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف
الاخر قاضيا بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما الرابعة فبوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه
المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعدما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في
الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفي به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من
جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه
فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض
للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب
الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه
الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان قضية الجهل المذكور هي
ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية
في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية
في جميع الظنون والقائل بحجية تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقع ترجيحها على
غيرها قلت ليس المقصد في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يرد بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها
وعدم اتفاق الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يجد
هناك وجها تاما لتلك وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها بالخصوص حتى يقابل ذلك بعدم
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له
الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه مناطا لتمام الجميع او بملاحظة الخصوصية اذ مجرد الاحتمال
لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن المقدار المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه
وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى
يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فلا ايراد في المقام
باحد الوجهين المذكورين بينا الاندفاع فان قلنا ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها
ايضا قلت يؤخذ ح باخص وجوهها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا
كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يدفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك لو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون
في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من
الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل الا يجري فيه
الوجه المذكور بل يقضي الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح ح حسبما قرر في الاحتجاج فيعمل ح بما يقتضيه قواعد التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون
حجة مع الخلو عن المعارض على ما تقرر فاما مع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقلب ذلك بان يق
انه مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه
المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف رفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقع من جهة الاصل وانتفاء الدليل
على الحجية فيكون الثبوت هنا حاكما على النفي هناك فينبغي القول بحجية الكل كما هو مقصود المستدل ثم ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون
لا يمنع من حصول الترجيح ثم الاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم وتوضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية
الظن في الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء
منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض معين منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب
من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب والبعيد او هما معا فلا ريب ان الذي يقطع به العقل ح هو الحكم الاول ولو ابقاء الباقي على

فليتفهم

ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثم انها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او منته الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الاخذ به وح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعيين الرجوع الى الظنون مخصوصة وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى ساير الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه عدم جواز الرجوع ح الى ساير الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك ح من قبيل اثبات الظن بالظن فلا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التناقض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجيته ذلك لقضاء الاول بتحتم الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا الى القول بسقوط الاول ولذا قلت من البين انه لا مضادة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما المأخوذ من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وهو مما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع ايضا قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن لم يقم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسألة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقواهما كما لا يخفى على المتأمل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسب ما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات ان شاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسألة ايضا وح فلا اشكال في كونها حجة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير منسد فيتعين الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخ الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض والرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون خاصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على نحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيله

لقول بتنزيله فيما لا يمكن الاحتياط فيه اذ لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه بل يبنى على سقوط التكليف بعد تعذر طريق يوصل اليه حسب التشريع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا يبنى فيه بالتخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف يعني انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما زاد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بنفي الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة المشهور بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذ لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة وتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه تارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل له الى العلم به قولهم انه يلزم الخروج عن الدين قلنا انه على حسب ما قررناه تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون وقولهم يلزم الترجيح من دون مرجح قلنا انه انما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او ما ينتهي الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المط ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني ان قلنا بعدم حجية الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول فيها وايض نقول انه ان اريد بالترجيح المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذه فيما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فمراده ح ان ترك الحكم مرجوح ايض في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايض مرجوحا كالحكم بخلاف ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب الراجح او المرجوح وبتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجة القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المط واشار اليه في النهاية ايض في ذيل الحجة الاتية والجواب عنه المنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية وتبادل المفروض فيها لحصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما زعمه المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك في حسن الحكم او الظن بخلافه بل والقطع بخلافه فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل حصول الحظر في الافتاء بمقتضاه ولحوق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكره من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظ بل فاسد فلا مرجوحية اذن في ترك الحكم ولا في الحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه كما انه اشار الى ذلك في الاحكام مشيرا الى دفع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو مخير في الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مط من غير ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وخلافه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايض بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قاض باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فجعله دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايض في مرتبة المدعى في الخفاء والوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا لم يثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المط وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان التوجيه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايض لانه ايض يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة غاية الامر الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الاشارة الاتي في كلام المستدل فيضم اليه ح قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وتعين وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ

بما هو الاقرب اليه اعني الظن بالراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى ساير الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بجعل المقدمة الرابعة من المقدمات الموصلة الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمة فهو مساق للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكروه وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصود من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون ضمه في المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهة ان العقل لا بد و غيره اخذوه في الاحتجاج المذكور فقد تم الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرناه به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قررناه اذ لا يفتقر الى ضم المقدمة المذكورة اصلا فهو مع تفسير الرجحانية بما قررناه ورد الاحتجاج على نحو ما ذكرناه ومنه يتضح الايراد المذكور هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انه انما يتم ما ذكره اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند العقل فهو مما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع والاجماع عندنا ولا يمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنونا لا تجدي فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فانما يتعين ذلك حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عندهم فقد انا العلم فعلم ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بامثالها على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونها ظنيا فلا يتم في المقام ورابعا انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي الاحتياط اعطاء احدهما دون الآخر ولا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على حرمة العمل به من الادلة الظنية معارضة للصور المظنون في تلك ما البينة تعطيل امور المسلمين والزام العسر والحرج في الدين مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر العقل ولا بعد عن ترتب الضرر حسبما مر من الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ منضما طرفي الفعل والترك في كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ورفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا ذم لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسألة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة من رد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبتها المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال الذي لم يسده الاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك فالاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكر في تلك الدليل الاول حيث اثبت بهاتين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فيرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير مأخوذ في هذا الاستدلال اصلا واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع بجواز البناء على بقاء التكليف كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمينان بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما زيد على ما قلنا واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل كان من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعا ايضا على جواز السكوت الخ ايضا لا يرتبط به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه معا ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فلا نسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم فان المراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه كان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده لكن الامر المذكور مبني على الغض عن ذلك والحكم بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما على ما عرفت عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وانما اشتراكهما في لزوم تحصيل القطع في نحو الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام

دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ اما انه يبه ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز
الاقدام على الفعل او الترك فان كان هو الاول فلا اخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد رجحانه
الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف في ترك الحكم كيف من المتعذر
على وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه
وهو من اول الكلام نعم قد استحسن العقل ملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عند المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع
من الحكم بغير دليل فظهر بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فانه امر
من اتمام الدليل مع ترك اخذه في المقام فاسدا الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة والمحرمة او ما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر
فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو مظنا
ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة
بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل
على ما يتوجه الينا من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا
يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل يبقى غيره تحت الاصل لعدم تطرق التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب
عن الاول ظ فان وجوب دفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريات التي لا مجال لانكاره كيف وهو المبدأ في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم
افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية منا وهن جدا اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية
اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم المنال فيه ودوامه وعدم تمكن للمكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصيتها
لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق
معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه فاذا ظن حراما او واجبا ظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة فاض بوجوب التحرز عقلا
ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الدلالة العقلية بالخصوص على الشارع ثم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية
يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام ثم لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان المجتهد صار نائبا عنه باتباع العقل
والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم وشرائعهم صار نائبا عن علمهم بها وكما ان الامام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج
الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن
تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا رجع فيها الى اصل البراءة لا بقائه يوجب على التقرير المذكور
يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا
الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما
لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على اليأس عن الادلة
بعد الفحص فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت
او فقدت حال الظنون المعلوم الحجية اذا تعارضتا وفقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا يرجع هناك
الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
واشتراط العدالة في الراوي ممنوع كما لا وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب ان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من
جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به فمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع
من العمل به لا انه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان
الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليرد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة
فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كان من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكره من الايراد وارد على الدليل
الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها
ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه
مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول مرقابل للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل
بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت
تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون مقتضى الاقوى ظنا والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره
ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير
مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فنرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤداها لتخالف القبيلتين في الحيثية ثالثها انه يمكن منع بلوغ حرمة
العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق اخر الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع

كذا وجد بخطه والصواب
احد هذه الالفاظ المراد
المستند العهدة

ما ذكر محلّ نظر لا يكاد يصحّ شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني ففيه انّ المقدمتين المذكورتين لو لم توخذا في الحجّة المذكورة حسبما عرفت فلو خلا المذكور
لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلّمهما الخصم حصل منهما القطع بتكليفه بالظنّ وحصول المؤاخذة مع تركه العمل بالظنّ
بالمرّة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ فاىّ حاجة لنا الى ضمّ المقدمة المذكورة واىّ داع لاعتبار الظنّ بالضرر وحصول المؤاخذة
مع المخالفة على انّ ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظنّ غير مبيّن في المقام الّا ان يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الاوّل من المقدمتين الاخيرتين من
كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظنّ هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مرّ بيانه في الدليل
الاوّل ويبقى الكلام في عموم حجّية الظنّ ليشمل جميع افراده هذا ما خرج بالدليل اذ اقصى ما يفيده الوجه المذكور كون الظنّ دليلا في الجملة ويترتب لضعفه على وترتب
مخالفة كل واما ترتّبه على مخالفة اىّ ظنّ كان فغير بيّن ولا مبيّن والعقل يحكم بعدم ترتّب لمضارّ الاخروية بترك من دون قيام الحجّة على الحجية فظنّ ترتّبه للضرر
على مخالفة مطلق الظنّ من دون قيام الحجّة القاطعة لعذر المكلّف لا وجه له وانّما يتمّ ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرّ بيانه فالاخذ به يرجع
ذلك الى الدليل المتقدّم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الاوّل من كون المناط في الانتقال الى الظنّ هناك بطلان تكليف ما لا يطاق
وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت انّ مجرّد الظنّ بالحكم لا يقتضي ظنّ الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلّف والكلام في المقام انّما وقع في ذلك
الدليل ولو اريد اثباته بمجرّد الظنّ بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظنّ من جهتهما دون ظنّ الضرر كما اشرنا اليه على انّ
الانتقال الى الظنّ في المقام لا يتصوّر مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ مع
كونه مكلّفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرّد الظنّ باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون متبنا للحكم
بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلّف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجّة عليه في بناء التكليف اذ لا ملازمة بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع مخالفة
المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلّق التكليف قبل قيام الحجّة على المكلّف وحصول طريق له الى الوصول الى المكلّف به وما ذكره جوابا عمّا اورده من امكان العمل
باصل البراءة من اوّل الامر من انّا انّما لا نعمل به من اوّل الامر الى آخر ما ذكره مدفوع بانّ الحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الّا مع اليأس عن
الادلّة الاختيارية والاضطرارية وغيرها انّه لا بدّ من ثبوت الادلّة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتناء بها بل لا بدّ
من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجّيتها بالخصوص ان ثبت حجّيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها على الاصل لكنّها لو ثبت حجّيتها بعد انّما
يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع ح الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال ومجرّد احتمال حجّيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتمّ الحجّة على المكلّف
بمجرّد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يتعقل فرق بين الاحتمال المتعلّق بنفس التكليف والاحتمال المتعلّق باثبات التكليف بحجّة
الظنّ فكما ينهض الاصل حجّة دافعة للاوّل الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بانّ حجّية الاصل انّما هي بالنسبة مع اليأس عن الدليل
ولا يأس مع وجود واحد من الظنون المفروضة ممّا يحتمل حجّيته واضح الفساد فانّ المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلّف ومجرّد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير
قاطع لعذره كما انّه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قرّرنا فيقوم الاصل حجّة على دفع كلّ من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرّر الايراد
بانّ البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجّية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مرّ بيانه في تقرير الاستدلال
الاوّل واما ما علّل المنع به ثانيا فلا يكاد يكون تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه انّ ما دفع به اوّلا من منع مادّة الانتقاض فهو موهون جدّا اذ عدم
حجّية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان ممّا قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظنّ القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول
الظنّ منها مكابرة للوجدان نعم انّما يتمّ ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجّية الخبر بظنّ الصدق كما هو المختار فاحتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه
النقض لوضوح انّ مجرّد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما دفعه به ثانيا فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلّة
المفيدة للظنّ اصلا وذلك لوضوح التزام اخراجها عمّا دلّ على حجّية مطلق الظنّ ايضا فانّ مؤدّى الادلّة المذكورة حجّية مطلق الظنّ بعد انسداد سبيل العلم
والمفروض عدم حجّية الظنون المفروضة فيكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بانّ الحجّة مطلق الظنّ الحاصل عمّا سوى الادلّة المفروضة فلا تخصيص
في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس النقض ايضا بان يقال انّ الحجّة بعد انسداد سبيل العلم
هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجّيتها فمتى فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبناؤه على الوجه المذكور ومع الغضّ عن ذلك فتخصيص ما ذكره قيام
الدليل على حجّية الظنّ الحاصل من الادلّة المفيدة للظنّ وح فورود التخصيص على متعلّق الظنّ المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين
ورود التخصيص على حجّية مطلق الظنّ اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانّه بعد ما قام الدليل على عدم حجّية الظنّ الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق
خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهته فهو ح ذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانّما يترتّب الضرر على التمسّك
به دون عدمه ويمكن الايراد عليه بانّ مدار الاحتجاج المذكور على كون الظنّ بالواقع قاضيا بظنّ الضرر مع مخالفة المظنون فما قيل بامكان التخلّف وعدم حصول
الظنّ مع حصول الظنّ بالحكم بطل الاحتجاج من اصله وبه يظهر انّ مدار الاحتجاج على كون الظنّ بالواقع مقتضيا لظنّ الضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل
على عدم حجّية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظنّ بالضرر ومع عدمه فالظنّ بالضرر حاصل عند حصول الظنّ بالتكليف وفيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى
المذكورة سيّما بعد ملاحظة خلافه في عدّة من الظنون وقيام بعض الوجوه المشككة في عدّة اخرى منها بل ضرورة الوجدان قاضية بعدم الملازمة بين الظنّ بالحكم
والظنّ بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرّت الاشارة الى ذلك ويأتي تتمّة الكلام فيه ان شاء الله الّا انّ ذلك ايراد آخر على الدليل المذكور لا ربط له بالايراد المذكور
وما ذكر من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاوّل ففيه على ما ذكره اوّلا انّ مطلب المقدمة المذكورة
هو حجّية مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم وهذه الادلّة الظنية ولو دلّت على حجّيتها فانّما هي من حيث افادتها الظنّ فيعود الى الاوّل فكيف يصحّ القول لانّ

مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين
دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه مبنيا على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على
ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى اخره شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم
وذهاب الاكثر اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة ويعبر عنه بالاشهر وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان
لم يبلغ الى حد الاكثرية ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يق فيه قولان مشهوران والاغلب في اطلاق المشهور هو الوجه الاول وكانه المقصود
بالبحث في المقام ولها مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى فضيلة القائلين به وحذاقتهم في الفن وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الاخر جدا
وعدم بلوغها الى تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول اخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون تردد من الاخرين وتوقف فيه او سكوت منهم
في الحكم وحينئذ يندرج في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم ليتبين خلافهم او وفاقهم فيندرج في عدم
ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسئلة بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايضا يندرج
في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظاهر ايضا اندراجه في المشهور هذا وقد يكون
الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت رواية بطريق واحد وقد يضم الى
ذلك تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية تدوينها وما يقابلها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها مما دلالة عليه و
قد يجتمع الشهرتان في بعض الاحيان وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب
من قدمائهم ومتاخريهم بل لا خلاف يعرف فيه بينهم الا ممن عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستقربه عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات
الاحكام الشرعية والظاهر عدم حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يتداول عدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام
في الكتب الاستدلالية بل لا زالوا يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة ويناقشون في ادلتهم المذكورة ومن المثل السائرة في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة
رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة ره في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة وليس ذلك عملا منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون
من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسبما هو دينه في كتبه الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكرر استناده
اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول لعبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستقربه ره لكن لم يجد حجة عليه في كتبه الاستدلالية
فقد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكما او لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من
اتفاق الجماعة فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو الحال في الطرق المتقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه
تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة حصول الظن منها مطابقته للواقع بناء على عدم حجية مطلق
الظن كما هو المفروض عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليليه حسبما ورده بعض الاجلة كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله وكيف كان فقد حكي اختيار
ذلك عن المحقق الخوانساري ره وربما يعزى ذلك الى المص نظرا الى كلامه الاتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الاحاد وهو بعيد عن مذاقه رحمه الله كما سيجيء تحقيق
الكلام فيه انشاء الله وقد اختار بعض الافاضل من متاخري المتاخرين حجيتها اذا لم تخل عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى
الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسبما نقرره
من ضعف ما تمسك به المجيز لم يجز التعويل عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال
عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا زالوا يطالبون بادلة
المشهورات ويتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك معلوم من ملاحظة مقالاتهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم وقد استمرت عليه طريقتهم
بحيث لا مجال لانكاره فصار ذلك اجماعا من الكل كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهر الادلة واكثرها واقلها مؤنة واسهلها
ولشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت كثيرة الدوران في سلسلة الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين قد تمسك بها في مقام الاحتجاج
على شيء من المطالب الا ما يوجد في بعض كلمات العلامة ره في شذوذ من المقامات عن التمسك بها وهو من قبيل ضم المؤيد الى الدليل على ما هو طريقته
حسبما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج لو كانت فيه والخلاف
مع انه اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فتحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الان على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع
اليها فصار ذلك اجماعا من الكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والاداب لا مانع من الرجوع اليها
والاخذ بها بل ربما يوخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا حسبما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم تكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة
وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير اخر انه اما ان يق بعدم حجية الشهرة مط او بحجيتها كذلك او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو
المدعى والثاني باطل لما فيه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة
بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح اذ لا مرجح بينها حتى يق بحجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض
يقاومها او يترجح عليها ويرد عليه اولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مط وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند ولو كان ضعيفا
كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور عندهم خلافه حيث انهم
يعتمدون على الشهرة المقترنة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فاقصى الامر عدم حجية الشهرة المجردة الخالية عن المستند مط وثانيا انا انما نقول

بحجية الشهرة

بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شأن الحجج الظنية وح نقول ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي
القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما
سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثاني فانا نقول بحجية الشهرة مط فيما لم يعارضها معارض
اقوى لا مط وقد ظهر بذلك ايض اندفاع الحجتين الاوليين فان الاصل يخالف الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما
ياتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم فانما يسلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى متمسك ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه في ذلك كله نظر سياتي تفصيله القول
فيه انش حجة القول بحجيتها مط او فيما اذا لم تخل عن مستند اصلا ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسك بها انفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام
الشهيد والاول منهما ضعيف جدا حسبما قرره المص ومر الكلام فيه الان يرجع الى الوجه الثاني والثاني مبني على قاعدة الظن والبناء على حجيته الا ما قام الدليل
على خلافه وان لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن او قوة الظن لا يقضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه ما دل على حجية الظن ويمكن ارجاعها
ايض الى بعض الوجوه الاتية كما سنشير اليه انش ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة قطعا وهو قاض بحجية
الظن الحاصل من الشهرة بالاولى الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الآحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها
وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال الظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيحها لانها ومعرفة معاني الالفاظ الواردة فيها افرادا
وتركيبا وكذا الحال في التعارض الحاصل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب لا مناص لهم عن الاخذ
بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر عنه بالقياس الجلي وهو من قبيل القياسات العامية
لا حجة فيه عندنا نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالة اللفظية كان خارجا عن القياس كان حجة وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس
هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى ذلك مندرجا في مدلول الالفاظ اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون
التعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الشارع صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتهما عندنا
الا من جهة الكشف عن قوله فهو الحجة في الحقيقة لا هما ومآلهما الى اللفظ فاذا كان الاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه ايض كذلك وان لم نعثر
ذلك اللفظ عندنا واخرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية وهو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد سبيل العلم به بعد تنقيح المناط المذكور
كما هو ظ عند العقل السليم يثبت ذلك فيما نحن فيه بطريق الاولى او بالقطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه
الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما ورد وعنه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك وفي نهج البلاغة
في كلام له للخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ومنها ما في
مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وفي قوله ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور وقول الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة
وما في مرفوعة زرارة قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن
البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايض كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام احد الخبرين الضعيفين
الى الاخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر قاضيا بالحجية ومن هنا استشكل صاحب ك في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لو لم يقل بحجية
الشهرة ايض فمن اين يجيء الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر لكنه بعد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في بحث
اخبار الآحاد انش ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا متجها فلا محيص بعد ذلك عن الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة
وهو يستلزم باختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرات العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها فهذه الوجوه الدالة على حجية الشهرة
مط واذا انضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة قضى ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة
الادلة المذكورة اما لان الشهرة على فرض حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيؤخذ
بمقتضاها اولا لانها لو كانت حجة مط لما كانت حجة كل نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما مر بيانه على ان الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة
الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور فظهر بما قررنا ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما الاول فبما مر بيانه
في كلام المص وياتي تتمة الكلام فيه ايض انش واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما استندوا من
الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام اوهن شيء ودعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن
لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع بالفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه محل
منع وانما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء صدور لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط
في حجية الظنون فيقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل ونقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها
منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية التعبد في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من
الظنيات مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لما كان هناك حاجة الى ملاحظة الاولوية اما

الرابع فبان الاخبار العامية مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تداول عند العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع فيمكن ان يكون
ذلك هو المقصود منها فقد فسّرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدّعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في رواية النهج وقد يقال ان
الظاهر منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء
الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب ولو كان باطلا لكان عين استيلاء الشيطان لا انه مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون
ذلك هو المقصود من الروايات العامية المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسنادهما لا دلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر
المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية
فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة بل صريحها بعد عرضهما على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا
خصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية والفتوى او اعم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله فان المجمع عليه
لا ريب فيه بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كانت خالية عن الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان
الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو كانت الرواية المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور
او ما يعمه غير ظاهر فان الاجماع هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامره اولا باخذه بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وتركه للشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك
اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله بعد ذلك
وانما الامور ثلثة بيّن رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بيّن الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرد الشهرة الباعثة
على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب
فيه هو الخبر المجمع عليه ليكون اللام للعهد بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم بحيث يفيد نفي الريب من الفتوى
المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموعة مع عدم اقامة شاهد عليه بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف
اما الروايات العامية فلا حجية فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من مخالفة الاجماع
وقد فسّرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر ورودها فيما عدا الاحكام الشرعية فان
مفاد قوله فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب
وهذا انما لا يرتبط بكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامية ويشير اليه ذكرهم لبعض تلك الالفاظ المروية واما
الخامس فبان ما يدل عليه عباراتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي لهجت به السنتهم وجرت عليه علمهم والثاني
مما لم ينفوه باحد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم ممن مرّ الاشارة اليه ومع ذلك لم يجر عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان
المناط في تلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك وما يتوهم من جهة القول بالتفصيل من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية
انما ذكرت الرواية حجة واسند اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح من الخارج والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص
من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما ترى بل ذلك مما يقطع
بفساده بعد التأمل في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك لعبروا عنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يتجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف
مقصودهم بل الصريح فيه ومع الغض عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف بل وعلم مصادفتها
لرواية فانه اذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الرواية اليها كيف ومن الواضح ان
عدم انضمامها غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية ففي ما حكموا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر قوى شهادة على عدم كون الشهرة هي
الحجة عندهم فان قلت ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان
يكون الحجة هو مجموع الامرين المنضمين من دون ان يقول بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة
حجة ليس من شيء اذ من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كما هو حسب ما فرض في المقام فلا داعي
اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى بعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة قطعا كما في الخبر
المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احاده الى درجة الحجية مع ضعفها وبه فاي مانع منه في المقام ومع الغض
عن ذلك ايضا فنقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم واثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه وقد بيّن
في محله والشهرة المفروضة من اسباب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي
حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل به حكم عادي اعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر ولا ينجبر القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا
لموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسب ما قد يتخيل في المقام اذ ذاك مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يأبى عنه الطبع السليم بل الاعتبار
الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخلية في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين كما
يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب وهنا اذ مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم
حتى انه اتفق الجمهور عليه مع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية
عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في هذه

الصورة فرعا

الصورة على الظن الحاصل منها في الصورة الأخرى أقصى الأمر تساويهما وأنّ هذه الصورة للأخرى إن لم يرجح الأخرى عليها وبناء الأمر في التفصيل بين الوجهين
في الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جداً مما لا وجه له أصلاً وقد يجاب أيضاً عن الإيراد المتقدم عن صاحب المدارك ليندفع به الاحتجاج المذكور وربما
يختار كون الحجة هي الرواية المنجبرة بالشهرة نظراً إلى استفادته من آية النبأ الظاهرة في جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فإنّ الله سبحانه لم يأمر بطرح
الرواية الضعيفة بل أمر فيها بالتثبت واستعلام الصدق فإن ظهر عمل بها وإلّا طرحت ولا ريب أنّ الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق الخبر معها وأورد
عليه بعض الأفاضل بأنه مبني على تعميم التبين لما يعم التبين الظني وهو منظور فيه إذ ليس معنى التبين إلا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك إلا بكونه محصلاً
للعلم به والأصل بقاء هذا المعنى إلى أن يظهر من أهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم
اللغة وسيجيء تمام تفصيل القول فيه في بحث الأخبار انتهى ثم إنه ذكر الفاضل المذكور أنا لو سلّمنا تعميم التبين للظن أيضاً حتى يشمل التبين
الحاصل بالشهرة كانت الآية الشريفة ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقاً سواء كانت هناك رواية أو لا فيكون ذلك إذن دليلاً آخر على حجيتها تقريره ظهور الآية
في أنّ الاعتماد في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة إنما هو على التبين دون الخبر فليس نفس العمل بالخبر بعد التبين إلا من حيث كونه الكاشف عن صدقه الدليل
عليه فتكون الشهرة هي الحجة على إثبات مضمونه وذلك قاضٍ بحجية الشهرة مطلقاً ولو خلت عن الرواية إذ المفروض أنها المناط في العمل وأنها المبين للواقع والكاشف
عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على أنّ الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها وذلك لأنّ الرواية
الضعيفة بنفسها لا يحصل لها إلا التردد بين احتمالي الصدق والكذب ولو ترجح الأول رجحاناً ضعيفاً فهو غير معتبر في نظر الشارع إذ وجود ذلك الرجحان كعدمه
واحتمال صدقها وكذبها متساويان في حكم الشارع فإذا صلحت الشهرة أن تكون دليلاً على صحة أحد الجانبين والحكم بأحد الاحتمالين صح كونها دليلاً على تعيين
أحد الاحتمالين القائمين كذلك في كل مسألة سواء كانت هناك رواية أو لا لما عرفت من أنّ الدليل الباعث على تعيين أحد الاحتمالين إنما هو الشهرة دون الخبر لكون
الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلت الآية الشريفة على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما ذكره لكانت الآية الشريفة دليلاً على حجية
الظن مطلقاً من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التأمل فيما قررناه خبير بضعفه فإنّ حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير أن يكون
هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الآية الشريفة بناء على ما ذكره هو حجية الخبر الموثوق به وإن كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة
من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بل إنما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل أعني الخبر الموثوق به ولا إشعار في ذلك بحجية
الشهرة في إثبات الأحكام الشرعية أصلاً فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملاً للأمرين من غير أن ينهض حجة لإثبات أحد الجانبين لا
ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة إليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها إليه ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر المفروض ونظيره
بذلك ملاحظة القرائن المنضمة إلى المجازات القاضية بحصول الظن بالصرف أو تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازية فإنه يصح الاتكال عليها قطعاً في فهم المراد
وإثبات الحكم الشرعي من جهتها مع أنه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ في المقام لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل
أنّ في المقام أمرين أحدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة في الشريعة ولا ريب
أنّ الأول لا يتوقف على قيام دليل شرعي عليه فإنّ الوثوق والاعتماد على الخبر أمر وجداني حاصل من ملاحظة القرائن والأمارات كما أنه لا ريب في توقف الثاني
على قيام الدليل الشرعي عليه لكونه حكماً شرعياً متوقفاً على دليل واضح فنقول إنّ الوثوق والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعاً كما يشهد به الوجدان
من غير حاجة إلى قيام الدليل عليه شرعاً وأما كونه حجة فظاهر الآية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور وما استفدنا من الآية بناء على حملها على ما ذكره لا وجه له
أصلاً فإنّ الشهرة إذن شرط في قبول الخبر لا أنها هي المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي من غير فرق وإن كانت الشهرة مع قطع النظر عن إفادتها الوثوق بالخبر
مفيدة للظن بثبوت الحكم إلا أنّ تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة أصلاً فإنّ غاية ما يدل عليه هو الاعتماد على
الخبر من جهة الوثوق به نظراً إلى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في إفادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ومقصود
المستدل حجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بيّنا إذ لا ملازمة بين الأمرين بل لا إشعار فيما يدل على حجية الثاني شرعاً على كون الحجة في الحقيقة هي الجهة الباعثة
على الوثوق استقلالاً من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلاً بالخبر وكون الحكم مستفاداً منه ودعوى ذلك في المقام مجازفة بينة تحصّل مما بيّنا أنّ الحجة هي فصّلناه
الرواية المنضمة إلى الشهرة نظراً إلى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها إليها كما تدل عليه الآية الشريفة وبعينه صريح كلماتهم حسبما قررنا إلا أن يكون الحجة
مجموع الأمرين ولا ما رامه المستدل من تمكن أن تكون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها إلى الرواية ونحوها على أنّ الاحتمال كافٍ في مقام دفع الاستدلال
وعدم حجية الرواية الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها إليها لا يدفعه كما أنه لا يدفع الاستناد إليها عند المفصّل عدم حجية الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر إليها
فظهر بما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل وبه يظهر القول الثاني منعاً إذ ما ذكره تكملة لبيان التفصيل من خروج الشهرة المجردة عن المستند
عن مقتضى الأدلة المذكورة نظراً إلى قيام الشهرة على عدم حجيتها إلى آخر ما ذكره غير منجبر أما أولاً فلما قرره المستدل المذكور وغيره من المعترضين على القاعدة
المذكورة بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس إذ مجرد الدليل الظني لا يقاوم الدليل القاطع المذكور القاطع يكون
حتى يكون مخرجاً عنه وما ذكره من الوجه الآخر من أنها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع أيضاً بأنّ الشهرة من الأدلة الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة
الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجية الشهرة فإنه إنما يتم ذلك إذا لم يعارض الشهرة المذكورة دليل أقوى ومن البيّن أنّ الدليل العقلي المذكور على فرض
صحته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدّعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة إلى الدليل المذكور ومتوقفة عليه لكنها بحسب المفاد معارضة له لدلالتها على
عدم حجية الظن المفروض فيسقط أيضاً عن الحجية إذ ليس مفاد ذلك الدليل إلا الأخذ بأقوى الظنون فلا يفيد ترك العمل بالظني ولي في ذلك نظر يعرف
وجهه مما قررناه سابقاً في الإيراد على الدليل العقلي المذكور ومن أنّ قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون كافٍ في إخراجه عن القاعدة المذكورة لكن

المستدل

المستدل لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في تقريره لهذا الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة كما دامت على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند كذا قامت على عدم حجية غيرها اذ لم يرَ منهم من عدّها من الادلة ولو في الجملة واسند اليها في المسائل الشرعية او ذكرها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يفردوا لدعواها في كتب الاصول ولا اشاروا فيها الى وفاق وخلاف نعم اشار اليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لم يفرقوا بين الصورتين ثم انه قد تردد الفاضل المفصل في بعض ما نبه اليه من المسائل في التفصيل المذكور ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق قال ويختلج كثيرا بالبال وان لم اطمئن به في الحال حجية الشهرة مط ولو خلت عن الرواية اصلا وذلك ان المانع الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجة ظاهرة وهذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فبين من احتج منهم على عدم حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه وبين من اعتذر منهم بانه رب مشهور لا اصل له ويرجع حاصله الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الاحيان وهذا اضعف من سابقه اذ لا يخرج جميع الادلة الشرعية الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان حكم الجمهور بمقتضى الفاسد لا يوجب ظنا بصحته بعد ظهور فساده واما ثانيا فلان ذلك فلا وتوضيح المقام ان متمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيما نعلم او يحتمل وجود متمسك اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول الينا صحيحا عندنا او ضعيفا ومع ضعفه فاما ان يكون معلوم الحجية ايضا بالنظر الى الواقع او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا اعتبارا قطعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته في الواقع وان لم يجز لنا التمسك به في نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها عدا صورة واحدة وهي ما اذا علم انحصاره فيما علم فساده واقعا وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك وظن انحصاره فيه اذا لم يترجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة المستند واما باقي الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا فيما زعمه المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستندها ضعيفا مع العلم بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه واحتماله واما ما نحن فيه فلنبين ان الاوائل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسألة عنوان في كلماتهم وانما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية بل حصر جماعة منهم الادلة في غيرها وانما تصدى الشهيد لعنوان المسألة وتبعه المص وبعض من تأخر عنه ولم يتعرض المص للاحتجاج على نفي حجيتها وانما تعرض للايراد على ما احتج به الشهيد لحجيتها فدعوى العلم بمستند الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن اين يعلم انحصار الدليل في ذلك كيف ولو بني على عدم حجية مثل هذه الشهرة القوية القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسألة اجماعية بمجرد ضعف ما ذكر من التعليلات في كلام بعض المتأخرين والمعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطروحة ولكان ذلك اذن تفصيلا اخر في المسألة غير التفصيل الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه قوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان بين تعليليه تدافعا فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر للظن مما لا حجر فيه ولا يعد ذلك تدافعا ومثله متداول في الاحتجاجات كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب دعواه فان الظ ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة وان فسرت بمعنى الملكة فقصوى ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة اليه او الى غيرهم وبذلك يندفع ما اورده المص عليه كما مرت الاشارة اليه ويتطابق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين اقوى في افادة الظن من من دونهم فلو عد مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود المورد اختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما مفيدا للعلم والاخر للظن اذ ليس في ذلك مجال لتوهم التدافع بل مراده ان قضية دليله الاول كونه مقتضيا لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث ان ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عنه ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع حجيته وكونه اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد ره فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء كان من الجميع او البعض وقضية دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن القوي فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة ما هو المدعى والقول بان حكم الجماعة مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم مع وجود المخالف قاضيا بافادة الظن مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احداهما يفيد العلم بالاصالة والاخرى يفيد الظن بها فان ملاحظة خبرتهم وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء من غير اتقان علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد الا قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيده عدالتهم القطع بانهم افتوا بما يعتقدونه دليلا بحسب ما اشار اليه المص واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصوله لك في بعض الاحيان ويندرج عندنا في الاجماع كما عرفت ويبعد ادراجه في المشهور ويمكن ان يقال ان مقصوده القطع باستنادهم الى الدليل المعتبر دون القطع بقول المعصوم فيكون الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب في حمل كلام الشهيد الا ان الدعوى المذكورة كان كافيا وكان الاولى الحاقه اذن بالمجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان اختار خلافه وح فما ذكره المورد قدس سره من ان الحق ح انه اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق الظاهر بين الكشفين وظ المصطلح تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالاجماع كما مر القول فيه والظ ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسبما بيناه ولا وجه لما ذكره متجها الا ان حمل كلام الشهيد عليه بعيد

جدا كما عرفت

هذا كما عرفت فظهر مما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير ومعه يظهر الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله ره ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى لعله اراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا الى ان العدالة والاشتهار بين الطائفة انما يفيدان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطاء في المسائل الاجتهادية وان تواطئت فيها آراء الجماعة ومعظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معه الا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في الشريعة ولا دليل عليه في المقام وح فما قد يتعجب من ظهور كلامه في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلامه وقوله وبان الشهرة التي يحصل معها اه يريد به الدفع الوجه الثاني وبالجملة ان فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو قال بها لفصل القول فيها زيادة على ذلك بين صحة الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيما عدا ما نحن اي من الشهرة الحاصلة بين المتأخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هذا وقد ظهر مما قررنا ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم انما ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها وبعد الخطاء معها جدا وذلك لان اتفاق المعظم مع [illegible] عدالتهم وفقاهتهم واختلاف افهامهم وآرائهم وعدم موافقة بعضهم بعضا في المسائل الخلافية الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختار في المسئلة اقوالا عديدة في الكتب العديدة او الابواب المتعددة اذا رأيناهم متفقين على حكم من دون تزلزل وايذان بريب نستبعد جدا وقوع خلل منهم في الاستدلال بل يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته اما اولا فلانه يصدق مع كونه باعثا على العلم بوجود المستند المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره بكون التقليد المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا يرتبط بالايراد المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للمظنة وكون تلك المظنة حجة اول الدعوى فان الخطاء غير مأمون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره ولو بني ذلك على اصالة حجية الظن لاشار اليه في كلامه ولاتحد الدليلان المذكوران وهو مخالف لظاهر تعبيره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة حتى يجعل كبرى مطوية لغاية وضوحها كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا يزالوا يطالبون بالحجة على حجية كل من الظنون ولا يأخذون بشيء منها الا مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مما غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم ارتضائه [illegible] في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو اخذت تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد اتكال المستدل عليها اصلا وقد يتخيل من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا لحسب ما اشرنا اليه قوله وبان الشهرة التي اه هذه العلاوة التي ذكرها للتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهون جدا بل فاسدة قطعا كيف وفيه تضليل معظم علماء الفرقة او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجأوا الى تقليد الاموات وكيف كان فذلك واضح الفساد وجلالة [illegible] معلومة وذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل متداول بين اساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كانوا هؤلاء [illegible] لزوم المقلدة لبيان الفتوى لخلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تأخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتبهم [illegible] كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور البينة الجلية وكتاب السرائر مشحون برده الفتاوى الشيخ ره واخذه في رده والذب عن الشيخ كما هو ظ من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الجماعة هو [illegible] قدس سره عن الحمصي في الحكم باشتباه ذلك اولى من التزام ما ذكر وكان الجماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يتجرؤن في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليدا له بل كانوا يرجحون ما رجحه ويعتمدون على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من ساير الاقوال والاحتمالات كما هو الحال لنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا في الفن وخبرة تامة في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول واين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة في الفن لا يتجرؤن على مخالفة المشهور الا مع باعث قوي ودليل قد يصرفهم عنه بل لا يزالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه بل ربما اخذوا به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للاكثر واخذا بقول الجماعة ولا حكما بحجية الشهرة وذلك امر ظ لا ريبة فيه بل تلك طريقتهم جارية في ساير الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة الا مع باعث قوي وحجة واضحة تقودهم اليها والظاهر ان ذلك هو المنشأ في وهم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ ره ومقصوده ممن ذكره هو ما ذكرنا من تلامذته وتلامذة تلامذته مثلا الى ان نشأ الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة المتأخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والضعف ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر ان يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ وابن ادريس بل الظ ان الحمصي لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لادعائه فان عدم متابعة الحلي ومن تأخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة غاية الامر ان لا يعتمد على تلك الشهرات المخصوصة فلو سلم وجود شهرة كذلك يتم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرات الحاصلة عندنا غير مأخوذة من خصوص فتاوى تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوى غيرهم ممن تقدمهم او تأخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان

اصل قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن والآداب المعروف بين المتأخرين التسامح في ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف والظ ان ذلك هو الطريقة الجارية بين القدماء ايضا حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار الواردة في تلك المقامات ويومي اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما سنشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتأخرين في العمل وخالف فيه جماعة منهم السيد في المدارك والفاضل الجزائري وصاحب الحدائق فقالوا بعدم الفرق في ذلك بين الاحكام وانه لا بد في جميعها من قيام الحجة

المعتبرة على ثبوتها حجة بجواز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة
فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق عم قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه وروى ابن طاوس في الاقبال عن اصل
هشام عن الصادق عم وفي المحاسن باسناده الصحيح عن هشام عنه عم قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان له اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله
ورواه الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء
من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله وليس في الاسناد من يتامل في شانه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكمنداني الذي هو احد رجال
عدة بن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرح بتوثيقه الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن بابويه عنه اشارة الى جلالته
فالظاهر عد خبره قويا بل الظاهر انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطة وهنا في الرواية اذ
لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني ره باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك
العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى البرقي في المحاسن باسناده عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمل ذلك
طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق ره انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع انه من بلغه
شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في الاقبال مرسلا عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان
له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وقال العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد
قلت فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا حاجة للتكلم في اسنادها ونفى بعض المتاخرين البعد عن عدها من المتواترات
مضافا الى صحة عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظة الطريقة الجارية بل ظاهر من جماعة
اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فوق الشهيد ره في ذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة من
الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي ره بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث
عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع اخر قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا
ليس في الحقيقة بل بحسنة من سمع اه وهي مما تفردنا بروايته وقال الشيخ الحر بعد ذكر جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال
على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين على اشتهار ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوز الاكثر العمل
بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق
لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخوانساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب
انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واشتهارها بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير بل هي في الغاية يجري النفس ويستحسنها على التعويل
الله تعم يقبل عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسئلة من اصول المسائل الاصولية حيث يثبت بها مدرك في الشريعة ولكن من الاحكام الشرعية
فلا يكتفى في مثلها بمجرد المظنة حسبما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية يريدون به امثال هذه المسئلة ويدفعه اولا منع اشتراط
القطع في مسائل اصول الفقه والمعتصم ما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى اولئهم في مسائل الاصول على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء
الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى القطع
في ذلك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسئلة قطعية يكون الاتكال في الظنون المتعلقة بسائر المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام
المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى ويعنوا باعتبار القطع في الاصول اعتبار بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف
مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه وانما ينتهي الى القطع في فن اخر وثانيا ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريقين في العامة والخاصة
معروفة عند الفريقين قد تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وتكررها في الكتب المعتمدة فلا تامل في حجية مثلها ولو عند القائل
بعدم حجية الاحاد فانه قد يلحق مثل ذلك بالمتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وفيه
هدم للشريعة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تامل اذ ليس فيه الجواب غير الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة في الفروع
واما حجيتها في الاصول فتبتني على منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة اوكان ذلك جوابا اخر وثالثا انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات
الاداب والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر صادقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل
من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات دالة على الواقع فان
وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الواقع الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول بثبوت الحكم بحسب الواقع
وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة ونقول انا نقول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض من حكم شرعي في كسائر الاحكام
الشرعية فهي جهة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفيما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية
الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها اسهل جدا ودعوى ما يحاب به بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك اعتبار القطع
اذ اقصى الامر لو وقوع فيما لا رجحان فيه لا رجحان وفيه ان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من جملة الكبائر فكيف يحصل الامن من الوقوع
في الحرام في هذا المقام نعم ان لم يلحظ الخصوصية في العمل اتجه ذلك الا انه خلاف المقصود فانهم ارادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف ثانيها
ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون بيان ثواب به كما هو الغالب كان خارجا عن

مورد الاخبار

مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بانّ ما دلّ على رجحان الفعل يدلّ على ترتّب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار المذكورة وفيه نظر فيه بعض الاجلّة وهو في محلّه اذ مجرّد الدلالة الالتزاميّة لا يكفي في اندراجها في الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام ح بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على انّ صحيحة البزنطي يتمّ ذلك بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبّب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع اليه ويقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له والّا كان ينبغي ان يقول كان ذلك له فيعمّ ح ما ذكر فيه الثواب صريحا او التزاما وفي مسألة الآمدي بما دلّ عليه نصّ وكذا في مسألة العدّة في وجه ثالثها انّ هذه الروايات انّما دلّت على ترتّب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلّق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدّعى ويدفعه انّ حكم الشارع بترتّب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البيّن انّه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دلّ ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكليّة كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيانه لايراد انّها انّما تضمّنت تلك الاخبار وهو ترتّب الثواب على العمل ومجرّد هذا لا يستلزم امر الشارع وطلبه لذلك فلا بدّ ان يكون هناك دليل آخر على طلب الفعل والامر به ليترتّب عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيّد وجيه لا مجال لانكاره فقول المجيب انّ ترتّب الثواب على عمل يساوق رجحانه كلام قشريّ لا معنى له عند الملّة الصادقة لانّ العبادات توقيفيّة من الشارع واجبة كانت او مستحبّة فلا بدّ فيها من دليل صريح ونصّ صحيح يدلّ على مشروعيّتها وهذه الاخبار لا دلالة فيها على الثبوت والامر بذلك وانّما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتّب الثواب على العمل الذي روى فيه الثواب كيف يعقل التامّل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتّب الثواب ليس معقولا لراجح في الشرع الّا ما ترتّب الثواب على فعله فقوله انّ مجرّد ذلك لا يستلزم امر الشارع وطلبه من الغرائب وتعليله ذلك بانّ العبادات توقيفيّة من الشارع واجبة كانت او مستحبّة ممّا لا ربط له بذلك فانّ المفروض حصول التوقيف من الشارع لورود الاخبار المذكورة الدالّة على حصول الرجحان من الجهة المفروضة وكانّه اشار بذلك الى ما استدلّ به على المنع من الاخبار الدالّة على توقيفيّة احكام الشرعيّة وانّه لا بدّ فيها من الرجوع الى الكتاب والسنّة فانّها تعمّ جميع الاحكام الشرعيّة فاراد بذلك معارضتها بالاخبار المذكورة وستعرف ما فيه نعم قد يقال في المقام انّ مفاد هذه الاخبار انّ من بلغه ثواب مخصوص على عمل من اعمال الخير فعمل ذلك طلبا لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتّب الثواب عليه مط بل لا بدّ من ثبوت كونه خيرا وراجحا من الادلّة الخارجيّة حتّى يترتّب عليه ذلك الثواب الخاصّ بمقتضى هذه الادلّة فليس المقصود بهذه الاخبار بيان مشروعيّة العمل بمجرّد ورود الرواية الضعيفة بل المراد ترتّب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة مولانا الحسين ع مع ثبوت المشروعيّة لقيام الضرورة فمشروعيّة العمل يتوقّف على طريقها المقرّر في الشريعة ولا يتوقّف ترتّب الثواب الخاصّ بعد ثبوت المشروعيّة وكون ما ياتي به خيرا وعملا شرعيّا حسبما يستفاد منها حيث علّق الحكم على ذلك وهو ايراد رابع في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان لم يوافق ظاهر عبارته ويدفعه انّه وان لم يدلّ ذلك على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض لكنّه يفيد استحباب الخصوصيّة ورجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصيّة وهو ايضا حكم شرعيّ كما اذا ورد صلوة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معيّنة في ليلة ونحو ذلك فانّ هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فيثبت بها مشروعيّة الخصوصيّة واستحبابها فيثبت بها المدّعى في الجملة على انّه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب على الخير الّا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه وبعضها مطلق كصحيحة المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والشيء ومن الظاهر شمولها لكلّ الافعال والبناء على حمل المطلق على المقيّد ممّا لا وجه له في المقام اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخصّ ممّا يثبت بالباقي وهو ظاهر خامسها انّ الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلق وكما انّ الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم خصّوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة الى الواجبات مع انّ مفاد الاخبار المذكورة اعمّ منه لحصول الثواب على كلّ من الامرين واطلاق لفظ العمل ونحوه ممّا ورد في تلك الاخبار وجوابه ظ اذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الاخذ بما دلّ عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتّب الثواب على الفعل المذكور وذلك انّما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها ما يدلّ على ترتّب العقاب على تركه فان دلّ الخبر على الامرين بني عليه في الحكم بترتّب الثواب من جهة هذه الاخبار دون ترتّب العقاب على تركه لانتفاء ما يدلّ عليه مع عدم نهوضها حجّة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دلّ الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الاتيان بما دلّ الاخبار على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب على اثباته فان قلت انّ مفاد هذه الروايات ترتّب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل ممّا ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلوة اليوميّة وصيام شهر رمضان او كان ممّا ثبت ندبه كصلوة الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب ودائرا بين الاباحة والاستحباب ودلّ الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك فح كيف يدلّ تلك الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه حتّى يزاحم ما دلّ على وجوب ذلك الفعل فلا يصحّ اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انّه لا دلالة فيها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتّب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام اذ لا دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انّه يحكم بترتّب الثواب الخاصّ عليه اذا اتى به رجاء ذلك الثواب وان لم يثبت كان قضيّة الاخبار المذكورة رجحانه واستحبابه حسبما يفيده سيّما بالنظر الى افادتها كون تلك الجهة مرجّحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فلا تزاحم ما دلّ على ثبوت جهة اخرى مانعة من النقيض الّا انّه مع عدم ثبوتها يتعيّن الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ايضا بالندب لعدم دلالة تلك الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض [illegible]

ومن غريب الكلام ما اتفق لصاحب الحدائق في المقام حيث انه حكى الايراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد
على المجيب بان مراد المورد كما هو ظ سياق كلامه انه لو تم ما اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستنا
الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب
وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخ اما ان يقولوا ترتب الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب
كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه وعلى الثاني لا بد من دليل آخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بما ذكره وعدم ترتب
فائدة على تقرير الايراد على النحو الذي قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد الاستحبا
ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضيته ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب
الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ما يدل على ذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ
بطريق معتبر وغير معتبر ولا يختص بالاخير حتى يتوجه باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على ندبه
مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يحق بالتفكيك بين الامرين
قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان مقتضاها ثبوت الرجحان بمجرد
البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي
حصول الرجحان المانع من جهة اخرى فحصل ما يستفاد من الاخبار المذكورة ان مجرد بلوغ الخبر اليه قاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من
غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعي على الوجوب فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب وما قد يتوهم من
ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما اذا روي وجوبه وثواب المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يحق بذلك الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه
فكذا ينبغي القول بدليليته بالنسبة الى ما روي وجوبه فاسد اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب اذ قد يكون الثواب
المترتب على المندوب اكثر من الواجب حسبما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب
التفضل نظرا الى الجهة المذكورة وان قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في اصله ثانيها ان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق اخص من هذه الاخبار مطلقا
لدلالتها على رد خبر الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا
ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كما قيل او فيقال ان التعارض بينهما من
قبيل العموم من وجه والوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا لها بل انما دلت على قبول الخبر في ترتب الثواب
على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا ونقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب سواء كان راويه عادلا او فاسقا
وقضية الاية رد خبر الفاسق مطلقا سواء دل على ترتب الثواب على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجب ما اورده صاحب
الحدائق ره في المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من الفساد قال ره في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على
العمل الوارد بطريق عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات ومورد الاية خبر الفاسق تعلق بالسنن او غيرها
ولا ريب ان هذا العموم اخص من ذلك العموم مطلقا لا من وجه وضعفه بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب الثواب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضي
ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اشعار في هذه الاخبار بعمومه فكيف يعقل القول بكون التعارض بينهما من العموم المطلق فان قلت تسليم كون
التعارض بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب ان الاصل ومقطوعية المتن
مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار المذكورة اوضح وابين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك
من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جواز الحكم ولو على فرض كذب الخبر فيقدم على اطلاق الاية والجواب عنه ايضا بان مفاد الاية الشريفة عدم
جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بما يكون ذلك ثابتا في خبر الفاسق وعملا بعد التثبت
كما ذكره غير واحد من الاجلاء اقول يرد عليه ان التبين المامور به في الاية هو التجسس عن صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات
هو العمل بمضمونها وان لم يطابق الواقع من دون حاجة الى التعيين والتثبت فمفادها مناف لما دلت عليه الاية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها عملنا
بها وخصصنا الاية من جهتها لكنها كما عرفنا اعم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكمنا باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب
عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت بهذه
الاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قدمنا من الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا الاتيان بما بلغنا فيه ثواب حكم بترتب
ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار
دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل
دون الخبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب
كاشفا عن حصوله في الواقع ومبينا انما هو شان الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به عن حكاية الثواب
فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب الثواب على تقدير بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير
يظهر ان لا تعارض بين هذه الروايات والاية الشريفة اساسا لينتقل الى بيان طريق الجمع بما ذكرناه اولا من كون التعارض من قبيل العموم من وجه كان ما شاع من
بينهم ان التسامح في ادلة السنن من باب الاحاديث المطلقة محمول عندهم على الاخبار المقيدة وتعرض مع هذا على الكتاب
وبين ذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ايراد سابع في المقام

فالرنوافقه

ثم الم يوافقه فيها يضمحل بمعرض الحائط مع انه يجب طرحها او تأويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما الاخبار المفيدة
فهي ما دلت على النهي البليغ عن اخذ العلوم كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وان لم تشك في خلافهم وكتاب اصول
الكافي مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جائكم فاسق الاية ولا شك ان الاحكام المستحبة والمكروهة من اعظم الاخبار
لانها احكام ليلية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب لنص الاخبار على رد شهادة الفاسق والتوقف عند خبره الا في موارد نادرة ليس هذا منها
وح يجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله البلوغ والسماع المعتبرين عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا
ممن يفيد قوله الظن وان لم يفد العلم انتهى اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو اخص من هذه الاخبار ليحمل عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من
اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر في تلك الاخذ عن الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام فان المراد به الاخذ عنهم ولو بالواسطة
لا عن مخالفيهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد للتعلم من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالاية الشريفة ويجري
فيهما ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما ما دل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فبالالتزام به اخذا بتلك الادلة المعتضدة بإعراض الاصحاب
عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما يأتي الاشارة اليه ولا يقضي ذلك بعدم الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال
فيه واما السنة المقطوعة فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه اولا من وجود الاخبار المفيدة وان اراد بها الطريقة
المعلومة من الشرع المأخوذة من الروايات المتفرقة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد به ثبوتها في خصوص المقام فهو في محل المنع بل الامر بعكسه
اولى حسبما ادعاه اولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اراد ردها في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا
الى ما عرفت من الالتزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول
فيه وما ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة
الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان الاحتياط في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط قبله العقل
والنقل المستفيض بل هو الفرد المتيقن من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فلأنه كما انا لنا البناء على موافقة
اوامر المولى ونواهيه مطلقا فاض به ذلك من غير فرق بين كون المطلوب حتميا او غيره لقطع العقل بان الباني على امتثال جميع اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية
وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك لذلك في العقل يقطع بمدح العبد الذي يأتي بكل فعل يحتمل كونه محبوبا لمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا
له من جهة احتمال كونه محبوبا او مبغوضا والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضا اذ هو من رجحان الاحتياط في تحصيل المندوب وترك المكروه
هما متعلقان طلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما حتميا مانعا من النقيض فهذه الجهة على ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك جهة محسنة
للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته راجحا في الواقع فذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن
الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع
اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقي الاصحاب
لها بالقبول فان قلت ان ما ذكرته في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الاتيان
به على سبيل الاستحباب وتركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض افاضل المتأخرين قائلا
بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال
بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة وردت الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان تركها السنة اولى
من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فما ذكره شيخنا الشهيد رحمه الله
فاعلم متعرض للمناقشة على ان قولنا بدورانه بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن
السداد ببعيد فالتأمل الصادق على ذلك شهيد انتهى وايضا فيتحد الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت
الخصوصية عند المكلف لعدم جواز الترديد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمال الا بملاحظة ذلك فلا نسلم الاحتياط في المقام قلت لا يتم
اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة محتمل مرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة
في المقام من جهة البدعية لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم رجحانه في نفسه البتة فلا وجه اذن لاحتمال التحريم قصد القربة مع حصول
الجهة المقربة وما لعله يتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في وضع الاحتياط
فلا يرتبط ثبوته باثبات حكم من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يدل على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضية الايراد المذكور
عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط
فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب
مثلا احوط اذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الاتيان وان كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب ح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض
مما لا يتوقف الاتيان به المطلب السابع في النسخ النسخ في اللغة يطلق على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم
يعني ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اي نقلها وتحويلها من وارث الى اخر مع قيام المال وتناسخ الارواح اي نقلها من بدن الى بدن
اخر ونسخ الكتاب وانتساخه اي نقله الى كتاب اخر وهو المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني بنقله الى الصحف وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل
وانتساخه

المطلب السابع في النسخ

انه حقيقة

نه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما يكون علاقة في مثل تلك الاستعمالات في الحقيقة والمعنيان مكرران في كلام اهل اللغة من غير اقامة دلالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك كونه حقيقة بحجة القول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه حقيقة في الاول والثاني والاول اولى لمشابهة الثاني له في الاشتمال على الزوال عن الحالة الاولى بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني حاصلة ايضا لما في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل حيث ان نقل الشيء عن محله قاض بازالته عنه فان قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال اللازم في الملزوم كما يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكي عن بعض شراح العضدي عكس ذلك وكيف كان فدعوى حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مجازا في النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظاهر فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضا فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في الاخر ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله في غيرهما سواها وهو منحط فان كونه مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازا فيه اذ المستعمل في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى ولظهور انه غير قابل للانكار على ان عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر فانه ان اريد به نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكروا واما ان اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك لحصوله لحصول الحرف فلا مانع منه الا انه يصح ان يقال نقل الحساب وحوله من هذا الدفتر الى دفتر اخر من دون ظهور تجوز فيه ومع الغض عن ذلك فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يتفق بكونه حقيقة في النقل مطلقا سواء كان بمعناه الحقيقي والمجازي وقد يقال ايضا بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ بمعنى الازالة اذ لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز هذا وربما يظهر من القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة من معارضه ولم يذكروا حجة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في بعض قوله متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة والحظر العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل لو حكم الشارع بالاباحة والحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعد بيانه خلافه نسخا اذ ليس فيه رفعا للحكم الاول بل تغيير لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايضا نعم لو حكم الشرع بالاباحة مطلقا ثم رفعه اندرج في النسخ قطعا ويجري ما قلنا في الحظر الحاصل بسبب البدعة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايضا فان رفعه بتشريعه لا يعد نسخا وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لا امر اخر من عارض يقضي به ويتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلف فان دل الشرع عليه فليس الدليل الدال على ذلك رافعا للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض هو ثابت مع ثبوت ذلك الحكم ورفع الحكم ح انما ينسب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل القاضي بالرفع لا امر اخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى وقد اورد عليه في المنية بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو مم وقد اعترف المص بما تقدم بجواز النسخ الا اذا لم يكن والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع وهو ظ من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان كون العجز رافعا امر ظاهر حين صدور الخطاب فاصل التكليف بالفعل معيا ببقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر ان يورد على المص ان حمل الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخا وهو بين في ما قرره اولا من جواز كون العقل ناسخا ثم ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس ناسخا للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل والنقل القاضي بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك دلالة مبينة للواقع وليست رافعة لشيء من التكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فانه الذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالة بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسبما قررناه سواء كان الدليل على بعثها على الرفع العقل او النقل والتقييد بقوله متاخر عنه لاخراج ما يقضي بارتفاع الحكم ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد ذلك نسخا وفيه ان تلك القيود امور مبينة للمقصود ليست رافعة للحكم الثابت ففيها رفع للدلالة لا انه رفع للمدلول فهي اذن خارجة عن الجنس كيف ولو بني على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف في افادة المقصود لا يخرج التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو دفع ذلك بكونه بيانا ودفعا لا رفعا فهو جار في المتصل بالاولى واورد عليه ايضا بان قيد التاخر لا يخرج شيئا من المذكورات فانها تقع متاخرة غاية الامر انه لا يقع متراخية عن الاول ولا دلالة في التاخر على التراخي وبذلك يظهر انها مع الاتصال تعد مقارنة للخطاب حسبما نصوا عليه في بحث العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للبقاء كما اذا امره بفعل في تمام

قد سقط هنا بعض الكلام في الاصل والمقصود التنبيه على الغرض من المذكورات لاسيما الموجب لانتقال الغرض من الطهارة المائية الى التيمم

[illegible] من قبيل استعمال [illegible]

تمام عن ذلك

نهيا عن ذلك الفعل فانه لا مقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد اتيانه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للامر المفروض وبعضهم جعل هذا القيد مخرجا للموقت اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوقت وضعف الوجهين ظ اما الاول فلظهور انه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حتى يرتفع بالنهي المتأخر اذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت واما الثاني فلان الحال واضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتأخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت على ما ذهب اليه بعض صح القول بارتفاعه الا انه لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان اخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم وان الحكم انما ينتهي بنفسه و حكي القول به عن الاستاد ابي اسحق واسنده في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه على سبيل المجاز ويدل على الاول ان الظ من لفظ النسخ الازالة فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظ من الحكم الاول الدوام والاستمرار فكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك و يمكن الايراد في المقام بانه ان اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم يرفعه طريان الناسخ فهو مما لا وجه له لانه اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك الحكم او لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور ولم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى ممن يتصور في شانه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو محال في شانه تعالى وان اريد به كونه مزيلا في الظ بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان ما حكم به كان معينا في الواقع بالغاية المفروضة غير منجز وزعم ذلك للنهاية و ان ابراز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العمومات فان ظ اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص كون ذلك الظ غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو المقصود منه كما ان التخصيص كذلك ولذا قيل ان النسخ نحو من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في الاعيان فيلزم ان الظ ان ذلك غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيعود النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظ من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة من يقول بكونه بيانا وح يكون الرفع المذكور في الحد مجازا لا يناسب استعماله في الحدود قلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والمقصود انه قد وقع تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة ليكون تصرفا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثم نسخه بعد ذلك وهذا مبني على القول بكون الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا الى اختيار مغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فانه يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف ان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة في الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء وغاية الامر انه رفع ذلك التكليف بنسخه عند زوال المصلحة وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض وبعد حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة الى ذلك الزمان الا صورة خارجا عن حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده وان ابرز الجميع اولا بصورة واحدة فيكون النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو الظ المعروف عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظ من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لو لا حصول الرفع المفروض فهو في الحقيقة قرينة مبينة للمقصود قاضية بالخروج عن ظ اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا نظرا الى ما هو الواقع رفعا بالنسبة الى ما افاده الظ قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثاني فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل منهما حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين ط هذا ما يقتضيه النظر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا بأس بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى رفع الوجود عنه حين كونه موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا للوجود كما هو المدعى وان كان حال كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطاري مضاد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من دفع اللاحق بالسابق بل لا وجه لقوة الدلالة اقتضى الامر بينهما خامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط في وجوده انتفاء ضده لكونه مانعا من حصوله وانتفاء المانع من جملة الشرائط وايضا طريان الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل قابلا لحلول العرض بل لا بد من محل خاص قابل للعرض وانما يكون قابلا اذا خلا عن ضده فثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطاري لزم الدور سادسها انه يستلزم البداء فانه اذا نهى عن الشيء بعد ان امر به فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها ان علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان ممتنع الوجود لذاته

امتنع

امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع الاول انها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم امكان رفع شيء من الاشياء لجريان الكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا
يقال ان الحجر الزائل بالقتل اما الموجود حين وجوده بسبب المعروض والمعدوم تارة ويقال ان الزائل بسبب كسرة الانية اما الشكل حين وجوده او حين عدمه لو
والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما كان مقتضي وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطاري المذكور كان
العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا لم يكن هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطاري مقارن للعدم المسبب نظرا
الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو معنى الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه
على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو ساير الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون
ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم
كونه تعالى محلا للحوادث فان التعلق صفة للخطاب والخطاب صفة له تعالى فانه قائم به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكر من اللازم وفيه كلام ليس هنا
موضع ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه عن علة وكذا الوجود
فعلة العدم تنافي الوجود كما ان علة الوجود تنافي العدم فاذا لم تكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لم يكن ما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا معدوما
اذ بعد تعادل العلتين لا يمكن ترجيح احدى العلتين على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين
اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند الى علة فيكون علة العدم او الوجود هو الطاري عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج
فطرو الثاني انما يكون برفع علة الاول وجودا كان او عدما ولو برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء
وعدمه والا لزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر والخامس ان مجرد المنافات بين الحكمين لا يستلزم ان يكون وجود الطاري مشروطا بزوال السابق كيف والمنافاة
بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول يعني وجوده وفيه انه ليس مبنى الاحتجاج على اثبات الاشتراط
بمجرد ثبوت المنافات بل لما ذكر من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط وح فالحق في الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطاري بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يكون
يخلف الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود رفعه بالدليل الطاري القاضي برفعه ومن البين عدم قيام الدليل بمحل الحكم وورود المفسدة المذكورة
وح فالدليل المفروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف شيء
لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسبما عرفت
وان اريد به لزوم نفيه شيئا بعد اثباته له اولا فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع انه منقوض بساير الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعالى
بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر فتكون اذن واجبا او ممتنعة بالذات وهو فاسد والحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة
وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرفع
بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاء
من جهة رفع الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ فاخذ الازالة في عدة منها جنسا وهو بمعنى الرفع وفي عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والامدي بانه خطاب الشارع المانع من استمرار
ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وعن الجويني
انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب
لوضوح كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع الحكم
المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فالامر ظ فما يستفاد من الامدي من بناء
ذلك على كون [illegible] الناسخ حقيقة هو الله سبحانه والخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وان قلنا بكون
الناسخ هو الخطاب كما ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ
عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب اما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق
فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني وتعلقه عين رفع الاول وكان ما ذكروه من كون الخطاب الاول منسوخا والثاني نسخا لو سلم مبني على التسامح في التعبير
هذا وقد ظهر مما قررنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا لمفاد العام ودافعا للدلالة على العموم بحمله على ارادة الخاص بخلاف
النسخ فانه رافع لمدلول المنسوخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا للحكم على
سبيل الحقيقة واما ان جعلناه دافعا في الظاهر نظرا الى ما ظهر من قيام المنسوخ فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع
بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال
والافراد فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وان فارقه في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص المعروف وان كان هناك عموم لفظي يفيد شمول الحكم
للازمان والا كان تقييدا للاطلاق ما دل على شموله نعم كان ولذا جاز اتصاله اذن بالخطاب الاول كان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني او انفصاله عنه كان
يقول بعد مضي مدة من زمن الخطاب الاول ان ما ذكر من استمرار الحكم انما اريد استمراره الى هذا الزمان فهذا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص
لا رفع فيه بالنسبة الى نفس الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم الثابت هذا مع تراخيه واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه

في الاصل هنا [illegible]

فتنبه

الدوام حتى

الدوام حتى يكون ذلك المخصص مما له وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص ح كون النسخ دفعا للحكم الثابت بحسب الظ بخلاف التخصيص اذ هو
بيان مرفع ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه به على جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم او يقول افعلوا كذا الى ان نرفعه
عنكم ونحو ذلك وقد اعتبر في مفهومه كون الحكم الاول شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايض فلو ارتفع بالعقل كزوال القدرة لم يكن نسخا واذا تحقق
الامور الثلثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك وجوه اخر للفرق بينهما مذكورة في
كلماتهم منها عدم جواز نسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بالخبر الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقي حجة في
الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرة بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض من مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب
ومنها ان التخصيص لا بد من بقاء بعض من مدلوله ان يكون قبل حضور وقت العمل به لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا بد ان يكون النسخ بعد حضور
وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله لا ريب في جواز النسخ ووقوعه الى اخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق
عليهما اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود قوله ره المطلب الثامن الخ قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
وقد مر تفصيل القول في ثلثة منها بقي الكلام في الادلة العقلية والمص ره لم يتعرض الا لبعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه
نفصل الكلام في اقسامها ونميز الصحيح من الزيف منها ونوضح القول في وجوهها وشعبها انشاء الله فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم
شرعي سواء حكم به العقل استقلالا من دون ترتبه على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي
حكم شرعي اخر وعلى الاول فاما ان يكون ما حكم به العقل اثبات الموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظ التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع
ونفس الامر فهذه اقسام ثلثة والاول مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اولا لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء
ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظ انهما كان اللزوم فيهما بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجهما في الدليل
اللفظية فيندرج في دليل الكتاب والسنة وعلى هذا فقد ادرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث اصالة البراءة والاباحة
عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظ الشرع وان كان الفعل واجبا او حراما بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل
القول فيهما انشاء الله وقد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به على الحكم
فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم به فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل
واجيب عنه بانه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه بالمحاسن
المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم وغيرهما مما دل العقل عليه فهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه
وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به اذ الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض من المقدمتين والحد الاوسط فالحق في الجواب ان يقال
ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل او قبحه عقلا فانه دال على حكم الشارع به بانضمام نظره الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد
يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل اولا كون ذلك مما حكم به الشرع وح لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن
امكان الفرض المذكور لا يخ عن نظر اذ لا يخ ظاهرا في ادراكه ذلك الا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما
يقتضيه القواعد العقلية فان ما يدرك حكم الشرع ح بالملازمة المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا
وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا
لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح وكان عد العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة
في الادراك المفروض غير ظ حسبما يأتي الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح وانهما كون
حكمه به دليلا على حكم الشرع والثاني من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حكومة العقل وليس بحثا عن الادلة بل اثبات لما يدعى دليلا على حكم الشرع و
الثاني من مباحث اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول من مبادي الثاني حيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان المقصود
مهم في المبادي الاحكامية اثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بناء مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة الشرعية نظرا الى جهة
ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه ندرة المسائل المتفرعة عليها لكونها
مما يستقل العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضروريات الخارجة من هذه المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها
في طي الادلة وادرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الامور في فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك الحكم
الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه على لسان حججه وهو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل والمتفق عليه
العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق المتبعة للشرايع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علماء
الاخبارية في الجملة وبعض من يحذو حذوهم الا ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت المحكوم به واسقطوا بهم انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع
فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به ادراك العقل اذ لا حسن ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح
اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع بل كل الافعال عندهم سواء متساوية بالنسبة الى كل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها
مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها خالية عن الصفتين فاقدة للامرين واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقول

الاشاعرة بل الظ منهم اغنا انهم بركما هو مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم صحة ادراك العقل
في غير ضروريات الدين والمذهب بعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل وما حكم به الشرع وان كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا او
يحكم بوجوب الاخذ بهما او برد الحكم فيها الى الشرع حسبما يأتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انشاء الله وتوضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها
انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسنها وقبحها بحيث يكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفا عن تلك الصفات
الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للتشريع من جهة ارشاد العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم عن ادراك ما فيه
صلاحهم ونجاتهم وانها لا حكم لها بملاحظة انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع بها او نهيه عنها فهي حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطاب
وهذا هو الذي ذهب اليه الاشاعرة والظ مما حكاه انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايضا وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها
متعلقا لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق فاعلها مدح عقلا على الامتثال وترتب ذم على تركه وهذا هو الظ من مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة
بالمرة فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده اذ كونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه
واعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عندنا ومبني على مذهب العدلية من ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه
من اقبح الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم لانه ينفي الحكومة عن العقل كيف ولو جوزوا حكمه في المقام لجرى في غيره ايضا فالظ انهم يجوزون ان
يجعل الشارع من الطاعة اوامره موردا للذم ومن عصيانه موردا للمدح كما يقتضيه بعض ادلتهم فينعكس الامر وفي شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق
المدح والذم على تعلق الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم
الا مجرد كونه متعلق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا المقام
في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين يقول به كليا وينفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه وان كان
لهما قسمة فيه مجال كما سيأتي ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما او ببيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون لاصل
الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك راسا واما الآخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك بل وحصوله في بعض المطالب فقد انكره جماعة منهم المحدث
الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى
الامر في ذلك على ان الامور المبنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون الى شيء منها ومحصله نفي الادراك
المعتبر فان ما يراه من ادراك فليس بادراك على وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائري وقرره في غير واحد من كتبه الا انه نص على ان
ما كان من البديهيات يمكن استناده الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل اصلا وكانه اراد بالبديهي ما كان بديهيا
عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كان ذلك لمسئلة من نظريات الدين كما يظهر ذلك من التتبع في كلامه وادلته
فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد نص ايضا كالمحدث المتقدم بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن العصمة وقد تبعهما في المقام
المذكور صاحب الحدائق الا ان في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فمحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد في امر الدين
اصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل لا اعتماد لهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مبناها غير محسوس ولا قريب من المحسوس كمسائل
الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتأخرين من علمائنا الاصوليين الى التفصيل
بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام
الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مط سواء كان مما تسالم فيها العقول وكان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه
ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في تناول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول عليها حسبما
اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الآتية بعون الله تعالى وقد يعزى هنا قول آخر اسنده بعضهم الى بعض المتأخرين وهو التفصيل بين بفصل
المعارف الدينية والاعمال البدنية فقال بحجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال في المقام ثم الكلام هنا انما هو في الايجاب الجزئي والسلب الكلي
اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم
عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وعلى فرض
من طريق العادة ويمكن ارجاعه الى النقل اذ بدل العقل النقل وقد يتفق حصول العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وهو على فرض تحققه لبعض الاشخاص
نحو من التوقيف ثالثها انه اذا قيل بادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع بذلك فيكون ما تعلق به واجبا
او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية
الا بعد وروده في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب هو الاول بل الظ اطباق القائلين بالحسن والقبح
عليه ومذهبهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض العامة حكى الزركشي عن
جماعة من العامة والخلاف منقول وحكى الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة
المذكورة واستشكل في ثبوت الحكم في الشريعة بمجرد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل وقبحه وقد تبعه في ذلك السيد الشارح لكلامه وقد ينسب الى بعض
الجماعة المتقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضت به الضرورة العقلية حسبما مر نعم قد يومي اليه
بعض ادلتهم وليس مصرحا به فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر مما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام

هو الثالث

هو النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسئلة انما هو في المقام الاول وانما منعوا من
الثاني لتفرعه على الاول لم يفرقوا في المقام بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرفت من اتحاد المناط في البحث معهم في المقامين لكن ادلتهم
المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل لحسن بعض الافعال
وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات الكلية لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة وبعطيه تتبع كلماتهم في المسئلة اولانه المثمر في الاحكام
الشرعية واما تلك الدعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل لخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره
الاشاعرة وان لم تف بانفسها بتمام ما ادعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق دليلهم على تمام المقصود ونحن
نتكلم في الخلاف الاول بنحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة البحث الاول في التحسين والتقبيح
العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولنوضح الكلام في ذلك المرام برسم مقامات المقام الاول في
بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات
عديدة احدها كون الشيء كمالا وكونه نقصا تقول ان العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واعتذر له غير واحد من المحشين بان الكلام فيما يتصف
به الافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ولذا نص في شرح المواقف بانه من صفات الصفات وانت
خبير بصحة اتصاف الافعال به ايضا اذا نسبت الى الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات بل لا يبعد اندراجها فيها الا ترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد
للمولى كمال للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة
المصلحة ومخالفتها والمراد ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة الى جهة خاصة وان لم تكن مصلحة في الواقع فالاول كما نقول ان طاعة الله
سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة يعني مشتملة على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته
وان كانت السلطنة وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد
مصلحة لشخص ومفسدة للآخر بل قد يختلف بالنسبة الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفتها
وجعلها في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف في رجعهما ملائمة الطبع
ومنافرته ذكره الرازي والعضدي وقد يتكلف في ارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذان الاطلاقان الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما
بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليهما لكونهما نوعين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي وسادسها
كونه مما يمدح فاعله ويذم وقد صرح جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل
او الشرع وهو يساوق الذم فيتطابق الحدان في القبح فما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام
مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائغا الا الحكم بحرمته وترتب الذم عليه مقصود العضدي وغيره ممن ذكر المعنى المذكور انما هو بيان
اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر في الحد الاخير ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ويجيء نظيره في الحد الاخير ايضا اذا
اكتفى في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كذلك وكذا الحال لو اخذ الثواب
والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب مطلوبان بالفعل يساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة
فما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في امر الاخرة بين الاندفاع اذ ليس المقصود
في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل ليس المقصود الا حسن الثواب والعقاب على فرض ورودهما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد
الجسماني او ضرورة القول به بالنسبة الى ما يدرك الحال فيها الضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب المدح او ما
يساوقه عليه والثاني انه ما لا يترتب الذم او ما يساوقه عليه فعلى الاول ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام
والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح بانه ما اشتمل على صفة توجب
الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم لو الى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو ان الحسن هو الذي
لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون على صفة تؤثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم
بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحو الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي وكذا الحد الاخير
المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هناك خلاف في
التفسير وانما هناك اختلاف بين التفسيرين وقد عرفت ان اكثر تحديداتهم يوافق الاخير فكانه الاعرف في الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام
سائر الاحكام ثم ان ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان
حسنا او قبيحا ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحوه على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه في حد الحسن شموله
للقبيح الذاتي اذ ليس فيه صفة تؤثر في استحقاق الذم والجواب ان ما يثبت للذات الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايضا اعني المنتزعة من نفس الذات
فيندفع الايراد عن الحدود المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح الذاتيين للافعال
حاصلا لها لذواتها او للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير
بان المناسب للتحديد تعميم الحد على جميع الاقوال ليصح تعلق الخلاف بالمحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على

فاهو التحقيق هناك من التفصيل اذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه ثم على ان الحد الثالث يصح
على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكر وقد يناقش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل
النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح او الذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل
متعلق مدح الشارع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع
وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به في الشريعة والنهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين في صفات
الطاعة حسنة وذم العاصين في صفات المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل للنهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا
غيره مما ورد في الحدين المذكورين وقد يصحح الحدود المذكورة بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع وذمه فلا مانع من اخذ
منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثاني ان ما لم يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال
ونحوهما وكذا افعال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بها على ما ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا
اذ لا حرج في شيء من الافعال المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يذب عنه بان الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج
فيه ما لا يكون قابلا لورود النهي فيه اولا انه يلزم عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود
الشرع قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال
عن الحكم وح يندرج ذلك في الحد ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير شموله لاربعة من الاحكام فيختص القبح بالحرام وعن جماعة
الحكم باندراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه فيه ان الظاهر من الحد المذكور
شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو في محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم باندراج المكروه في القبيح
في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ كون المكروه مما نهي عنه عندهم وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما امور به عند الجمهور كذا المكروه ليس منهيا
عنه عندهم ومعه لا يتم الكلام المذكور نعم انما يتم ذلك على القول بكون النهي حقيقة في الاعم وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور
اندراج المكروه في الحسن وهو اوفق بظاهر الحد هذا وقد يورد في المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين
من غير اشتراك بينهما الا في التسمية اذ المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شانها استحقاق المدح عليه عند العقل وعدم ترتب
الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شانها استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل عبارة عما مدح الشارع
فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق للمدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع
او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف
في كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع
فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب عليه المدح ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالمدح والحاكم بالذم
فالعدلية على ان المدح انما يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون
لحكم العقل مدخلية فيه بل حكم الشرع او تعبد فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعتبار اختلاف الامر فيه
حسب ما ذكر هنا والماخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما
فيكون تفسير الاشاعرة لهما بما هو مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفي العقليين ثم المقام الثاني في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين
وادراك العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك متمسكات من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم
والعدوان مما يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم به الفرق المتشعبة من صنوف الانسان حتى منكري الشرايع والاديان بل ربما لم يخف الحال
في بعضه مما يقع على البهائم من الحيوان فان الحكم بحسن الاحسان على بعض المضطرين لكمال الحاجة والانعام عليه بما يحفظ حياته عند وقوعه في المهلكة
وقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صنعه الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث
لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا
عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمه قفر في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلبه الاعياء لما لقي من التعب والنصب والعطش
فلما راه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره ومسح التراب عن وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يصنع الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس
بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله ومهد له الموائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه
غاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع من الاكرام واخدمه اهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النصب اعطاه زادا
وراحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه ويتعلق الى ان وصل الى طريقه واداه الى ما كان يرومه من مقصده ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل الا
لمجرد دفع الضرر عن المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما راى قوة نفسه وانفراد صاحبه وتمكنه من قهره كر عليه
بسلاحه واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى
اهله وعياله فهتك عرضه واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير
ضرورة داعية اليه او شدة حاجة او اضطرار باعث عليه وعداوة سابقة تدعوا اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازاة النعم بالنقم فاي

فالعقل يحكم

غافل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثواب واللوم افيجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصنيعين وتساوي ذينك الشخصين فيما اتيا به من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحه وذمه الى الاول والاخر فيكون حسن احد الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء اخر غيره وهو كما ترى اوضح من ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى النسوان والصبيان وفيما بيّنا بغنية وفي ان ادراك العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على بعضها المنافي قال لعقلا على المدح على جملة من الافعال والذم على جملة اخرى لما يحكمون بحسن عقوبة السيد عبده اذا عصاه ويذمونه على عصيانه مولاه ويمدحونه اذا رآه ممتثلا لاوامره ومنتهيا عما نهاه ويذمون المولى لو اذاه بغير ما يستحقه ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الاعصار والازمان في جميع الامصار والبلدان ينبهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها وعدم اقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على الامرين من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الاتيان بالاول وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما ورد فيه من الشرع ومما ينبه على ذلك ايضا توضيح التفاضل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختيار العقل الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ومجرد فرض عينه لا ينفع مع انتفائه في الواقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة ومن انه لا يستلزم ان يكون ايثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك بل ليس ذلك الا من جهة كون الكذب نقصا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلان المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد سائر الجهات الموافقة للغرض المخالفة له في مطلق الصفات اذ لا فائدة في اعتبارها في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما مع تحقق ما فرض من المساواة في الاثار ولذا اذا صدر من غير المميز لم يجد اختلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدركه غير المميز في الغالب فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو ملزوم الحسن والقبح العقليين لملايمة العقل للامور المحسنة وتنفره من الامور المستقبحة كما هو الشان بالنسبة الى سائر الحواس بالنسبة الى ما يلايمها او ينفر عنها وصفة الكمال والنقصان ان ثبت حصولهما في الافعال فليس الا من جهة الحسن والقبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله والمتصف بالنقص ليس الا ما يذم فاعله وقد اعترف به صاحب المواقف حيث اورد على اصحابه المستدلين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع قائلا انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة وهو كما ترى بمنزلة اعترافه بالحق لا قرار اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصا واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قضاء الضرورة من العقل بحسن شيء وقبحه وما ادعي من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة فانما هو من جهة الالفة بالشريعة وملاحظة احكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل قد يكون باحد المعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى افعالنا دون افعاله تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني عليه وقياس الغائب على الشاهد مما لا وجه له سيما بالنسبة الى الله تعالى مع انا نقطع بانه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح منا واندفاع الجميع ظاهر اما الاول فانا نفرض ذلك فيمن لا الفة له بالشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا ونقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحكم المذكور كذلك من غير ريبة وما قد يتوهم من ان فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع فاذا كان الالف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء الشرع والعرف مدفوع بان العلم الحاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل لذلك السبب وعلى ان فرض العقل انتفاء تلك الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك التقدير الا ترى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها اما تفصيلا او اجمالا وكذا العلم الحاصل من جهة الحواس كالابصار والاسماع ونحوهما فلو قطع النظر عن الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام العادية كقبح المشي عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس وفي الاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما فانه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت اصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات الاوليات اذ لو لم يكن كذلك وكان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من ان الحكم في المقام ضروري حاصل من العادة مثلا فيتوقف العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس صار من الواضحات عندنا بالغ في الوضوح الى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن المسبب ومع الغض عنه فان غير الاوليات مما لا يصل الى الحد المذكور وان بلغت في الوضوح ما بلغت ثم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عما عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة لما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها بنحو ما بيّنا ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل له في العلم المذكور اصلا كيف وليس ذلك باوضح في الشريعة والعادة من سائر ضروريات الدين من وجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات والاداب ومع ذلك نجد الفرق البين بين الامرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق المدح والذم مع انه لو فرض

الغرض

الغرض ونحو لعنه مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعرف بحسن احدهما وقبح الآخر من وافق ذلك
اغراضه ومخالفها وصفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد ارجاعها الى محل النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه
اما الثالث فمع اندفاعه اذن بعدم القول بالفصل فيه من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعم ايضا الا ترى انه لو عاقب نبيا بالله خاتم
الانبيا عليه الاف السلام والثنا مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته متحملا للاذى في جنبه لم يعصه طرفة عين ولم يحصل منه سوى الانقيا
لرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل بخلافه
ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يقبح من الله شي من الافعال والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لم يجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب اثبات النبوات ولا يتم معلم الحجة على احد من الرابات وجاز
الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وفي وعده ووعيده فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد
الطريق الى معرفة الاحكام وتميز الحلال من الحرام فيتعطل الشرايع المنزلة وينتفى الفاية في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة ولزم ايضا جواز الخلف
في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفى الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيئ
ومع المسيئ بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعد المطيعين من الثواب فينتفي فايدة الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب وقد اجيب عنه بوجهين يحتمل كل منهما الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعم بغير المعنى المذكور فتارة يؤخذ فيها الحسن
بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقوى ان اظهار المعجزة في يد الكذاب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعم وكذا الحال في الكلام في الكذب في خلاف الوعد
وتارة يقال ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعم بانه نقص والنقص عليه تعم محال
ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعم وعدم وقوعها منه بل يصح ان يقر بامكان وقوعها منه تعم مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة
بين العلم بشي واحتمال خلافه بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعم وهي كافية في القطع بعدم الوقوع
كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعم وليس ذلك الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام
وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يزاد هناك وجهان اخران بالنسبة
الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعم لكان صفة له تعم فيكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه
الصدق اما الملازمة فلانها بل مع الصدق فيقتضي صدق احدهما كذب الاخر ومن المقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلقضاء الضرورة
بان من علم شيا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه اخبار النبي صم بكونه صادقا في كلامه وقد علم
اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد في التصديق الى المعجزة و
يمكن دفع الجميع اما الاول فبما هو بين من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب الفعل على الله تعم او امتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال
على وفق المصالح ولا يمتنع عليه خلافه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعه الى
الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعم في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطالها بمنع الملازمة المذكورة
واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسب ما مرت الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان
العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها الحال فلا يجري ذلك في اول الانبيا بل ولا في احد منهم اذ
لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب اذ العلم بجريان العادة انما يحصل بعد العلم
بعدم كذبه في شي من اخباره حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخباره المتعلقة بغير حواسنا او معظمها كذبا هذا
ان ارادوا بالعلم العادي هو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان ارادوا به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع الى الجواب
الرابع وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي صم في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقامات
بمجرد الاتيان بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في ثلثة الفطريات والوجدانيات
ونحوها من الاسباب من المحسوسات والحدسيات والتجربيات ولا يندرج ذلك في شي منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالف لما جرت
عليه العادة ودعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظائره بحصول العلم غير مسموعة كما اذا ادعى احد حصول علم ضروري له بتركيب الجسم من الهيولى
والصورة عقيب موت زيد ونحوهما مما لا ارتباط له بمركز الافلاك فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى ساير الناس مضافا الى انه لو بنى الامر على
ايجاد العلم الضروري كيف ما كان لما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد ادعاء النبوة فيكون اعتبار ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال
الكتب ايضا عبثا للاكتفا بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب مقتضى الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام وقد اضيفنا اليه بعض ما يؤيد المرام
قلت ويمكن دفعه بادراجه في المحسوسات لا بان يكون نفسه محسوسا بل لما يؤدي اليه حسيا فانه ايضا بمنزلة الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة والسخا
ونحوهما من الصفات النفسية من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بمباديها وبذلك يندرج العلم الحاصل
فيما في الضروريات ويكون العلم به من مؤدى المحسوس ح فنقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعائه النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد
العلم بصدق المدعي كما يشاهد ذلك بالنسبة الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته صدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة يقطع بصدق ذلك
المدعي في دعواه كما يشاهد ذلك في معاشرة الانبيا فان من يحسنهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في تصديقهم الا ان يكون ذلك المعجزة بدعوى السحر كما هو الحال

العضرا العقليين

في الكفاية الشاهدة

في الكفّار المشاهدة للمعاجز والّا فبعد تسليم عدم كونه سحراً لم يكن للكفّار انّه حجّة للتشكيك وانّما كان تلبيسهم على النّاس او على انفسهم من جهة
دعوى كونه سحراً لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يقم للانبياء حجّة بابداء المعجزة الّا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتمّ لهم دلالة
المعجزة على تصديقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرّد ابدائهم المعجزة برهاناً لهم على تصديقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما علمت لكم من اله غيري مع
ذلك لم ينقل عن موسى المباحثة معه في اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه تعالى في شيء من قصص موسى وفرعون بل جعل برهانه
العصا واليد البيضاء حيث قال سبحانه فذانك برهانان من ربّك الى فرعون وملائه وبعد ما جاءهما لم يناقش معه فرعون في فائدة تنبيهه الا بدعوى
كونه سحراً والحاصل انّ ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علماً ضروريّاً بصدق المدّعي بحيث لا مجال للفطرة السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وتمام
صفاته الكمالية فلا توقّف لاثبات صدق النبيّ صلى على اجراء قبح المعجزة على يد الكاذب حسب ما ذكر في الاستدلال فلا يتمّ الاحتجاج المذكور نعم قد يتوقّف بانّه
لا بدّ من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصحّ من جهته الانتقال منها اليه والظاهر انّ ذلك من جهة دلالتها على علوّ مرتبة الآتي بها وبلوغه
الى اقصى درج الكمال فلا يقع منه الكذب لعلوّ منصبه عن ذلك وح يكون ذلك ايضاً مبنيّاً على قاعدة التحسين والتقبيح اذ لو كان الصدق والكذب
متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتمّ الجواب ايضاً من دون البناء على القاعدة المذكورة وثم الثالث انّه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين
والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى والتالي واضح الفساد بيان الملازمة انّه لا حسن ولا قبح اذن مع قطع النظر عن حكم الشرع
فاذا جاءهم النبيّ وادّعى وجوب طاعته على الامّة فمن البيّن انّه لا يجب عليهم اتّباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم به من احكامه تعالى الا بعد ثبوت نبوّته
كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادّعاء لوجب طاعة سائر المدّعين للنبوّة وهو مخالف للضرورة فنقول انّه اذا ادّعى النبوّة واراد اقامة الحجّة بابداء
المعجزة ليجب عليهم اتّباعه صحّ للامّة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبيّن لنا صحّة نبوّتك اذ وجوب النظر اليها ممّا لا يثبت الّا بقولك وكلّ
ما لا يثبت الّا بقولك لا يقوم حجّة علينا الّا بعد ثبوت نبوّتك واذا لم يقم حجّة علينا قبل ثبوت نبوّتك لم يرد علينا ذمّ ولا عقوبة من جهة تركه فلا
يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقّف عليه من وجوب الاتّباع وهو ما ذكر من الافحام او يقال وجوب النظر الى معجزتك يتوقّف على حجّية قولك وحجّية
قولك يتوقّف على ثبوت نبوّتك وثبوت نبوّتك يتوقّف على النظر الى معجزتك فيتوقّف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك وهو واضح
الفساد وبما قرّرنا يتبيّن ضعف ما قد يورد في المقام من انّ النظر في المعجزة لا يتوقّف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه لما عرفت من انّ الافحام
ليس من جهة عدم التمكّن من النظر مع عدم وجوبه للزوم دور هناك بل المقصود انّه يجوز للامّة ترك النظر من غير حصول اثم او ترتّب عقاب عليهم اذ لو وجب
الاتيان به لكان ذلك بقول النبيّ بعد ثبوت نبوّته بالنظر المفروض واذا كان ترك النظر الى المعجزة جائزاً كان افحاماً للنبيّ صلى هذا على التقرير الاوّل وعلى
التقرير الثاني فاللازم منه توقّف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو اخذ في المقدّمات توقّف النظر على
على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقّفاً على صدق النبيّ صلى في دعواه وصدقه في دعواه متوقّفاً على النظر في المعجزة او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة
متوقّفاً على الحكم بصدق النبيّ صلى في دعواه والحكم بصدق النبيّ صلى في دعواه متوقّف على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصود ايراد دور في المقام ليكون النظر في
المعجزة متوقّفاً على النظر في المعجزة او يتوقّف وجوبه على وجوبه او الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صحّ الايراد لكن ليس كذلك لوضوح فساد الدعوى
المذكورة فلا مجال لتوهّم الدور لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر والحكم بوجوبه والطرف الآخر الذي ينتهي اليه التوقّف نفس النظر نعم يمكن
ايراد الدور في مقام الافحام بوجه آخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقول علمي بانّك صادق في دعوى النبوّة يتوقّف على علمي بعدم صدور المعجزة على
يد الكاذب وعلمي بذلك يتوقّف على علمي بانّك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيّين فيلزم توقّف العلم بكونه صادقاً على العلم بكونه صادقاً واورد
على هذه الحجّة بوجهين احدهما النقض بورود ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين ايضاً اذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة يتوقّف على النظر
في الدليل الدالّ عليه اذ ليس الحكم به بديهيّاً كيف والحكم بوجوب النظر فيها انّما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدّعي فيتوقّف الحكم بوجوبه على كون
اظهار المعجزة مفيداً للعلم بصدق المدّعي حتى يكون النظر اليها مفيداً للعلم بصدقها منه فيفيد ذلك بانضمام ما دلّ على كون اظهار المعجزة مفيداً للعلم
بالصدق يتوقّف ذلك على امور حسبما مرّت الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته بل عموم علمه للجزئيّات وكذا عموم قدرته وكلّ هذه مطالب
نظريّة يتوقّف على اقامة الدليل وقد تكفّل بها الكتب الكلاميّة فبعد اثبات ذلك بالبرهان يتبيّن بانضمام بعض المقدّمات الخارجيّة وجوب النظر في المعجزة
فنقول ح على طبق ما ذكر في الاحتجاج انّ للامّة ان يقولوا قبل النظر في ذلك انّه لا وجوب علينا الّا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة
الّا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انّه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الافحام وتقرير انحصر انّا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب علينا
النظر حتى ننظر وربما يتخيّل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور في شيء وانّما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدالّ
على وجوبه وهو قاض بالافحام نظير ما قرّره المستدلّ في المقام وثانيهما الحلّ بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في الظاهر فقولهم انّ ما
لا يثبت الّا بقولك لا يقوم حجّة الّا بعد ثبوت نبوّتك ان اراد به عدم قيام حجّة بحسب الواقع الّا بعد ثبوت نبوّته في الواقع فمم ولا ربط له بعدم وجوب النظر
الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظ وان اراد عدم قيام حجّة في الواقع الّا بعد اثبات نبوّته علينا واقامة الحجّة عليها عندنا فهو مم بل فاسد لوضوح
وجوب اتّباعه في الواقع بمجرّد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب غاية الامر انّه قبل النظر يكون جاهلاً بحكمه والجهل بالشيء لا يستلزم رفعه كما انّ
الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور فانّ وجوب النظر في المعجزة نوع حكم العقل او
بالوجوب لا علمنا بحكمه ولا يستلزم ذلك وجوب اتّباع كلّ من ادّعى النبوّة فانّا لا نقول بوجوب الاتّباع واقعاً الّا لمن كان محقّاً في دعواه بحسب الواقع
وانت خبير بوهن كلّ من الوجهين المذكورين امّا الاوّل فبانّ ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعوى النبوّة وابدائه وجوب اتّباعه

ولزوم الخسارة العظيم على تركه منا يعتمد وان لم يثبت واضح على دعوى يعرفها من نظر اليها فان وجوب النظر في مثله مما يقضي به ضرورة الفطرة الانسانية من دون حاجة الى نظر وترتيب مقدمات ضرورة حصول الخوف من الضرر كلامه ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة من الضروريات الجلية والنظريات الاولية ولا يتوقف استفادة الصدق من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها على سبيل الفرض وحسب ما مرت الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الافحام وتوضيح المقام ان هناك وجوبا واقعيا يتعلق بالمكلف على فرض علمه فلو كان جاهلا لم يتعلق الحكم به في الظ وكان معذورا في عدم الاخذ به من جهة جهالته ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به بحسب الحال وان لم يجب ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك الوجوب في الظ من جهة الاحتياط وغيره من الجهات والافحام انما يترتب على انتفاء الاخير وان صادف وجوب الاول لانه لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجة عليه في الظ فهو لا يدفع الافحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظ لثبوت العذر له في تركه من جهة جهالته فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني اولا فان قيل بالثاني لزم الافحام وان قيل بالاول انبطل بما ذكر في الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في ظ التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته ترتبا على كون الوجوب والتحريم بمحض امر الشارع ونهيه واما لو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع النظر عما سبق ذكره وقد يجاب بانه انما يتم لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعلية الموقوفة على تقرير جاعلها ووضعه اياها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث واضعها فقبل العلم به لا تحقق لهما في الواقع والوجوب الشرعي من حيث هو شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث انه شارع فقبل العلم به لا يتحقق في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر ويترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقليا لثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني وفيه ان ما ذكر من الفرق غير واضح بل الظ خلافه وانما الفرق بين الامرين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثاني فانه امر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منهما بعلم المكلف بالشارع او لا يحكم بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في ثبوته الواقعي وان كان الحكم به جعليا غاية الامر ان يتعلق تكليف بالمكلف حال غفلته وذلك لا يتم مما لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور بوجه اخر وهو ان غاية ما ذكر حصول الافحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة باذعان النبي ذلك المكلفين وعدم استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من قيام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على الاتفاق لا يقضي به لجواز ان يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره وافحام مدعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضي باتمام الحجة وهو ظ الرابع انهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه في التبليغ وهو موقوف الشيء على نفسه وهو الحسن مما من الدور واورد عليه بنحو ما مر في الحجة السابقة من ان وجوب المعرفة انما يتوقف على ايجاب من تعلق المعرفة به لا على معرفة ايجابه والمتوقف على المعرفة هو الوجوب علينا بحسب التكليف ظ والمقصد بالوجوب في الحجة انما هو الثاني المفسدة المذكورة وجوابه بما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف ظ لاجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت ان وجوبها الواقعي مع حصول العذر المسقط للتكليف مما لا ثمرة له في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر بان يق لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم بوجوبها على حصول المعرفة بالمكلف وهو كاف في المقام ضرورة العلم به والا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما اطبقوا عليه الكل الخامس انه لو كان الحسن والقبح لا يستوي نسبة الافعال بالنظر الى الامر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي لا لعين هذا المنع من خلافه وعدمه ترجيحا من غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره سيبين في محله ويمكن الايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون امورا اخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون بايجاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان الاشعري يجوز الترجيح بلا مرجح فلا يتم الاستدلال على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لاثباته المقدمة المذكورة في محله واما الحجج النقلية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيرة جدا فمن الاول قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على ان هنا فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظ من عرض الكلام المذكور على العرف كيف ولو كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما نهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول ان سياق الاية في كمال الظهور في الدلالة على انه تعالى يامر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فيدل على ان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولولا ذلك لكان الفحشاء عين المنهي عنه فيكون مفاد الاية انه لا يامر بما نهى عنه وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الاية اذ مفادها ان ما ذكر من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به امره تعالى فانه لا يامر بالفحشاء فيدل على بطلان القول بجواز امره سبحانه باي من الافعال من غير فرق بينها حسبما زعموه وبما قررنا يتبين وهن حمل الفحشاء على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهو مبني على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى وهنه فان غاية ما يفيد امتناع عدم وقوع ذلك منه وابين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والتقريب ما تقدم ومنه قوله تعالى بعد في ان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد تقدم في الاية التي قبلها منها ومنه قوله تعالى في النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فانه كاكل لحم اخيه الميت في قبحه في حكم العقل

كذا وجدته والظاهر نفي شرعيتين

فهي الشارع

فنهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور لا ان مجرّد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستكراه في الاية الشريفة مجرّد استكراه
الطبع دون القبح واستحقاق الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنها الآيات الواردة في الاحتجاج على الكفار وايضا بانه لا فرق في العقل بين
المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوهما كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنها الآيات
الدالة على الحث على الاخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى افلا تعقلون فلا تذكرون لعلكم تتفكرون ونحوها الى غير ذلك من الآيات الدالة
على نحو ما ذكر صريحا او فحوى واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الاحكام وغيرها
مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه نصا بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم
فقال العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم ع من قوله يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة
ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الروايات الواردة مما يقف عليه الناظر في
مطاوي الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دلت الاية
الشريفة على نفي التعذيب قبل بعثة الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة والا لكان عدم ايرادها على المستحقين لها منافيا للحكمة واللازم
من انتفاء الوجوب والتحريم العقليين والا لثبت استحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني كما يدعيه العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها
ان اقصى ما يفيده الاية نفي التعذيب واستلزامه نفي الاستحقاق نظرا الى ما ذكر ممنوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه
التخلف بخلاف الثاني لجواز العفو ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى واذا توعد عفى فيراد من الاية عدم استحقاقهم العقاب وانه لو عاقبهم لما
حسن منه ذلك فان ظاهر التعبير المذكور ان ذلك مما لا ينبغي صدوره منه كما اذا قلت ما كنت لافعل كذا قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم
حتى يبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يسلم دلالتها عليه ان اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة
العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيع العقل بالنقل وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق
العقوبة ثابتة للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان لم يصح التعذيب منه تعالى نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول ولا
ينافيه الثاني كما هو الشأن في الصغائر عند ترك الكبائر فان قلت ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب بل العذاب منه تعالى وهو لا يجامع عدم صلاح صدور
التعذيب منه تعالى اذ لا يعقل استحقاق العذاب منه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر
ثم لحصول الاستحقاق هناك نظرا الى اقدامه على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة له واين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الاقدام عليه
قلت فرق بين عدم استحقاق العقاب من اصله واستحقاق العفو نظرا الى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام اذ من الواضح توقف العفو على
الاستحقاق فان العفو لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو واللازم لمخالفة الواجب والحرام هو الاول دون الثاني
لحصوله ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لنفسها وذاتها او انهما يثبتان لها من جهة امور
خارجة عن الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذاتها من غير
انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية او اعتبارية على نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء وراء الذات ويحتمل ان يراد به كون
نفس الذات مقتضية لثبوت الحسن والقبح وان امكن ان يعارض الذات جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر
مما حكي عنهم تخصيص جهة الحسن والقبح في الذات على الوجه الاخير لا يتجه الايراد فيهما بل تكون نفس الذات حينئذ كاحد الاعتبارات ويشهد له ايراد الايرادات
الواردة على القول المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفات حقيقية توجب ذلك وعزي القول به الى جماعة ممن تأخر
عن اوائل الاوائل والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول
به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية على معناها المعروف مما لا يعقل في المقام كما لا يخفى ثالثها
التفصيل بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكأنه اراد به اللازمة حسبما مر وحكي القول به عن
ابي الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه
والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين شيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا الى
الذوات والى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى اختلاف الاشياء في كل من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الامثلة
وبعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة يتعين البناء عليه وستعرف ما فيه هذا وقد ورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما
اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني انهما لو كانا ذاتيين
باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه وقبيحا من الاخر كالكذب فانه قبيح لو اشتمل على مفسدة خارجية و
حسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ نبي او دم احد من المسلمين بل قد يكون من اقبح القبائح وكذا الحال في الصدق والكذب وغيرهما من الافعال الثالث انه لو
قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه مفضيا الى الكذب في الخبر الاول والمفضي الى
القبيح قبيح وان كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا وحسنا من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا
الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بايقاع سائر الامور القبيحة واورد عليه بانه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه الغدي على ما هو التوجيه
اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة او في كل ما يخبر به في غد الاول مجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول

لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يفضي الى صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لاضراب العضد

عن التقرير المذكور وتقريره ان الاحتجاج بلزوم اجتماع الامرين في الخبر اليومي مبني على ما ذكره ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى

الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا

حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح قلت ما ذكره انما يتجه لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب

في الغد تم لزوم اجتماع الصفتين فيه اذ يختار الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهو

حسن من جهة كونه صادقا قبيح من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي ويقال ان ترك الكذب حسن في نفسه وقد حسن ترك القبيح قبيح من جهة استلزامه

الكذب في خبر الامس وكذا اتيانه بالكذب لحاصل بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسن من جهة اقضائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفضي الى

الحسن متصف بالحسن وهذا غلط بل يشكل الحال في التقرير الذي ذكره فان تدليس الخبر اليومي سببا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على

الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبيح والا لم يتصف بالحسن والقول

بان تسليم ارتفاع الحسن يقتضي التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك امر اخر لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبيح لا يلزم

ان يكون قبيحا غاية الامر ان يتوقف ثبوت القبح فيما يفضي الى القبيح ولا افضاء اليه بالنسبة الى الكذب في الخبر اليومي على الاول ولا الى ملحوظ وقوع الكذب

منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظاهر فدعوى حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة مما لا فاسد فظهر بما ذكرنا ضعف ما اورد

التفتازاني بالنسبة الى الخبر اليومي وان امكن تتم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الغدي حسب ما قرره الامدي وغيره هذا وقد اورد على الوجهين الاولين

باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون

الزمان منوعا للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة غير ما تعلق به الاخر مثلا يقال ان صلوا ايهم قبل النسخ كانت منحصرة

في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة والنسخ كاشف عن ذلك لا يقال ان الحكم في الناسخ ان تعلق

بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين

لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعد الفعلان في الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا

واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا من القيود المذكورة التي يختلف الافعال في الحسن والقبح من جهتها مأخوذ

في طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلق الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعة الاخر وان اندرج الجميع في جنس واحد

كالكذب في الفرض المذكور فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع من الفعل والخالي عنه نوع اخر وهكذا ويدفعهما انه لو بني على اخذ الاعتبارات والوجوه

في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبار الوصفين يأخذ الفعل بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها و

قبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين يأخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل ويجعلها قيدا فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف

تلك الجهات والاعتبارات مما لا خلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة الفعل وخارجة عنها قلت فالظاهر ان النزاع

المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجية يجوز للاخر ان يجعلها

داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكره من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجازفة بينة للوضوح ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة

واحدة غير انه لو وقع في الشدة قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس والعرض والمال والوعد

على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المفروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايضا

بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات مما لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تأديبا فان مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضي

باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على سائر الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل

بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك الا بجعلها طبايع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما لا يمكن فيه ذلك فيلتزم

هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلهما كما في اكل الميتة فان اكل الميتة قبيح ايضا الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ايضا وترك قبح القبح

هناك اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه وكذا اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب اذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد

من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك ترجيح والا فلا بد من وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويندفع ذلك بان من الظاهر انتفاء

الافعال المذكورة فلا معنى لثبوت القبح فيها وكونها اقل القبيحين ولو كان القبح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال وهو

مح باتفاق العدلية والقائلين بثبوت العقلية والقول بثبوت القبح فيها بملاحظة ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى

في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض ايضا ويكون قولا بكونهما ذاتيين بالنسبة الاخير وقد عرفت انه لا ينافي القول بثبوت الحسن والقبح

بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقتضي القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة

عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور واورد على الثالث تارة بالمنع من حسن الكذب في الغد اذ الاخبار بالامر

المستقبل المتعلق بفعله اما وعد او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله مندرجا وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد بنفي المشية نعم

انما يتم ذلك في بالمواثيب كما في وعده ووعيده على بعض الوجوه والاخبار المفروض في حقهم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت

القبح للكذب وغيره من القبائح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا ينافي غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة دائه الى



صدق كلام الامثق لا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف به حقيقيا وانما يتصف به من جهة ما هو لازم تبعا كما في ثبوت السكون
بالذات للجالس في السفينة مع اتصافها بالحركة التبعية قلنا الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما لم يكن للفاعل
كذلك ان يفعله ومن البين ان المتصف على تلك الصفة بحسب الواقع لا ان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وان
لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد احدهما
ذاتيا والاخر تبعيا اذا افضى تبعيته القبح الى المنع من ذلك الفعل كيف لو جاز اجتماع الامرين لزم دوران الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان بقي
كل منهما على قبحه والمنع من الاتيان به لزوم التكليف بالمحال وان جاز الاتيان به بما حدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه واما لو قيل بعدم افضائه الى
المنع من ذلك الفعل وفسر القبح التبعي بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار لقبحه من تلك الجهة راسا اذ يكون القبح وصفا لمتعلقه
لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبارية الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل وقبح لغير الطلب من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل
المطلوب لذاته بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالي بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان
الطلب امر نسبي من ذاته التعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر الخارج عنه وهذا الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات
اللازمة ايضا بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب فكيف كان
فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان المفصل ولا يغير الطلب الشيء كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي الباعثة
والاغراض المتجددة واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك الاحوال وحله ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر الى التعلق الى شيء مخصوص نعم حصوله في الخارج
متوقف عليه فهو لا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتأخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات فتعلق بالمناط الجامع لها دون غيره وهو ظ
ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر عن ساير الوجوه والاعتبارات كالاكل وشرب
الخمر ونحوهما ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات ولوازمها مقتضية للحسن والقبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى
ذلك الاقتضاء متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو ظ من حسن الامور المذكورة حال وهو انتفاء من الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت
ذلك الحكم اذ رفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منهما ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير من المعنيين
المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول باناطتهما بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على ساير الوجوه والاعتبارات
تم ذلك والظاهر انهما لا يثبتان كذلك في شيء من الاشياء الا ترى ان اقبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من الكبائر السبعة وغيرها و
كل منها يمكن وقوعه على الوجه المحلل فلا يترتب عليه الذم الا ان يقال ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفران نعمه وذم
فاعله وقد يناقش في الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل ح فيعتبر فيه ادراك ذلك وهو اعتبار زائد
وقد يناقش في ثبوت الحسن ايضا الا ان يقال ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن فانه الامر يتوقف المدح
عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايضا كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة
بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول بعدم صدق الكفران الا مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تامل لا يخفى
وقد يحتج لبعض الحسنيين بان القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو
صفة عدمية لا يفتقر حصولها الى صفة وجودية بل مجرد انتفاء جهة القبح كاف فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقضي باستناده الى امر زائد على الذات
بل قد يكون نفس الذات كافية فيه وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضى لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظ ما حكي عنه وايضا كون
مطلق الحسن مما يكفي فيه انتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات كيف ومن الظ ان الوجوب
ايضا صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسبما قرره فغاية الامر ان يكون نفس الذات كافيا في ثبوت
الاباحة وقد ينزل كلام القائل المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث هو وان كان ثبوت ما كان خصوصياته متوقفا على صفات زائدة وفيه ايضا ما لا يخفى
اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرق فيه ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فيغلب الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق
الحسن هناك مستندا الى الجهة الخارجية فلا يتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين انه ما هو الاظهر من الوجوه
في المسئلة ثم البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه في ادراكاته العلمية وان كان بعد تطبيق المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية
الصرفة الخارجة مباديها عن المحسوسات او ما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرة من
جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية او حسية ولذا انكروا جميع الشرائع المنزلة والاديان المقررة والضرورة العقلية قاضية بفساد ما توهموه
وكانهم قد تسلطوا على الغيرة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يتميز بها الانسان عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام
الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والمنازعة وقد نبه على جملة من الشبهات
الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة
فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية و البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار العلم في العلوم الضرورية الحاصلة
باسبابها المعروفة او من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للامور الحسية وعلمه
بها بتوسط احدى الحواس الباطنة والظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين انحصار مدارك العلم

اضيف اليه الاكل غير مذكور في الاصل

او غير ذلك

بالاوهام ×

بالاحكام فى الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادى وقد ذكر فى الفوائد المدنية قال فى عداد
ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها
بتوفيق الله تعالى وهى ان العلوم النظرية قسم منها ينتهى الى مادة هى قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا
القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الافكار والسبب فيه ان الخطأ فى الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا
يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها الى
الاحساس وقسم ينتهى الى مادة هى بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية
وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول
الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هى عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست فى
المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما
ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع فى
اصول الدين وفى الفروع الفقهية قلنا انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من
انه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ فى مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة فى ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين
آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة فى انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال
ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم الصلوة والسلام فقد عصمنا عن الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه
الى غير ذلك مما ذكره فى المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس بل وفيما يقطع به على
سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه العقول وسالت فيه الانظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه وممن
نص عليه الفاضل الجزائرى فى اوائل شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الامين بطوله وتحقيقه فى المقام بمقتضى ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم
فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسئلة من المسائل قلنا اما البديهيات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه
قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه
قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه وقضية كلامه حجية العقل فى البديهيات وعدم حجيته فى النظريات فيما لم يصحبه معاضد للنقل فيترجح به
على ما يعارضه من النقلى الآخر ثم ان ما عنا من البديهى غير واضح فى المقام فان عنى به البديهى فى اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه
حال الغير فهو نص فى تحقيق المتقدم وكذا فيما حكاه من كلام الامين الذى هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجيته وان اراد به البديهى عند جميع العقلاء
فهو مع انه مما يتعذر العلم به الا على سبيل الحدس الذى هو ابهم من العلوم الضرورية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة
لا يفيد الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم فى الامور العقلية محل اشكال
وعلى فرضه فليس اقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل معيار الحجية غيرها من البديهيات وقد اصر على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما فكره فى الانوار
النعمانية يشبه كلام شرح التهذيب واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطرى الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم نص على انه لا مدخل له
للعقل فى شئ من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور من الاطلاع على اغوارها ثم قال نعم
يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا
ريب فى صحة العمل به وان عارضه دليل عقلى آخر فان تأيد احدهما بنقلى كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلى والا فاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تأيد العقلى
ايضا بنقلى كان الترجيح للعقلى الا ان هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة
الى العقلى بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين
الانام ففى ترجيح النقلى عليه اشكال البحث الثانى فى اصالة النفى وهى اما عدم امر وجودى حتى يتبين الخلاف وهى ايضا اذ ذلك الامر الوجودى اما
ان يكون تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا آخر غيرهما من المذكورين وانما يستتبع احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على الاولى اصالة
البراءة وعلى الثانية اصالة الاباحة وعلى الثالثة اصالة العدم وقد يعم الاخير للوجوه الثلثة وقد يعم الاولى للثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة فى
الاصطلاح ثم ان الاصل فيها انما قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظ بعده لصحة الملاق الاصل عليه بالخصوص وعدم اداء فى المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا
لاصالة البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده
فى الاستعمال بل والتم فى ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الاطلاقات والمثال المذكور فى كلامهم غير متعين الحمل عليه لان المناط فى حجية الاصل
المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به فى محل الشك والوهم ايضا وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعى على خلافه فتخصيصه
بصورة الظن مما لا وجه له والقول بان المقصود رجحان العدم فى نفسه بمعنى ان الراجح فى نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبرائة
البرائة الى غير ذلك فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع بان الرجحان فيه يكون شأنيا لا فعليا وهو مخالف لظ اللفظ مضافا الى انه
لو اريد الاصل مدار الرجحان لم يتم شأنية الظن مع عدم تحققه كما فى كثير من موارد الاحتجاج به والا فلا ثمرة للحمل على المعنى المفروض ثم تصحيح التوجيه
المذكور على انه لا يظهر من شئ من الادلة القائمة عليه اعتبار تلك الرجحانية فى المقام فالظ ان المراد بالاصل هنا هو القاعدة المستفادة من الادلة



والمقصود بالنفي في المقام ان تعلق بالتكاليف انتفائه بالنسبة الينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام المتفرعة على وجوده فظهر انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الحكم في الظاهر ولو فرض حصول ظن هناك بانتفائه في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول باصالة حجية الظن كما هو مختار بعض منا والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته وكانه الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من اخذ الاصل فيه بمعنى الراجح غير انه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغيره ثم ان الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل على ما قررنا فان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا وههنا لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكونه العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده اذ كما قضت القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما ستقرره القولية الفرق بين الاصل المذكور والقاعدة الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى اذ عدم وصول الدليل حينئذ دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة اذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر اندراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع والظاهر بان يقال ان قضية الاصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول اليه في الظاهر ح ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة الى عام البلوى وغيره فيقال ان عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر فيرجع احدى القاعدتين الى الاخرى ولنفصل الكلام في الاصول الثلثة المذكورة برسم مقامات ثلثة المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل المذكور بل لا يعرف قائل معروف بالبناء على الوجوب وثبوت التكليف بامر وجودي من غير قيام دليل عليه سوى ما ستعرف من بعض كلمات الاخبارية بل عن المحقق في اصوله انه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وذكر في المعارج عداد ادلة القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر بعد ذلك ما يومي الى تامل منه في الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات الحدائق والدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيها الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق واشار اليه في الاول الى غيره من الاخبار الدالة على انتفاء التكاليف مع الجهل وقال ايضا في الدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا بل من حيث عدم الاطلاع عليه فلا تكليف الا بعد البيان والناس في سعة ما لم يعلموا واشار بذلك الى بعض الاخبار الاتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد اكمال الدين وتواتر الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تع حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تع وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر ع فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم ع وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تع لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تع موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تع تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام في قوة ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال ثم اقول الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تع اكمل لنا ديننا ولعلمنا بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تع خال عن معارض ولعلمنا ان كل ما جاء به نبينا ص مخزون عند العترة الطاهرة ولعلمنا بانهم ع لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهرا في الندب بني فيه على جواز الترك وكذا فيما اذا كان بلغنا حديث ضعيف في الحث على وجوب شيء واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله ع رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال ونحن معذورون ما دمنا متفحصين وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في الثلثة الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان قضية حجته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على خلافه ثم

نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يبعد مظنونا لدلالته من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا في الوجوب دون ما اذا كان ظاهرا في الندب وكان النص واضح الدلالة لقصور السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرق المذكور بنص من الائمة ع او بمجرد الرأي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان عليه ايراده في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخرين وتكرار لبعض المطالب المتقدمة نعم يمكن ان يتوهم بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه وعلى قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين ان من لم يتفطن بحكم الله في واقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا فتاويهم على ان زمانهم زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد ثم قلت ما ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقول عند انسداد الطريق باصالة البراءة عند العجز عن الادلة لانه كذا نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم انه اختار معذورية اهل الفترة قال وكل من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها وبعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وعدة من الايات لا يتجه لعدة وقال ثم اعلم ان التمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا تلقينا القواعد الكلية الواردة عنهم ع المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث في اخر ما ذكره وانت خبير بان ظ كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه دليل وهو قول اصالة حجية البراءة حسب ما ذكرناه وعمدة الغرض من نقل اقاويله المذكورة الاشارة الى شدة اضطرابه في المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعوى قيام الدليل القاطع في كل واحد ثم انه قد حكى بعد ما نقلناه عنه ولا ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور واستجوده واثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها واذا لم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يقطع قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقل عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة ع اظهار الدين عندهم وتأليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة وليعملوا بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جمعه (حمله) واخذه ونشره وما خص احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى كلامه وهذا صريح في التفصيل في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره وظاهره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرهما فحكم بحجيتها في الاول دون الاخير ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستفراغ الادلة بحسب الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلالات الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البراءة ان لا تكليف عليه سواء كان هناك تكليف في الواقع اولا وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يحمل كلامه عليه مع ان في كلامه ما يدل على خلافه حيث قال لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له فان قضية ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه وحمله العبارة المذكورة على خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلماته المنقولة من اولها الى اخرها مبنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسئلة فتوهم ان القائل بحجية اصالة البراءة يجعلها دليلا شرعيا على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصل بها الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويجوز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكر عليهم ذلك وبين انه لا ملازمة بين اصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه والظاهر انه انما تخيل وجوب بيان الاحكام على النبي والامام ع وكان الحال فيما تعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك فلذا اعترف بحجيتها بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة الى الظاهر دون الواقع والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف كيف وفي معظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به في ظاهر الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا دلالة فيها على الواقع اقصى ما في المقام ان يفيد بعضها ظنا به ومن البين ان الظن نفسه لا يعقل ان يكون طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جائزا في الشريعة او منهيا عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في الظاهر يصح الحكم على مؤداه بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك الظن المفروض سواء انيط به الحجية اولا اذ من البين ان الظن ليس الا بلا ان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل البت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في الشريعة انهم من الحكم بكون المظنون ذلك ظنا غير معتبر وان كان حاصلا من قياس واستحسان ونحوهما فقد بان ان المقصود في المقام هو بيان حجيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في ظ التكاليف وح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الائمة ع في كل واقعة

في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصحّ الحكم بانتفاء التكليف عنّا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال كما اذا كلّفنا بمجمل ولم يتمكّن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته بالجملة غاية الامر لزوم ما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو كما ترى غير ما هم بصدده في المقام نعم لو عمّمنا الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل لكان جعله دليلا آخر على عدم الحكم كما اخترناه كان اذن في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم الواقعي بحسب ما سلّمه المعترض المذكور واستحسنه على انّ في دلالة الشرع على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكالا اذ قد يكون اخفاء الحكم منوطا بمصالح تقتضيه كما يستفاد من الاخبار وتشير اليه ما ورد في الاخبار من انّ علينا السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنّا كما في الصورة الاخرى وكيف كان فلا مانع من اجراء الحكم على صورة الشك في الصورتين كما هو الشأن في سائر الادلة التي تبتني عليها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البتّ في الصورة الاخيرة وقد علمنا انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور مبنيا على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو من محض الخطاء وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام ع بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق وحصول ما ننتهضه من الادلة على الاصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت ومع الغضّ عن ذلك والقول بقضاء الدليل في سائر الادلة على حصول الحكم كذلك وعدمه فيما نحن فيه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتدّ بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الردّ على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن اعجب العجب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام حيث انه مع دعواه الاتفاق على صحة الاصل المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدّم الاشارة اليه نصّ فيهما ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردّد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردّد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب وفيه اولا ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا انّ ما ذكروه يرجع الى انّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم انّ احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى المصلحة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذّر الترجيح فيها بالمرجّحات المنصوصة فانّ مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان يقتضي الاحتياط ذلك فان قيل انّ الاخبار في الصورة المذكورة قد دلّ بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضا من ذلك فانّ التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجّح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به بين الخبرين مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نصّ من الاحكام التي لا تعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فانّ الحكم فيه ما ذكرناه في مسئلة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بانّ الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيندرج الجميع فيما ذكره اولا من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكر انه لا خلاف في صحة الاستناد اليه فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدّث المذكور بل مأخوذ منه وقد اتّضح فساده بما قررناه وبما يأتي الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور وفي الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجج ثم انه قد تلخّص مما قررناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن يقول بمقالتهما الى

في الاصل بعد لفظ الابطال بياض وبعض النسخ كتب فيه لفظ الحجج كما في الكتاب

لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه وهذا القول وان لم يعرف لاحد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة على عدم وجوبه الا انّ اهل [illegible] ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكي في المعالم عن جماعة القول به [illegible] وقضيته ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة

في الاصل بعد لفظ جماعة بياض وينبغي ان يكون الساقط فيه لفظ الاجماع منهم

ما اضيف اليه الا امر غير مذكور في الاصل ترك موضعه بياضا وكان المراد اهل الاصول

الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسّك بطريقة الاحتياط وذلك يومي الى مراعاته عندهم الا انّ كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الادلة بالمؤيّدات في كلماتهم او في مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث انّ المسئلة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حججها الا انها لما صارت محلّ المناقشة لجماعة فبالحريّ ان نشير الى ادلّتها في الجملة اما الكتاب فيمكن الاستناد فيه الى عدة آيات كقوله تعالى ما كان الله ليضلّ قوما بعد اذ هديهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون وقوله تعالى لا يكلّف الله نفسا الا ما آتيها ونحوهما مما سيأتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالّة على ذلك منها ما رواه الشيخ في بعض كتبه انه قال كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نصّ فانه يعمّ الامر والنهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي [illegible] وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الاخبار الدالّة على التكليف عن الجمل

[illegible]

ويشير اليه ايضا ما دلّ على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا من ملاحظة الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من عصر الائمة ع بل الظاهر ثبوته في العهد الاول ايضا فانّ اهل البلاد النائية ما كانوا على ذوق مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم بالمواظبة على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان يأتي نصّ على عدمه بل من البيّن انهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد قيام البيّنة عليه وثبوت الحجة به كما لا يخفى على من تأمّل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه انما بعث الانبياء ونصب الاوصياء لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا لم يحصل التبليغ بوجوب شيء والتكليف دلّ ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان في قضية

الحكمة

الحكمة الباعثة على بعث الرسل بتبليغ الحكم فيه هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يحتمل ان الامر بعكس ذلك اذ قضية دفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه فيه بلزوم العسر والحرج الشديد الذي لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤول الامر الى التكليف بغير المقدور لتكثر الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فيما لا خطر فيه لذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا انما يحصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال فما يحتمل وجوبه مما لم يقم دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها مع الغض عن الادلة المتقدمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف ح فلا كلام وما ذكر من الوجوه في اثبات الاباحة غير جار في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان فرض عدم انحصار الامر في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط مستلزما او شبهه بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول بالاطلاق باستقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدا وقد ظهر مما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل الذي لا زالت عليه الذمة قبل ثبوت التكاليف هو البراءة لو لم يكن على ذلك لكانت على الاشتغال وهو الحرج العظيم الذي دلت على نفيه الاية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى الحجة لاستمراره كما اصل الاباحة والطهارة والعدم فان الاحتياج في اجراء هذه الاصول الى اكثر من اثباتها الا ان تعتبر بان الاصل المفروض لا يثبت ثم ما ذكروا والا فلا يوجب الخروج عن مقتضاها بمجرد الاحتمال لما لم يقم دليل شرعي على خلافه واما اذا كان ثبوته لحجة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدورانه بين غير المحصور وما هو بمنزلته كما هو المفروض فانما يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل ح مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان جرى في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق والحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف ومما قد يقرر من ان التكليف فرع العلم وان من المقرر في الاذهان ان لا تكليف الا بعد البيان مدفوع بان المراد به انتفاء التكليف بالشيء الا بعد بيان كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو مم ودعوى استقلال العقل به بنفسه في غاية التعسف ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب من كثير من المشتبهات وان اريد به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام ولو كان من باب الاحتياط فمسلم والمفروض من ان المقام من الاصل

في المقام ثبوت العلم

فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او منقطعا غير عالم بلزوم الاقدام او المنع فحينئذ الظ ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف سواء تعلق بتعين بعدم وجوب الاقدام في الواقع لعدم بيانه بعض الشبه القاصية بعد بذل وسعه فلم يعلم وجوب الاقدام في الظ كما اذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان فرض وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف كما هو ظ مما قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها ثم انه قد علم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا كان تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه للحكم بان الاصل المذكور فيه على كل من الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به قد لا يتعين عند المجتهد فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة يتعذر عليه تعيينه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف به عنده الا انه يتعذر عليه تفسيره وتعيين حقيقته وعلى كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين او الوجوه في الباقي او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع او لا وتوضيح الحال فيهما انه اذا دار التكليف بين امرين غير متداخلين او امور مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الاتيان بها اجمع لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بذلك التكرار والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه له لامكان تفريغ الذمة بما قلناه ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين طريق الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن طرء الاجمال لدورانه بين الامرين او امور كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلق به التكليف لم يسقط التكليف لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض غير مفيد فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف اذ لا فائدة في معرفته كذلك لانتفاء طريق للمكلف الى معرفة الواجب فالتكليف به ح من قبيل التكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفريغ الذمة عنه فاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف او تفسيره بين امرين او امور متداخلة فهل يؤخذ بالاقل وينفى الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بما يحتمل جزئيته وشرطيته ان لم يكن هناك احتمال المانعية والا كرر العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان الفعل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقي اصلا او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزائد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن الصحة منوطا بالاجتماع والظاهر ان الاصل هنا في نفي الزائد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه وتعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال صادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص اما للشك في وضعه للاقل والاكثر او لعدم الاجمال في ذلك لو اقعه كما اذا تلف مالا لو بد فكلف باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزائد غير معلوم فينفى بالاصل والحاصل انه يدور الامر في الزائد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشيء منهما الا ترى انه لو دار التكليف بين نوعين

وكان احدهما

وكان احدهما اقل جزء من الاخر لم يصح الحكم بالاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقصود في المقام انفضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استواء
نسبتهما الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاقل من غير عكس فاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين
بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببرائة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظاهر الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق التكليف
هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بان الواجب والحاصل ان
الحكم بكون الواجب هو الاقل متلازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل
لم يثبت الاخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن اذا دار مع الشك في ارادة
الزائد عنه فيما لا يجري فيه الاصل هو الاول وهو متلازم مع الوضع في المقام واما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما
يستفاد منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة ولا ربط له لذلك بما وضع له اللفظ او استعمل فيه كما لا يخفى وما قد يقال من انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول
الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على
مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وبما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه
الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يقين هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الاول اذ دوران التكليف هناك بين احد
الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفى الزائد
بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني مبهما غير معلوم لم يحصل
من العلم بتعلق التكليف بهما الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم فيدور الامر بين حصول الشغل
وعدمه وقد تقدم تقديم البرائة حتى يتبين الاشتغال وبالجملة ليس المقصود ان المراد من ذلك المجمل هو الاقل هو بالخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف
بذلك المجمل علم باشتغال الذمة بما يزيد على الاقل فينفى الزائد بالاصل المذكور فيكون الواجب علينا بعد نفي الزائد بالاصل هو خصوص الاقل فليتم جيدا
هذا بالنسبة الى اجراء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرائط فان قام هناك اطلاق صح نفي الاشتراط اذن من جهته ويصح التمسك هناك بالاصالة عدم
التقييد مع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البرائة بل لا بد من مراعاة الاحتياط حسبما ياتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانه
هناك يقول به في المقام ايضا وسياتي تفصيل القول فيه في المقام الثاني فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تعلق
الحكم وح ففي الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك بالاصل عدمه وجهان ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات
المجملة وشرائطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك فجعلوا اجرائه فيها كاجرائه في التكاليف المستقلة من غير فرق ومنع اخرون
حيث اوجبوا مراعات الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته او شرطيته فهو جزء وشرط يعنون بانه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على
الاتيان به لا انه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسئلة في كتب الاصحاب ما عدا جماعة من متأخري المتأخرين اختلف النسبة اليهم في المقام
فقد عزي بعض من القائلين بالاول ذلك الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى اكثر الاصحاب لما يرى
في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البرائة تارة والاحتياط اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة العبادة
المفروضة فقد ارتفعت البرائة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها قطعا الا انه مردد والامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل والمشتملة على الاكثر
وليست المشتملة على الاقل مندرجة في الحاصلة بالاكثر كما في مسئلة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط ما
بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وقضاء زوال كل جزء منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم الصرف والقول بان التكليف
بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم من ذلك تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل الا ان يتعلق
به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعية فيه
صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف فح نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على
الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ليدور الامر في الباقي بين حصول التكليف وعدمه
ليرجح الحكم بالبرائة وعدم التكليف بعده ودوران الامر في الباقي بين اشتغال الذمة وبرائته وحصول التكليف وعدمه كما يقرر ذلك فيما اذا دار التكليف
بين الاقل والاكثر في غير المرتبط الاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل كذلك بوجه من الوجوه مع الاتيان به
ح كعدمه فاشتغال الذمة ح دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة
بين الامرين ح لا وجه لاجراء اصل البرائة او العدم في تعيين احد الوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البرائة والشغل ووجود
الشئ وعدمه لا ما اذا دار الامر بين الاشتغال باحد الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قاض
بالتكليف بالاقل في الجملة فيقصد ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط وح فيدور الامر في الزايد بين البرائة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفيه
بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران
بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجرائه فيه والقول بان المقصود بالاصل نفي الحكم
في الظاهر بعد دوران الامر بين الثبوت وعدمه والا فهو في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل او منفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لجرى
في سائر المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث يعلم اداؤه على كل حال لا تامل في اجراء الاصل فيما زاد عليه بعد قيام

دليل

دليل يمكن الركون اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقن منه او بمبين وشك في تعلق التكليف بما زيد عليه
واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف بخصوصه او بما زيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه
اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا يجوز ان التكليف اذن بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزء من الاخر فان ذلك بمجرده
لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى ومن الحاظ اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل بمطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن
بارادة الاقل لو اتي به على انفراده كما في غير المشاركين في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا ثبوته وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت
التكليف بالاقل حتى ينفي ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال ومما اخطر ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما
حصل بدليل شرعي لقضاء الامر بالمجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال الثاني انه لا شك في اشتغال
ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان
المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما زيد على الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفي الباقي بالاصل قلنا انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل
اما استقلالا او حال كونه في ضمن الاكثر تبعا له وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف الا
والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض
بالاتيان به وبذلك يظهر ضعف ما قد يتوهم من ان استصحاب الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب معنى بقيام الدليل فلو قام
هناك دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب اذ على ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين فح نقول ان الاشتغال بالاقل معلوم
بالنص والاجماع مثلا وتعلق التكليف بالزايد غير معلوم فينفى باصل البراءة واصالة العدم فيكون المكلف في ظاهر الشريعة بملاحظة الادلة المذكورة هو
الاقل فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين الا حال انضمامه
الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه فهو ح مراد قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم
بارادته اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض المذكور
امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض والكل من حيث هو كل غاية الامر ان يدل على وجوبه
حال الانضمام لثبوت احد الوجهين له قطعا كما بيّنا فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفي الزايد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم
انما ينفي التكليف خاصة وليس من شانه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما اذا كان الاتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت
القيود الوجودية في احدهما اكثر من الاخر كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فقال ان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما زيد عليه
من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفى بالاصل ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية او الشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم
باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان من مقدمات العلم او الوجود
عليه الاصحاب في عدة من المقامات كوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلوة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة
ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وتقرير اخر اذا توقف العلم باداء التكليف
على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزء من اجزاء الصلوة
او شرطا من شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد اقتضت بحسبه وجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن
مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التعيين ولا جهة مانعة عن الاتيان بالامرين حكم العقلاء بوجوب الاتيان بهما
ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا قصر في ذلك كان مذموما عندهم وصح للمولى
عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا ان الفرق بينهما انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على التجري على الترك الحاصل
من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عند حصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان المقدمة المذكورة
في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الاعلام من ادعاء الفرق والبناء على
التفصيل حيث قال بعد منع وجوب مقدمة العلم مط فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فهو متوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان اقصى ما استفدنا
هناك للوجوب هو انا نعلم من حال من امر بشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في مقدمة العلم الى حال الشارع
في التكاليف لم نقطع بانه مما يوجب الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل نجد ان يقنع منا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد
والغائب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف الغائب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا
اقل من الجواز وح فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين بامثال البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم الا بالتتمة
كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه تعالى ما علم فيه اشتغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى وضعفه
من وجوه احدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمينان باداء ما هو الواجب اذ
الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت للمصلحة المترتبة عليه لغاية الاحتمال الغير المطابق للواقع وعدم المطابقة من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المامور
كيف وقد اعترف في الصورة الثانية وقد مثله بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس وستر العورة ومع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل
على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام

خلافا للاخباري

ومجرّد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظ ثالثها انّه مع الغضّ عمّا ذكرناه اى فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين
شيئين او وقع هناك شكّ فى الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد الامرين يحتمل فى المقام وتعيين نفس المكلّف به فى الثانى لا يقضى بوجوب
الجميع اذ الاكتفاء المذكور انّما هو بحسب ظ التكليف فى المقامين فلا يمكن الحكم فى الاوّل بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقضى
به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به فى الظ وهو جار فى المقامين ولو تمسّك فيه باستصحاب الشغل جرى فى الاوّل ايض اذ مع الاتيان باحد الامرين لا
يحصل اليقين بالفراغ رابعها انّ ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح اذ من الواضح انّ الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت
عائدة الى المكلِّف والمكلَّف بل ربما كان الثانى اقبح اذ ملاحظة حال النفس فى ذلك كجهة القائل باجراء الاصل فى المجملات وجوه الاوّل انّ المناط
فى حجيّة اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه فى نفى التكاليف الشرعيّة حاصل فى ذلك من غير تفاوت فما قضى بحجيّتها فى التكاليف المستقلّة قاض بها فى
المقام وذلك لانّ المجوّز فى العمل بالاصل المذكور فى ساير المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة ودفع التكليف بما لا يطاق
المقدّمات المذكورة قد جوّزت لنا العمل بالظنّ فى الاحكام الشرعيّة بعد التفحّص والتجسّس من الادلّة وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات
او بسبب فقد المعارض اخر ومن البيّن انّ ذلك كما يجرى فى نفس الاحكام الشرعيّة كذلك يجرى فى ماهيّة العبادات فى الجملة وكما انّه لا يجوز الاخذ
بالظنّ فى نفس الاحكام الشرعيّة قبل بذل الوسع فى ملاحظة الادلّة والتفحّص والتفتيش عن كيفيّات الدلالة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك
الحال فى المقام وكما انّه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا فى المقام من غير تفاوت اصلا وما قد يتوهّم من انّ العلم باشتغال الذمّة
بالعبادة المجملة فى المقام قاطع لاصالة البراءة واصل العدم السّابق فيكون الاصل فيه بقاء الشغل حتّى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلّة
فانّ اشتغال الذمّة بتحصيل حقيقة كلّ واحد من الاحكام التى علم اجمالا بالضرورة من الدّين قاطع لذلك وثبوت حكم اجمالى بخصوص كلّ مسئلة من
تلك المسائل دافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انّه بعد التفحّص عن الادلّة وبذل الوسع فى ملاحظة الضوابط الشرعيّة يرجع فى الثانى الى اصالة
البراءة لما عرفت من قضاء المقدّمات المذكورة بالرجوع الى الظنّ بعد انسداد طريق العلم فكذا فى الاوّل لجريان المقدّمات المذكورة فيها بعينها فاذا
حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة او المحصّلة الحاصلة من ملاحظة حال السّلف انّ ماهيّة الصّلوة لا بدّ فيها من النيّة والتكبير والقرائة
والركوع والسّجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا فى وجوب السّورة وتعارضت فيه الادلّة وتعادلت ولم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل
الوسع وبقى عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظ متوقّفا على قيام دليل عليه واصل البناء فيه يصحّ لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم
الوجوب فانّه يفيد وجوب الظنّ بالعدم ويحصل من مجموع المذكور الظنّ بانّ ماهيّة العبادة هو ما ذكرنا لا غيرها الثانى من الادلّة على حجيّة
اصالة البراءة القديمة وهو بعينه جار فى المقام اذ من البيّن انّ التكليف بشئ ذى اجزاء تكليف فى الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا قال صلّ وكانت
الصلوة مركّبة من عشرين جزء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلّف بفعلها فنقول اذا تعلّق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص
عن اجزائه وشرائطه عدّة امور ولم نجد فى الادلّة ما يفيد اعتبار غيرها فانّ لنا ان نقول انّه قد تعلّق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشكّ
فى تعلّقه بما يزيد عليها وقضيّة استصحاب البراءة السّابقة ابقاء اصل البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا يخرج عن مقتضى البراءة القديمة الّا بمقدار ما حصل
من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعىّ على نفى غيرها من الاجزاء والشرائط فيكون اثبات كلّ من الاجزاء والشرائط ونفيه حاصلا من دليل
شرعىّ والقول بانّه مع تعلّق التكليف بالمجمل والشكّ فى حصوله يستصحب الشغل حتّى يتبيّن الفراغ مدفوع بانّه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء
والشرائط المعلومة وما يتوهّم من انّ ذلك انّما يتمّ مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وامّا معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلّقه
بالمجموع المركّب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شئ لا يقضى بالعلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانّه اذا تعلّق
التكليف بالمجموع المركّب فقد تعلّق بالاجزاء المذكورة ضرورة انّ التكليف بالمركّب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الاصل تعيّن
المعلوم لتعلّق التكليف به وما يتوهّم من انّ تعلّق التكليف بالخصوصيّة مخالف للاصل ايضا بيّن الاندفاع للعلم بتعلّق التكليف به فى الجملة قطعا غاية الامر
حصول الشكّ فى انضمام الغير اليه وعدمه فبعد نفى الغير بالاصل ينحصر الامر فى التكليف به وهو من لوازم النفى المذكور ومرجعه الى امر عدمىّ ومع الغضّ عنه
فنقول انّ وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين انّما الكلام فى وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب
الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالاصل المذكور الثالث قد بيّنا انّ الاصل فراغ الذمّة والحكم باشتغالها حتّى يتبيّن الاشتغال فما لم يحصل العلم والظنّ
المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكما بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبيّن الفراغ فنقول فى المقام انّ القدر الثابت عندنا فى التكاليف المتعلّقة
بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انّه صلوة او صوم مثلا امّا بالعلم والظنّ الاجتهادى ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة فى نفس الامر والواقع والقول بانّ الالفاظ
موضوعة بازاء الامور الواقعيّة فقضيّة تعلّق التكليف بها تعلّقه بالامور الواقعيّة مدفوع اوّلا بانّ تلك الخطابات غير متوجّهة الينا حتّى يرجع الى ظواهر
الالفاظ لو سلّمنا ظهورها فيها وانّما المرجع فى المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الّا بمقدار ما امكننا معرفته علما او ظنّا لاستحالة التكليف بالمحال
فى بعضها ولزوم العسر والحرج المنفىّ فى اكثرها وثانيا بانّ الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعيّة الّا انّ الخطابات الشرعيّة واردة على طريق
المكالمات العرفيّة ومن البيّن انّهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحّص عن المخاطب انّه هل فهم المراد الواقعى اولا فانّه مع عدم امكانه
واقعا لادائه الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما نرى من اختلاف المخاطبين فى الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انّهم كانوا يكتفون بمجرّد ظهور الامر
والظنّ به فلم يعلم من الخطابات المتوجّهة الى المشافهين الّا تكليفهم بما بيّنوه لهم واعلموهم انّه الصّلوة وامكنهم معرفة انّه الصّلوة ولم يظهر انّ الخطابات
المتوجّهة اليهم كان خطابا بما فى نفس الامر مع عدم علم المخاطبين حتّى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فتحصّل الكلام انّه لم يثبت حصول الاشتغال

ووقوع التكليف الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه منفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال
لا بد من اليقين بالفراغ مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا مقدار ما قام الدليل عليه فينفي غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زائد
لا يعبر عنها بالاوامر والنواهي في الغالب كساير التكاليف الرابع الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف
الا بعد البيان مما تقدمت الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بما يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند
في حصر الاجزاء والشرائط والمعرفة لها اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فظ واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة
فتكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في
ظاهر الشريعة وان لم يكن كك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة البراءة في ساير المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته
من الاخبار المبينة لما يكون المأمور به مجهولا لا نأ جمالة الجزء الاجمالي الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع
من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفت ان قضية
تلك الروايات سقوط الخاص وان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر عن اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركيبه من الاجزاء الزائدة
وعدم اعتبار الشروط الزائدة فيه واصل العدم حجة معروفة قد جروا عليه في كثير من المقامات السادس القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند
دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد
قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعتبرة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة من دون استنادها الى الادلة
الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع الامر
الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودلت عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة
المطهرة ثم ان ههنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان وهذه الطريقة
ان كانت خارجة عن محل الكلام اذ المقصود هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه
مشارك لما ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف
بما عليه تلك المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه الواقعية اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك
الا التكليف بما وصل الى المكلف وظهر لديه وقامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم دخوله فيه واندراجه بكل فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل
عالم في البلد وتصدق على كل مسكين فيه وامتثل كل واحد منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحد تلك الصفات المذكورة
بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبين الحال فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة
بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كك وهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول
العلم في مدلول الالفاظ بل لا يوافق ايضا في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم وانما ذلك بالرجوع الى العرف في تقييد
ذلك الاطلاق حسب ما ذكر الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو حملها على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية اذ لو قلنا فلا كلام
وعلى القول بعدمها فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها
عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية ح فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ
لوضوح اشتهار المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية ونفيها عند ارباب الاصطلاح فما ينصرف الى اذهانهم من الاجزاء
والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بازائه على الاول والمراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شئ وشرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما
هو القاعدة في معرفة ساير الاوضاع الخاصة والعامة الثالث انا لبيان اصل بما تلقيناه من حملة الشريعة ونقلة الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم وسعنا
فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شئ اخر غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرائط
لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ ليس بعث الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجملات وحكم البيان
بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم من ملاحظة حال السلف ولو ورد هناك شئ من النبي ص والائمة ع لذكره الجملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة
عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولاتضح كمال الوضوح والجلاء
لما فيه من عموم البلوى فلا عبرة اذن بما قد يطرق من الاحتمالات وما قد يتخيل هناك من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم
من الطريقة الجارية في تعرف معاني الحقايق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم
العبادات فانها تعم بها البلية ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات المعروفة لم توضع الا للاعم من الصحيحة والفاسدة
كما قرر في محله فبعد تحصيل المعاني التسمية ينفى غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية وما قام عليها الادلة الشرعية
من الاجزاء والشروط الشرعية كافية في حصول التسمية فيكون اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بدو الشريعة ما كانت موقوفة
الا على حسب بيان الائمة انهم لو كلفوا بالصلوة وبين لهم النبي ص عدة من اجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء
اخر او شرط اخر وخفي في ثمة لحاجة مما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع واذ لا بيان فلا تكليف
لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على الرعية ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان

بتردد الترتيب

ليترك النبي صلى الله عليه وآله بيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة واتباعهم وحيث عرفت ان بناء الشرع على كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى ساير الاعصار والامصار لاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت الطريقة في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف ولا سيما بالنسبة الى النائين وليس انما كان يرد عليهم شيئا فشيئا امروا بركعتين مثلا التكليف بهما ثم امروا باخرى فكان باربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان اجازوا ان يكون قد اوحي اليه صلى الله عليه وآله شيء اخر وورد امر فلم يأتهم بها الرسل لترك توجب عليهم الاتيان بكل ما اوحى او توهموا لما قيل لهم اولا اتيتموا الصلوات هذا هو التشريع انتهى فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادة وهي بغيمة الوجوه المتقدمة التي هذه ترتقي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة البرائة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة حجية الظن بل الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول ظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يقم دليل على حجيته ولذا لا يكون قابلا لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان اصالة البرائة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مر القول فيه في نفي الحكم والحكم ببرائة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت شيء من التكاليف الشرعية فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة انما تنهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء على اصالة حجية الظن انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليه ملاحظة اجرائها في ساير مواردها فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك دليل ظني على التمام على القول باصالة حجية الظن او ظن مخصوص على القول الاخر وانما لم يجر عليه اولا من جهة لزوم الخروج عن الدين حسبما قرر في الاحتجاج على اصالة الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور ولظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط في حجية الاصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة ان المناط المذكور فيه بل الامر فيه بالعكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسبما مر نعم على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته وبرائة فيرجح قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان رجحت عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجه حداه لم يعلم ذهاب احد اليه بل ظاهرهم الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفع ما اورد عليه بانقطاع اصالة البرائة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى نعلم بالفراغ من النقض بساير التكاليف المتعلقة اذا شك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام واشتغال الذمة بتحصيل حقيقة تلك الاحكام بين الاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم وتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الاصل المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بما دلت عليه الادلة ونهضت عليه الشواهد الشرعية ومع عدمها يبنى على الاحتياط واصالة البرائة حسبما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقايق الاحكام الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن الوصول اليها الا من اصالة البرائة ولا من البناء على الاحتياط اذ ليس شيء منهما طريقا الى معرفة ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة اما لاتيانها من اصلها او للاتيان بما اشتغلت به وابن ذلك من معرفة حقايق الاحكام المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك باداء التكليف فهو ايضا واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع بين حصول التكليف وعدمه فاي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمة بالتكاليف الشرعية جملة من الضرورة والاجماع والاخبار الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيحمل ذلك متاميا بالغيا العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض المتأخرين ايضا حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلفنا ولا على الاجمال ثم يأمر وينهى على التفصيل ويكلف بالتفصيل ثم يأمر بالمجمل تأكيدا كما يقول اشتغلوا بما امرتكم به وتوضيح المقام ان الادلة المتعلقة بوجوب الامتثال للتكاليف الشرعية ولزوم الطاعة قد افادت وجوب طاعته في جميع اوامره ونواهيه ولا ريب في اجمال هذا المأمور به لعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان الاجمال المفروض باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة جرى في المقامين ولزم نفي على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالاصل جرى فيهما ايضا فيلغوا ان التكليف المذكور ليس زائدا على التكاليف الخاصة المتعلقة بموارده المخصوصة حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة الامر المتعلق بالفعل والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والاوامر الدالة عليه نعم نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال بتلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة اليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يتحقق علم بالاشتغال اصلا حتى يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل وعدم العلم بالامتثال اصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول تكليف اخر على جهة الاجمال متعلق بوجوب الامتثال فليس متعلق الوجوب هناك امورا يتوقف بعضها على بعض فيقتصر فيه على القدر المعلوم وينفي الباقي بالاصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره حسبما مر تفصيل القول فيه وهذا بخلاف المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال رأسا واما الثاني فبان متعلق التكليف مجمل في المقام وليس التكليف الا مثل متحققا على الحالين ليوجب نفيه علية وينفي الباقي بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار واما الثالث فبان من البين وضع الالفاظ للامور النفس الامرية من غير مدخلية في وضعها للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب كما يتخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يبتني صحة الاحتجاج به خروج عن ظاهرها من غير باعث ولو رجع ذلك الى عدم تعلق شيء مخصوص من العبادات استعمالها في معنى مجهول او ما يفهمه المخاطب كما كان تقدم فيه ما حكم به من جهة ان طريقة القاطبة عليه واما

ما ذكر من جريان الطريقة على الافهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدل على ذلك بوجه اذ غاية ما يكون وجها للعدم تنصيص الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل
الخلاف بان يقال انما جرى في المخاطبات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب اللسان في البيان الا ان مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وان خالف
في الفهم ونفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقدر اللازم هو تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها ومن البين كشف
ذلك النوع عما هو مقصود في الواقع اذ لو اريد غيره لزم الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال واين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقد المخاطب ويفهمه من
تلك العبارات نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفا به في ظاهر الشرع الى ان يتبين له الخطاء في الفهم وكذا الكلام
فيما يثبت عند المجتهد من الاحكام بعد بذل الوسع في تحصيله فانه مكلف بما يعلم من مؤداة الادلة الشرعية وان فرض مخالفته لما هو الواقع وذلك لا يستلزم
ان يكون ذلك مراد الشارع من خطابه ولا ان يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب بل هو في ظاهر الشرع مكلف بما ادى
اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئا فالتكليف الاولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيله فالقول بعدم
كونه مكلفا بما هو الواقع راسا غير متجه وكونه مكلفا في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في المقام وانما يفيد ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين
اجزاء الصلوة مثلا وشرائطها ليجب عليه العمل بمقتضاها وليس كذلك اذ المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرائط
فيه مع الشك في زيادة الفاضل بالشك في صدق الصلوة على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرائط
المذكورة في ذلك الفعل الا صدق ذات الفعل على تلك الاجزاء كلا فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل
شرعي على كون ذلك هو المامور به في المقام والقول بان الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءا كان او شرطا فينفى غيره بالاصل كما يبقى في ساير
التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع بان اول الكلام في تعلق الامر بذلك المقدار والذي يشك في حصول المهية بحصوله فالقول بان القدر المسلم
مما تعلق التكليف به واضح الفساد هناك بخصوص الاجزاء اذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف لكنا فنفيه بالاصل اذ لا تكليف
ح ان يقال ان التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة غير معلوم بالنظر
الى الادلة الظاهرة فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الامكان ليعلم معه بحصول البراءة واداء الواجب
وهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد انصرافها الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بالشيء مجهولا وكان
جاهلا به بالمرة كما اذا لم يخطر بالبال او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون ما اذا حصل اليقين بالتكليف وشك في حصول المكلف به بما يؤدي به سيما
مع علمه بحصوله في الفرد الاخر المستجمع للجزء والشرط المشكوكين بل علمه بحصوله في الفرد المذكور دون غيره مما يعين الاتيان به فليس ذلك منه جهالة في الجملة
المسقطة للتكاليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار وهو كاف في المقام ولو سلم شمول اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين
بالشك ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعية الفعل المذكور والحكم بسقوط
التكليف به كما لا يخفى ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من انه لا فائدة في الاتيان بالجزء والشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ مع ان ساير الاجزاء
والشرائط انما ثبتت ونفيت بالادلة الظنية الغير البالغة الى حد اليقين فاي فائدة في مراعات اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في ساير الاجزاء والشرائط
وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء والشرط المشكوك مع انه لا يقين في ساير الشرائط والاجزاء اذ قد عرفت ان المطلوب من اليقين في المقام ما قام
عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره في الشرع بالنسبة الى الاحكام ولا موضوعاتها والمفروض
ان ساير الاجزاء والشرائط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين باداء المكلف به كذلك
بالنحو المذكور بل المقصود منه تحصيل ما يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض من عدم قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء او الشرط مفرغا
ذلك الواجب حتى يتم بسببه عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه
كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ
ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
او لا وستقرر ان اصل العدم من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعا للاحكام الشرعية ونقول ايضا ان الماهيات المخترعة
امور جعلية توقيفية ومثل ذلك لا مدخل لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطة الموضوع له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط والمركب
منه ومن غيره وكذا بساطة اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازائه شخص لفظ عبد او عبد الله فيحكم
بالاول بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد الى ذلك في تشخيص المعاني في وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته في ساير
المقامات انما ينهض حجة فيما يدور الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء استقلالا او مع امر اخر وليس المقام من ذلك لان المفروض
دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما من التكليف بالاخر كما قد مر مثالا القول فيه وتوضيحه انا اذا دار التكليف بين مركبين مختلفين وكان
احدهما اقل جزءا من الاخر فان عاقلا لا يتخيل هناك ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة
يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه لا مطلقا ومرد المكلف به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما على
كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور الى اصالة البراءة واصالة العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع
فبانه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع ليكون الحكم به من غير دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان في الظاهر وتحصيل المسئلة فيه بمجرد الاحتمال
كما توهم بل لتحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في المقام

ان لم نقل بوجوبه وذلك لانه حكم من الاحكام الشرعية والمنشأ فيه قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك وكانت الاوامر المتوجهة الى
المكلفين متعلقة بما في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك وتفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف
لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعة بل فاسدة اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال
فان اخطأ احد في الفهم او لم يصل اليه شيء لم يلزم منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك فغاية ما في المقام فهم
العرف طريقا الى الواقع في تعيين ما تعلق التكليف به في الفرض المذكور ونحوه مما يكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب
مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجة لما اخترناه اذ القدر المعلوم انه اذا جيء بالمأمور به في ضمن ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرائط المشكوكة والحاصل
انه يكون الامر بالصلوة بحسب الظاهر بما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور واين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتباره في الصلوة وجواز الاقتصار
على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا فيحمل الامر المذكور على الاول ويحصل الامتثال في كل منها بحسبه من غير ارتباط
بينها في الامتثال ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية ما يفهمه اهل العرف
في المقام هو المعنى الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء وحملة الشرع فان قلت اي فرق بين هذه
الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني سائر الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما يرجع الى العرف في تعيين المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه
دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعاة العلم بانه داخل في مسمى اللفظ سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف والحس او العقل فاللازم من الدليل
المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة في الجملة وهو كذلك ولذا رجعوا في كونها موضوعة بازاء الصحيحة او الاعم منها الى العرف واما تمييز
اجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس مأخوذا في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله الى العرف وانما يرجع
اليه في كونه العبادة المخصوصة المبرئة للذمة ويختلف اجزاؤه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية وكذا الحال في مطلق
الصلوة فانما يرجع الى العرف في كونها عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة اجزاؤها وشرائطها بحسب اختلاف الاحوال وليس من شأن العرف تمييز ذلك كل منهم
وانما يرجعون فيه الى الفقهاء وهم يرجعون الى الادلة الشرعية ولذلك يحكم فيه على حسبما فهم من الادلة واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام و
غيرهما من العبادات ومعرفة شرائطها وموانعها من عمدة الاحكام الشرعية ومعظم المسائل الفقهية واكثرها مما خفيت على معظم الامة لوقوع الفتن المعروفة
واختلاف الاخبار المأثورة وخفاء دلالتها بالذات او بملاحظة مجموع الادلة ولذا صار كثير منها معارك للآراء واختلف فيها سائر الفقهاء وقصاراهم الانتهاء
فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام لا زالوا مختلفين
في ذلك وكل يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الادلة على ما يختاره هناك لعموم البلوى بتلك المسائل ولو فرض وضوح الامر فانما يسلم بالنسبة
الى الامور الاجمالية او بعض الاجزاء والشرائط الواضحة واما الخصوصيات المعتبرة وسائر الاجزاء والشرائط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة
وشرائطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من جميع العبادات البدنية وما ادعي من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكره ممنوع اذ ليست المعرفة
بالجملات المذكورة كالمعرفة بسائر الاحكام الشرعية من الرجوع في استنباطها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم او لا ومن الواضح ان دعوى
حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة تفاصيل اجزاء الصلوة وشرائطها الواقعية من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدا سيما بالنسبة الى الظنون
الواردة لاحكام الشكوك ونحوها بل يمكن دعوى القطع بفسادها على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن المكتفى
فيه بمطلق الظن بل انما هو اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفى في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه
من العلم والاخذ بطريق ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة سائر المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون
سائر الموضوعات كما قد يتوهم واما الحادي عشر فقد مر في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بيناه في محله واما
الثاني عشر فبان ما لم يبينه النبي صلى الله عليه وآله مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس منصب النبي الا بيان الاحكام وارشاد
الانام لا لان يأتوهم بالتكاليف المجملة ويكلفون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرت الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله
فاذا ترك البيان زيادة على المفروض دل على انحصار الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر
عن النبي فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعينه جار
في المقام فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتباره وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم
الوصول ومقابلته احدهما بالاخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايضا ايصال احاد الاحكام الى احاد العباد كيف ومن البين خلافه ومع بعد تعلق التكليف بالمجمل
كيف يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول القدر الزائد لما عرفت من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتى يدل
انتفائه على انتفاء الزيادة وما ذكر من ان الناس من عصره لم يكونوا يحتاطون في شيء من المجملات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت
عندهم وان احتملوا وروده عن النبي ممنوع بانه ان كان عندهم من بيان الصلوة بمعنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في تعيينه حصل هناك
وشك وروده في المقام فلا شك انه اذن في الحجية على الحكم السابق وهو عين محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي اذن على نفي الزائد واما اذا لم يكن كل بل
اليهم عدة اجزاء الصلوة مثلا من اماكن متعددة ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه ويتيقنوا بحصوله مع انضمام عدة اخرى من الافعال المشكوك جزئيتها او
شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاول والاكتفاء في اداء التكليف بهم بالغيب بل رجاء بلا ريب كان الاظهر خلافه كيف وفيهم من المتشرعين عند قاعدة

المعقول توقف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الكلام المذكور كما يجري في الشك في الاجزاء
كذا يجري في الشك في الشرائط والموانع من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع وقد اشرنا اليه في ضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيبنى بعد
جريان الاصل في الاول ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع وقد يفرق بعضهم في الاولين وجريانه في الاخير وربما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف في عدم جريانه
في الاخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما تجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق
بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب وكان وجه الفرق بينهما ان الفعل انما يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط واما مانعية المانع فيتوقف على الدليل فينفى بالاصل ولا
يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا ماخوذ في تحقق الفعل على نحو الشرط ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه لما كان عدما كان موافقا
للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع وانما الكلام في الشك في تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم تحقق شيء وشك في مانعيته
القول باصالة المانعية عدم ان تم جرى بعينه في عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا بقي الكلام في الفرق بين
الشك فيهما وبين الشك في الاجزاء وقد حكي عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل في الاجزاء وجريانه في الاخرين
والوجه في ذلك ان قضية الجزئية اندراجه في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل وبالجملة ان كل واحد
من الاجزاء لاندراجه في الموضوع له المناط بها التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجاده من دون الاتيان به وذلك بخلاف
الشرائط والموانع لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم يعلم عدم شرطيته
وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجة من الشرائط والموانع لان المشكوك
في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما يتوقف على اليقين بحصول الاجزاء
مع تحقق حصولها بصدق المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد
باليقين بالفراغ اذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي وما ابقي من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ففيه ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال اذ هي
على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك في الشرط اما الشك في وجودا وفي شرطيته وكذا الشك في المشروط اما
ان يراد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد بها ان الشك في وجود الشرط يقتضي
الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له في المرام اذ الحاصل منه هو
الشك في مشروطيته العمل به لا الشك في وجوده كيف والمفروض انه تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في وجود المشروط الذي هو عين تلك
الاجزاء واما الوجهان الاخران فلا وجه لارادتهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر قلت هذا الكلام مبني على كون اجزاء
المامور به باجمعها معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اي منها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند
انتفاء جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لا حراز المكلف
المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب لزوم التقييد في المطلق على القدر المعلوم اذا حصل الشك فيه فيدفع ذلك بالاصل
قضاء الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة بحسب الاجزاء دون الشرائط فاستجماع جميع
الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهو ضعيف لوجوه في تلك المسئلة ومع البناء عليه فهو يوافق ما
اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور التزام الاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة
اليها لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك فيجري الاصل بالنسبة الى الثاني في غير البناء وانما الكلام في المقام في جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال
اللفظ وقد منع منه القائل المذكور حسبما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة الى الشرائط ايضا لم يحصل عنده المفهوم الذي تعلق
الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكن الحكم بالامتثال لعين ما ذكره في الاجزاء من غير فرق فاصلا في بناء الحال في شبهة الموضوع والمراد
بها ما اذا اشتبه موضوع الحكم ودار الامر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وان علم تفصيلا حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشيا عن الجهل
المذكور وحيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منها واما اذا كان الحال بعكس ذلك بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في
الحلال او الحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة في الشريعة كالمذبوح على غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف مما لا اشتباه
فيه وانما الاشتباه في حكمه فالشك في اندراجه تحت الميتة او المذكى مع العلم بحكم كل من القسمين لا يدرجه في شبهة الموضوع وان كان قد يتراءى في ذلك بادي
الرأي ثم ان الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشك في طرو ما يقتضي تحريمه ولا كالمغصوب اذا شك في طهارته وقد يكون في زوال الغصبية والنجاسة اذا شك في طهارتها
وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بدوران بين الاندراج في النوع الحلال والحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل بدوران الامر ابتداء في الامر
الحاصل بين الوجهين كما اذا شك في كون المرأة رضيعة له يحرم عليه نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر كونها ميتة ومذكاة او دار
بين كونه من الحيوان الماكول وغيره او راى حيوانا وشك في اندراجه في النوع الحلال والحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام وقد يكون من
جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التمييز على نحو اختلاط الدبس والمايع المغصوب بالمباح وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة
ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما في المقام مع الجهل بالتعيين كالانائين المشتبهين عند العلم بنجاسة
احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولحم الميتة والمذكاة عند اشتباه احدهما بالاخر ثم قد يكون الامور الدائرة بينهما محصورة
محدودة وقد تكون غير محصورة وتنقيح المسئلة اما اذا كانت الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحل والحرمة فلا ريب في البناء على الحكم

الاول

والمقصود تعلقه على الكلام

الشيخ الاعظم

الا ان الخفي يثبت خلافه سواء كان الثابت ولا هو الحل او الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصوليين والاخباريين فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين
الفريقين ولا يخفى ثم لو تم الحمل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة او بمجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الرواية
المذكورة بعلم الدوران بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة الظاهر في اليقين فيحكم بالحل من جهته اذ المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي اعني ما حصل من
الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما نقول به في مسألة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل في
الرواية مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل الشك او الظن بالحل فلا دلالة في الرواية على الحكم بحله اصلا فيستصحب التحريم من دون
معارض ولو كان ما تواردت عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما وتأخر الآخر لم يؤخذ بمقتضاهما في جريان القاعدة المذكورة فيه نظرا الى عدم العلم بالحرمة
فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عموم ما
الحل وكانه الاظهر وان كان من الثاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين فان كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد
القاضي بالحل والطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او نجاسته وكاصالة عدم التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك قضي بالمنع وان
خلا عن الامرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد ان يكون ذلك هو مورد الرواية كالسنبلية ولو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس المأكول
او غيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله ولا بد من استعلام الحال في اندراجه في احد الاصناف المحللة والمحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة وفي العلامات المنصوصة من الشرع
وكذا الحال في غير الحيوان من المأكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرم وجهان والذي يقوى في النظر ان يقال ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول
الاسم او مجهول الصفة التي بها يتميز الحلال عن الحرام فيشك في شأنه من تلك الجهة فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التجسس عنه ولا يجوز له البناء على الحل
بمجرد الجهل المفروض نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع
غير معلوم العين وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها
من المركبات التي لا يعرف اجزاؤها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه
في هذه الصورة ظ بالنسبة الى الحكم بحله في نفسه واما بالنسبة الى حله في العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس بها نظرا الى احتمال منافاته لها وعدمه
ففيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من مأكول اللحم وغيره والشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه في اطلاق الرواية المذكورة
فيبنى فيه ايض على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصرافها الى حل الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعا من صحة عمل اخر وعدمه
كما ان الاصل المذكور في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع حسبما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط
نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يتفاوت الحال في الشك المفروض
بين العبادات المجملة وغيرها اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين والاتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله
باليقين بالفراغ مط وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في اداء شرط من شرائط العبادة كما اذا لم يدر كون اللباس
منسوجا من صوف المأكول وغير المأكول او ان دار ستر العورة الواجب في الصلوة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا لبس الثوب المفروض
في الصلوة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط القاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى التكليف
بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هناك فغاية الامر احتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان مرجع
المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة فالشك فيه ايض قاض بالشك في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان
كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني وكفى به فارقا بين المقامين
الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلوة بني على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة او الاستقبال بني على عدمهما ايض وقد يشكل ذلك بالفرق بين ما اذا دار
الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في مانعيته اي الشك في كونه هو الامر المانع او غيره فانه لا شك في دفع الاول بالاصل واما
الثاني فدفعه بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المط وان يكون غيره ونسبة الاصل الى الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان
قضية الاصل هنا ايض هو الاول نظرا الى ان حصول الاشتغال باداء المأمور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبنى على عدمه نعم لو كان هناك اصل
يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعر الملصق بالثوب انها من المأكول او غيره فانه يمكن ان يق ان الصلوة في الثوب المفروض قبل
حصول الشعر فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان
دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايض عدم التحريم كما في الصورة السابقة فيدفع المانعية من جهة نفي
التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات المجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره
اما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يمتاز احدهما عن الاخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع فاستعمال كل جزء من المباح
استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفي بعض صور المسألة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج
الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر في الماء او كان نجسا ولم ينجس به الماء لاعتصامه وعدم تغير احد اوصافه فانه لا ظ حله وان كان عينه موجودا
بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك ان حرمة المحرم مستفادة بتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء وغيره انتفى التحريم و
كذا لو دار مدار وصف ينتفي بالامتزاج كالاستخباث في وجه وان كان دائرا مدار حقيقته فان حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور قضي بحله لدلالته على
طهارة الماء وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي ساير المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف هذا

كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة كونه ملكا للغير فلا عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا لغير مقبول في وجه قوي
بناء على كون التصرف تابعا للملكية لا ماليته كما هو الظ نعم لو حصل التلف بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء فالظ عدم المنع ولو ظهرت أثره
كما لو ورد نحوه من المعطرات والادوية الاثار تقوى حصول المنع وان استهلك فيه والظ عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة لما لكه بالنسبة
ولو كان المانع مماثلا فالظ عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه فتم واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة
وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق احدهما بالاخر فان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل على
الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل الضرورة قاضية به في الجملة فان وجود ما يحتمل في الغالب اذا احتمل ان يكون ما عندنا من الما هو ذلك
النجس وكذا حرمة شيء كك لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور وانا لو نعلم نجاسته وحرمته وهو ظ الثاني لزوم العسر والحرج
لولاه وهو منفي في هذه الشريعة بعد آية ورواية وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من
جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على كلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود
في المقام وثانيا ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب من غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة
الى جميع الاشخاص الا ترى ان من نزل الصحارى المتسعة يتيسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتاز
فيها ولا يحتاج الى ملاقات شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران
مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون محض الشبهة وعدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يثبت في تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز
في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل
الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب في بعض الموارد
فلا ينافي ذلك تشريع اصل الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة
مستشهدا باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني ايضا فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايضا
مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظ لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول
الحرج مط ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظايره في ساير المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو
الحل حتى يعلم ثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات
يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد احتمال كون الحرام خصوص شيء منها في نظر العرف جدا بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام على خصوص الموارد
هذا البياض موجود في الاصل والظاهر ان العبارة تصحيف ضعيف ...
بل يعد التحرز منه عن الجهة المذكورة من ظنون ما حجا السوداء وذلك كالتحرز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه منه مع ما نظر الى حصول العلم بوجود طعام
مسموم في العالم فقد يكون هو ذلك الذي يريد الاقدام على اكله واذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصة لم يعد ذلك
العلم الاجمالي علما في المقام كما تقتضي العمومات المذكورة ثبوت الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة
المحصورة كما سيجيء الاشارة اليه ثم ثم يبقى الكلام في المراد بغير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في
العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب
العادة او انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص قاضيا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع
بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة متقاربة الا ان الوجه الاخير اخص مط اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا
الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه مع ذلك يعد من غير المحصور ايضا فاظهر الوجوه هو الاول الا انه لا يفارق الثاني بل ولا الثالث في الاغلب وان كان ما وقع
فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه
بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين بالمغصوب والنجس في الوضوء
الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكا
الاجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات كمسئلة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام
عليه في حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك قداما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعا
ما علم بالتعرض للحرام في تلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم يجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى
جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر
وان كان الاشتباه بين الثلثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم
التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك
يعرف الحال في ساير فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين والافراد على حسب ما فيها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسب
فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره فهو قول بتحريم التصرف في الجميع ايض وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل
التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما خرجت ويرجع هذا القول الى الاول لعدم الظ منعه من التصرف
قبل القرعة مط غاية الامر انه يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسئلة

بعض والحزني

اربعة والمختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الآخر ولا سبيل الى شيء من الوجهين الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى الحال بالنسبة اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقضي الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر المعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما وسلب حكم الطاهر عنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الآخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي اه ان اريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد اداؤه الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما فبطلانه اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الآخر كذلك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الآخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول باباحة المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون للمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي ذكره المستدل قلنا المقصود حرمة احدهما وحلية الآخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام على اي منهما وبعد الاقدام عليه لا يجوز له الاقدام على الآخر على حسب ما ذكرنا في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن الذب عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر قاضيا بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر والخوف فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح جانب الترك وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة حرمة الامرين في الظاهر نظرا الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم ذلك في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكره من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل عنه اذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور وخرج عن الكلام والمقصود من الدليل المذكور قضاء الاصل اولا بالمنع من الاقدام الى ان يثبت الجواز واني لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الآخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عدم تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين عنده جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا لدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير المذكور تربيع الاحتمالات وابطال ثلثة منها بالوجوه المذكورة ليتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مطلوب لله تعالى فيجب امتثال الطلب ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو ممنوع بل هو اول الدعوى وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فهو مسلم ولا يرتبط بالمقدمة الثانية لينتج المدعى ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع ممنوع اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام وفيه ان المقصود صدق امتثال الطلب نعم لا يؤدي ذلك ولا يحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال فصدق الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوب به تعالى في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج في الجملة بان يراد منه وجوب العلم باداء مطلوبه تعالى اذ كما يجب الاتيان بمطلوبه تعالى يجب العلم باداءه ايضا والعلم باداءه يتوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها النقض بغير المحصور فان اجتناب الحرام هناك واجب ايضا ولا يتم الا باجتناب الجميع فما يجاب به هناك يجاب به في المقام ويمكن دفعه اولا بانه وان كان مقتضى وجوب الاجتناب عن الجميع هناك ايضا الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه ونفي العسر والحرج به مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان احتمال مصادفة الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد مر تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب عنه فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلقضاء ما دل على تحريم ذلك الشيء بعمومه فان مدار التحريم الواقعي والمفروض حصول العلم بوجوده في المقام وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور ودعوى ان يدعى حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كذلك واذا ثبت تحريم المشتبه المفروض تخصص بها القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها

الدليل

عالما بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها
بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما فى الظ ولا كلام ظاهرا بعد ذلك فى عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول
به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع الغض عنه فالعقل حاكم فى مثله بعد دوران الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل فى الظ على البناء فى خصوص كل
من الامرين على المنع من الاقدام حسبما مر بيانه فى الوجه المتقدم الرابع ما ورد عنهم ع انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان
كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعى اليه ودعوى ظهور تلك الروايات فى غير صورة الامتزاج وهذه فيها
او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجهة اما القول بانصراف هذه الى خصوص
الامتزاج فمما لا شاهد عليه فى الرواية بل ظ الاطلاق فيها يعم غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات فى صورة
دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض فى الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين فى المقام
والاشتباه فى التعيين كما هو المفروض فى الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا يتواردان على محل واحد حتى
يثبت التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة
بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة فى هذه الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة
نظرا الى موافقتها للمشهور بين الاصحاب والروايات الكثيرة الواردة فى جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع فى المواد الخاصة الخامس ان الظ
من تتبع الاخبار الواردة فى خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد فى الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس
منه وما ورد من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظ فى حرمتها كما فى روايتين وما دل على الصلوة فى الثوبين المشتبهين كما فى
حسنة صفوان وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس فى حكم النجس فى عدم جواز استعماله فيما
يشترط بالطهارة من رفع حدث او ازالة خبث واكل وشرب ونحوها وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظنى كما قد توهمه بعض العباد ليكون من قبيل اثبات الفقه
بالقياس ونحوها من تتبع نوادرها بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار انه مدلول عرفى لمجموع تلك الروايات وكما ان المستفاد من ظ خبر الواحد
حجة شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لاندراجه اذن تحت المداليل اللفظية فيدل على جواز الاتكال عليه ما دل على حجية ظواهر
الالفاظ حجة القول بالاباحة مط امور احدها ان حرمة تلك المصاديق وجريان احكام النجس عليها فى المشتبه بالنجس تكليف شرعى يتوقف ثبوتها على العلم
بها بالنسبة الى الموضوعات ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته ونجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدها او نجاسته لا يثمر فى المقام لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاص فالجهل
باق بالنسبة الى كل منهما وهو قاض بنفى التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالى كافيا فى اثبات التكليف لجرى فى غير المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته ثم
مع انه لا يثمر فى الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال فى الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم بها بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر فى التكليف
بالنسبة الى شيء منهما فمقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على ثبوته والعلم بتحريم احد الشيئين والاشياء غير قاض بالعلم
بتحريم الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما ونجس ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضى بالحكم بها بالنسبة
الى شيء منها الثانى عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة اليها فانها باطلاقها تعم الجاهل بالموضوع بل ربما يدعى ظهور
بعضها فى ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة اليه منها قوله رفع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا
شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية
فى الفقيه والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا فى الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقال لقد سألتنى
عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول
فى الجبن فقال لى اولم ترنى اكلته قلت بلى ولكنى احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه وفى رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل
الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكلينى باسناده الصحيح عن حنان بن سدير قال سئل ابو
عبد الله ع وانا حاضر عنده عن جدى رضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ان رجلا استفحله فى غنمه فاخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله
بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسأل عنه وروى الشيخ باسناده عن بشر بن مسلمة عن ابى الحسن ع فى جدى رضع من خنزيرة ثم ضرب
فى الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل فى الصورة المذكورة مع عدم العلم
بعينه بل هما صريحتان فى المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا
من عمل بنى امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا
تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس ودلالتها على المط واضحة
الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الشراء من السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابى عبيدة عن
الباقر ع قال سألته عن الرجل يشترى من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذى يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وفى صحيحة معوية بن وهب قلت لابى عبد الله ع اشترى من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال

اشترى منه

اشتريه منه وفي موثقة اسحق بن عمار قال سئلته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت
لابي عبد الله عليه السلام اشتري الطعام من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الرجل يشتري من العامل
وهو يظلم فقال يشتري منه وروى احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا تشتره
الا من العمال الخامس ما دل على حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميز عند اخراج الخمس فان لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحل لما كان اخراج
الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحلية
الجميع وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال
المخرج وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال بعد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام المحرم
اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام او النجس واما توقفه على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما
مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى العلم في الجملة بالتكليف في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي
والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه عاصيا
لمولاه الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حينئذ والا فقضية اطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايضا
وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما يتم ما ذكر
على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور
فقد عرفت نسناه مما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما ينصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير
المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك في نظر العرف فيعد جاهلا مطلقا واما فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال
معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصرافها اطلاقا
اليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بمعناها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة
على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحلها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن
جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر ليفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة اشتباه
المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه
محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم ولو مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات بذلك
كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او او نحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها وكذا الحال في نحوها
من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لاندراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة
فلا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله
عن حال الجبن والامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار ايضا وهو خارج عن محل الكلام
كما مرت الاشارة اليه هذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه وقد يحملان على غير المحصور والوجه
الاول اوفق بظاهر الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا اخرج منه الخمس فيقيد الاطلاق بها بذلك لما دل على توقف حلية المال المختلط بالحرام
على اخراج الخمس فيحمل الاول المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى لقضاء المسلم على بصحة التصرف
الا اذا علم فساده بخصوصه وقد عرفنا الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو
كان كذلك لما كان هناك خصوصية للخمس بل كان افراد القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال الممتزج
باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية
له في المقام ولا يثبت به الاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر بما قررناه ضعف القول المذكور لانحصار مداركه حسبما عرفت في الوجوه المذكورة و
ظهوره وهنا يظهر وهن القول المذكور حجة القول الثالث اما بالنسبة الى جواز التصرف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدمة واما
بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فبانه كما يحرم ارتكاب المحرم الواقعي كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب المحرم وهو
حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة المحرم
محرمة فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى للترجيح
حتى يتوقى باختيار احدهما وحرمة الاخر واورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما بمعناها
من الالفاظ عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير مفيد في المقام واما اذا كانت علة مقتضية لحصول
المحرم فالظاهر انه لا مجال للتأمل في تحريمه حسبما قرر في محله كما هو الحال في المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما المحرم هو الاتيان
بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف في شيء
او اكل او شرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم بعد التعرض له استعلم حاله فعلم تحريمه ومن
الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل المكلف غاية الامر حصول التحريم حال العلم بما ينكشف

به تحريم ما فعله لا حين ما اتى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما فاذا استعملهما فقد استعمل المحرّم قطعا فيحصل
باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة في المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه
قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا يحرم في الظاهر شيء من الصورتين والحرام الواقعي والعلم به خارج عن محل المقام
والعلم بحرمة احدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصيته نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي
تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما عرفت من ومن الادلة الدالة على الجزء الاول من مقصوده وقد
يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة بحقوق الناس محظور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة وهو واهٍ
من سابقه اذ مع عدم جريانه في جميع الفروض وعدم وضوح بطلانه لفصل لا دليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق كيف وجميع المعاملات والمحاكمات
مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها في الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرّم كالغصب كان محرما ومع
ذلك ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق الغير حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب تفريغها
والخروج عنه واما في المقام فلما قضى الدليل على حسب ما يدّعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال ذمته بالحق على الوجه السائغ كما في نظائره من
المعاملات مثل ما اذا كان التصرف في المال عن اذن المالك او ضمن عوضا ليرفع فان الاذن الشرعي على حسب ما يدّعيه لا يقصر عن اذن المالك فان كان
لا يحرم هناك قطعا فمن اين يجيء التحريم في المقام وهو ظ قوله الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد
يخص ح بالضم فهو بذل الوسع والطاقة في امر من الامور او مأخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو تحمل المشقة وقد يخص معناه اللغوي
بالاول ويجعل الثاني تفسيرا له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من المعنيين ومعناه الاصطلاحي على كل من الوجهين
الاتيين ظاهرة وان اختلفت فيهما جهة المناسبة قوله وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه قد ذكروا للاجتهاد حدودا شتّى والذي يتلخص في
المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقين احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنى الحدث وقد يجعل اسما للحالة في مقابلة ما سيجيء من اطلاقه على
الملكة وقد عرفه المصنف تبعا للعضدي بانه استفراغ الفقيه وسعه وفي الوافية انه الاصطلاح المشهور ويرد على الحد المذكور امور احدها ان
اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن التقليد عن اسم الفقه فاخذه في حد
الاجتهاد قاض بالدور وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الاحكام فان القادر على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها
في العرف قبل تحصيل العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسب ما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها وح
نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور ان كان
تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من ضم قيود اخر لينطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا وجه لاخذ الفقيه في الحد رابعها ان استفراغ الوسع
غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل واقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المعضلة واما سائر المسائل مما لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك
توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمينان بتحصيل ما يستفاد من الادلة الموجودة وذلك قد يحصل باول نظره في المسألة كما في كثير من
المسائل التي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض صور المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق
الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان
لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البراءة بل وكذا الحال في مداليل الالفاظ في كثير من الموارد حسب ما بيّنا عليه في المباحث
السالفة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة مندرج في الاجتهاد قطعا فلا ينعكس ايضا
سادسها انه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسألة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظة الادلة وكون استفراغه
المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن
في الحد يقضي بخروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاجتهاد قد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم
الظنون وظاهر الحد المذكور يقضي بخروجه من الاجتهاد ثامنها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج
في اصول الدين خصوصا غير المعاد والبرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا
في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعيين الملاك للوجوب والصوم والافطار
والقبلة وسائرها مما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يذب عن الاول بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير الممارس
كالمنطقي الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى الاصول غير كاف في المقام بل هو بمنزلة
المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ المذكور في عنوان المجتهد مضافا الى ان
الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام لا يحصل الا بتحصيل جميع ما
يتوقف عليه مدفوع بانه يأباه ظاهر الاطلاق اذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله وقد لا يسع بجميع ذلك ولو اريد به
خصوص ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع صح ذلك الا انه لا شاهد في العبارة على التقييد وقد يقال انه مع افتقاره الى تحصيل تلك المقدمات لا يعد
الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع فيه مع ظهور كونه في محل المنع ان التقييد المذكور بالفقيه يكون لغوا وكانه لذا وقع
الاطلاق الى خصوص من الاستفراغ الحاصل منه لو بملاحظة المقام ترك التقييد به في كلام جماعة من الاعلام منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية

والبدايع والعدة

والمبادي الامدية في الاحكام وقد تحقق ان الاجتهاد يعم الصحيح الذي يترتب عليه الآثار والفاسد فينبغي ان يكون التحديد للاعم لا خصوص
الصحيح منه فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد بما كان من غير الفقيه وذلك لا يقضي بخروجه عن الاجتهاد فعلى هذا
لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كما ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا تراهم يعدون في تعريف الاجتهاد يجعلون
المعرفة بما يتوقف عليه منه القوة القدسية من شرايطه الامن مفقود ما انه وان تحققنا فيه فالظاهر انه لا يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح
ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر من القادر وعليه فلو رأيت به على وجه نظر الاصطلاح اختصاصا بالواقع عن المجتهد القادر على
الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد في كلام الجماعة مبنيا على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام ابن سينا كالعلامة
في يب والسيد العميدي في منية اللبيب والعضدي ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام وعدهم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية الباعثة على
الامتدادين رد الفروع الى الاصول من شرايطه لا ينافي ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطا
في تحقق الاجتهاد الا انه مقوما له فلا ينافي ذلك عدهم لما ذكر من شرائط الاجتهاد اذ ظاهر ما ذكروه كون ذلك من شرايط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من شرايط جواز
الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور وهو بالدلالة اولى هذا والاظهر في الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة الا بتحقق الاجتهاد
لا يقضي بتوقف تصوره على تصوره والدور المذكور انما يلزم بناء على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير مفتقر الى الاجتهاد كما
هو الحال بالنسبة الى من يأخذ الاحكام من الامام من غير واسطة الا انه قد توقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض نظرا الى خفاء
الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور في المقام بوجه آخر بان يقال ان اخذ الفقيه في حد الاجتهاد يعطي توقف
حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقق
الاجتهاد في الخارج لا في تصوره ليندفع بما ذكر ويدفعه منع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الآخر على نحو يوجب الدور وغاية الامر انه يستحيل
انفكاك احدهما عن الآخر لحصول الاناطة بينهما فالدور هناك معي ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا
كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام بحيث يكون متجزيا بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره
ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فصدق الفقه والاجتهاد في آن واحد وان تقدم منه حصول الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه
على حصول الفعلية المذكورة كما يبني عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا
اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية فيشكل الحال في الحد المذكور وينبغي ان يراد بالفعلية حينئذ من له ملكة الفقه
ان لم يكن عالما بشيء منه فعلا ولا يخ عن بعد والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه في الحد وعن الثالث ان المفصح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على
الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأنه والقول بانه لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع
بانه انما اخذ ذلك فيه لاخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي
الا انه لا يعد اجتهادا في الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط او المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع
هو صرف النظر في التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك
مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول اليه وذلك انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادنى
نظر في المسألة وقد يتوقف على فحص شديد وتجسس وافي في الادلة وتأمل تام في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من
النظر والزمان في كل واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافق ظ التقرير المذكور فان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة
فيه على وجه لا يؤدي الى الخروج وابين ذلك من التفسير المذكور الا ان يقال ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التي يحتاج الى استنباطها
لا لحصول كل مسألة مسألة فيكتفي في كل منها بما يحصل به الاطمينان حسبما ذكر وهو ايضا لا يوافق ظ الحد حيث عبر فيه ببذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام
وعن الخامس ان المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم
تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه المفروض في الحد المذكور ولكونه في تحصيل الظن وان
لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله فثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل
الظن الرجوع الى ادلة الفقاهة من الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما
سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه في دفع هذا الايراد واما دفعه للرابع فيبتني على اعتبار الترتيب
المذكور بان يكون الواجب اولا على المجتهد في المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو في محل المنع
بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة على بعض عند
التعارض بينها لا ينبغي ان يكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد يعلم من اول الامر عدم
قيام شيء منها في بعض المسائل فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع بل
كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الوسع فيه متعذر في تحصيل الظن في كل مسألة وقد يقال في الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة فيه انما يفيد
الظن في الغالب بلا احتمال الواقع بل بالنظر الى الحكم الذي يقتضيه الادلة الموجودة فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهري
المستفاد من الادلة الفقاهية انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا الى احتمال حصول المعارض واحتمال حصول سهو منه في كيفية الاستنباط ونحو

ذلك وعن السابع بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية عن الاجتهاد واندراج تعلّمها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما سبقت الاشارة اليه على قسمين قسم لم ينسدّ فيه سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها وقسم اخر ما انسدّ فيه سبيل العلم فيؤخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم مع خطائه ولو عدل عنه او رجعوا فيه الى حاكم اخر نعم لو اتفق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغ الوسع في تحصيلها اجتهادا فقد يشكل الحال في الحدّ بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه بنحو ما مرّ من انّ استفراغه الوسع في تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن حيث انه المتوقع فيها وان اتفق له حصول القطع فيندرج في الحدّ اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا كما يندرج فيه ما اذا استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك كما يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم ويستفاد من عبارة احد منهم استشكال الامر في المقامين الا انه لا اشكال فيه على اعتبار فلا ايراد عليه من جهته نظرا الى ما ذكرنا انّ ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغي لخروجه عن ظاهر الاصطلاح حسب ما يناديه ملاحظة حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظة استعمالاتهم حيث يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية والظ انّ الشبهة في المقام انما نشأ من ملاحظة ما ذكروه في حدّ الفقه ولما زعم اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث راى حكمهم بشمول الفقه لهما وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي ره حيث خصّ الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات عنه لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرّت الاشارة اليه في اوائل الكتاب وقد عرفت انّ الحق اختلاف متعلق الامرين وانّ متعلق الاجتهاد اخصّ مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظ من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى تحديداتهم في المقامين وعن الثامن انّ الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي كما هو المنساق من حدّه المعروف بل ربما يقال باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتأمّل وبنحو ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية الموضوعات واما التمييز بينها واثبات الاحكام الخاصة لها حسب ما يستكشف في القضايا فمما لا ينصرف اليه الاطلاق ثانيها ان يؤخذ اسما غير مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فباخذ الملكة في الحدّ يخرج استنباط بعض الاحكام تعسّفا من غير حصول ملكة او تلقينا للادلة من غيره من غير ان يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يخرج منه تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان ما لتعارض الادلة ولعدم استحضار الدليل والاحتياج الى التفات ونحو ذلك كذا ذكره الشارح الجواد وانت خبير بانّ قوله فعلا او قوة قريبة امّا ان يكون قيدا للاقتدار او قيدا للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين وشموله لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لانه يخرج حينئذ اذ لا قدرة بعد حصول الفعلية وقد يدرج اذن في القوة القريبة تلك الحالة الحاصلة من شانها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر انه لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية فتلك الثانية حاصلة وعلى الثاني يكون المقصود به بيان انه ليس المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة التي يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل اولا ثم انّ ظ الحدّ المذكور يعم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل العلم او الظن وهو مبني على ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها ويدفعه انّ اخراج القطعيات انما يتصوّر بالنسبة الى الحالة الاولى واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظن ويشكل بانّ اتحاد المبدأ للامرين لا يقضي بجواز الاطلاق في الحدّ نظرا الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكرنا انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي وكان الاظهر انّ الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلد الغير القادر عليه سواء كان استنباطه له بطريق القطع او الظن بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايضا بالنسبة الى المسائل المقطوع بها ولذا يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهة وانما اختلفا في الاعتبار وقد يتوهم كون الاجتهاد على الوجه المذكور اعمّ صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبرنا في صدق الفقاهة حصول الفعلية بقدر يعتدّ به كما هو الاظهر حسبما مرّ واما ان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا يتجه ذلك وقد يقع بناء على الاول باعتبار الفعلية كذلك في صدق الاجتهاد ايضا نظرا الى مساوقة لفظ المجتهد والفقيه بحسب اطلاقاتهم فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه لابد ان يعتبره في صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايضا ثم انّ ظ الحدّ المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فانّ الظ بناء على القول المذكور عدم كون استنباط غيره مما يقتدر على استنباطه من المسائل ولا ملكته التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بانّ الاجتهاد هل يقبل التجزي ام لا والقول باندراجه في الاجتهاد وان لم يقل به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاقات كما لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو ان يعتبر استنباط حكم المسئلة عما عدا النص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد يحمل عليه ما في الذريعة من تعريف الاجتهاد بانه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكان المراد به ما ورد من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام ومما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا في الرد على الاجتهاد حيث انّ المناط في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور ولو وقع الخلف للشارح في قوله للتجزي اعلم انّ كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مطلقا بان يكون له الملكة وهناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كذلك ونفي الملاءة حصول

الفعلية

الفعلية ان يكون مستفرغا للوسع في المسائل المعروفة المدوّنة مما يعدّ عارفا بمسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل لعدم تناهيها و
امتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيتين واما ان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما العكس فغير
متصوّر غالبا فيما يمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من انشاء ونحوه من غير ان يقتدر بنفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من
المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان الثاني تجزّي كذلك واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه قسم من الاجتهاد المطلق نظرا الى
ان تجزّي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد بجميع
المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد به المسائل
المعروفة المدوّنة حسبما ذكرنا فلا ومن البيّن انه مع علمه بتلك المسائل يعدّ عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك
ايضا فيما اذا كان عالما بقدر يعتدّ به من تلك الاحكام حسبما مرّت الاشارة اليه ومع الغضّ عن ذلك فقد بيّنا انه في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل
نظرا الى امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصوّرها بخصوصها فما ذكر من عدم تناهي المسائل والفروع
المتجدّدة انما يفيد امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي
على سبيل الاجمال في الملاحظة فتأمل وسيجيء تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نصّ في اول المسألة
بخلاف ذلك حيث قال لا شك في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة وهو المسمّى بالمجتهد المطلق في
في الكل واما جواز الاخذ عن الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصا وهذا
كما ترى ظاهر جدا في تقرير النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة والملكة وقد يؤوّل بعيدا بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة
احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة
ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها
ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط وانما حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف
بتفهيم الغير وافهامه تحديد الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه دلالتها على حكم المسألة فهناك
فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة ويتحصّل مما ذكرنا ان الوجوه المتصوّرة في المقام ستة لا اشكال في الوجه الاول منها وهو ما لو كانت الملكة
تامة مع حصول الفعلية كلا على الوجه المذكور والظاهر الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعدّ معها عالما بالاحكام الشرعية وذلك بان يعلم جملة وافية من الاحكام
ويستنبط قدرا يعتدّ به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوص جميع المسائل المدوّنة على سبيل الاستفراغ الحقيقي واما من سوى ذلك
ففي كونه مكلفا معتبرا بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تأمل واشكال الا ان ادراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير ظاهر والقدر المتيقن منه
هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظاهر شموله لبعض الوجوه الاخر ايضا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ثم ان الخلاف في مسألة التجزي يمكن
ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها اذا قرّرنا النزاع
في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها اذا اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقرّر الخلاف في الحجية بعد
تسليم اصل التجزي وقد يتخيّل في المقام عدم تعقّل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في
الوضوح والغموض ومن البيّن ان ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بادنى ممارسة
بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبيان المذكور وكيف لولا ذلك لما امكن
تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظ وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف
فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسألة وقوع الخلاف في كلا المقامين
فقد نصّ بعضهم بان الظاهر امكان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات
والاحتجاج عليها انما يكون بسياق واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفرع على الاصل يصح له ذلك في الجميع والا لم يصح له شيء
منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد لا يختلف حالها بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي
التبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما يقدر على استنباطه جملة يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى
ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع اذ لا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة
الموجودة ولو لمنا ولا يحصل ذلك حسبما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن والركاكة الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية
الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضيته الثاني المنع من تجزي الفعلية وعدم امكان
الظن ببعض المسائل عن بعض اخر ايضا وقوع الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف المذكور في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ
سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع
فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكره فتحقق الخلاف انما يقرّر في المقام الثاني والظاهر انه ملحوظ الجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسألة بعنوان
الاجتهاد للتجزي وعدمه الظاهر في ارادة المقام الاول الا ان الظاهر ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح
كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية بحيث يترتب عليه اثره في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول

الفقهيّة مع عجزه ح من تحصيل المظنّة واما بمجرّد تحصيل الظنّ بالاحكام عن ظواهر الادلّة فمما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدّه
عدّه من الاجتهاد قطعا ولذا اعتبروا في حدّه ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما مرّ الكلام فيه فاستنظهار التوقف في المقام الاوّل من الشهيد الثاني في
وشيخنا فخر الاسلام والسيّد العميد لبيس في محلّه ولا يبعد تنزيله فما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الّذي بيّناه فظهر بما قرّرناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد
التجزّي وعدمه والحكم بحجّية ظنّ المتجزّي وعدمه امر واحد ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالاوّل مع انّ الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف
ما استشكل في المقام من انّ المانعين من التجزّي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ملكة استنباط جميع المسائل فان كان لجواز العمل به لم يخل عن وجه
لكن ذلك كلام في الحجّية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجه اذ الاجتهاد ليس الّا الظنّ بالمسئلة
بعد استفراغ الوسع في ادلّتها وهو غير متوقف على الاقتدار على استنباط غيرها والقول بانّ القائل بعدم التجزّي لا يسمّي الاقتدار على استنباط بعض المسائل
اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع انّ المعظم قائلون بجواز التجزّي فهم حاكمون بصدق الاجتهاد
ح والمعاني الاصطلاحية انما تثبت بقول الاكثر وان اعتبروا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلّة المسئلة وهو غير حاصل للمتجزّي فهو منقوض بالمطلق
لعدم حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ اقصى حصول الظنّ له بذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنّه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام اذ ذلك انما
يجدي بالنسبة الى الحجّية فذلك الظنّ لا في نفس حصول المظنّة وتحقق الاجتهاد في المسئلة وان اكتفوا فيه بالظنّ باستيفاء الادلّة فهو مما يمكن حصوله للمتجزّي قطعا
من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزّي انتهى ملخّصا اذ قد عرفت انّ الاجتهاد في ظ اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع
في تحصيل الاحكام الشرعيّة على وجه يعتدّ به في الشرع فح فالخلاف في حجّية ظنّ المتجزّي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزّي فيلزم
القائل بعدم حجّيته ان لا يسمّي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجّيته ادراجه في الاجتهاد ح فذهاب المعظم الى جواز التجزّي ونحاة الفقهاء ليس مبنيّا على البحث
اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزّي قائلا بعدم امكان حصول الظنّ لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف نعم يصحّ وجه القائل
به فهو لشبهة في ذهنهم لا يتجه اسنادها الى الافاضل فلا تغفل هذا وحيث علمت انّ المتيقن من موضوع التجزّي هو التجزّي بحسب كلّ من القوّة والفعليّة فلنفرض
المسئلة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول انّ في المسئلة قولين معروفين احدهما القول بالتجزّي وعزي الى اكثر الاصو
وفي الوافية انّ الاكثر على انه يقبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدّة من كتبه الاصوليّة والفقهيّة والشهيدان وشيخنا البهائي
ووالده وجماعة من المتأخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الاماميّة عليه وعلى تقدير منعه فلا اقلّ من الشهرة العظيمة الّتي لا يعدّ معها في عنه شذوذ
المخالف واختاره ايضا جماعة من العامّة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من الآمدي وثانيهما المنع منه وحكى القول به عن قوم وعزا بعضهم
عن اكثر العامّة واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامّة وفخر المحققين والسيّد عميد الدين
الخاصّة حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجّحوا شيئا من القولين حجّة القول بقبوله للتجزّي وجوه الاوّل ما اشار اليه المص وياتي الكلام فيه ثم الثاني
ان قضيّة حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظنّ لكونه الاقرب الى العلم حسبما مرّ تفصيل القول فيه سواء كان الظانّ به قادرا على استنباط
غيره من الاحكام اولا فالّذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظنّ مقام العلم للقادر على تحصيله فالعاقل لصرف الغير المتمكّن من تحصيل المظنّة واستنباط
الاحكام عن الادلّة خارج عن موضوع المسئلة بخلاف المتجزّي وبالجملة انّ العبرة بحال الظنّ حسبما يقتضيه الدليل المذكور على ما مرّ تفصيل القول فيه فيحكم به
لقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظانّ والمستنبط فمهما كان المكلّف قادرا على تحصيل الظنّ كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزّيا
وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدّى الدليل وكان تكليفه شيئا آخر يرد عليه ما لو تم ذلك
لدلّ على حجّية الظنّ الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلّة والتمكّن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالاتها حتّى العوام القادرين على تحصيل الظنّ
بمجرّد الرجوع الى بعض الروايات وملاحظة ترجمتها لكون الجميع ظنّا بالحكم بل قد يكون الظنّ الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة للمجتهدين لعدم
انسباق الشبهة الى اذهانهم والقول بخروج ظنّ هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقليّة فما دلّ على عدم حجّية الظنّ المفروض يدلّ على
عدم جواز التعويل على الوجه المذكور ويدفعه انّ قضيّة الدليل المذكور هو حجّية كلّ ظنّ لم يقم الدليل على خلافه فما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به
خارج عن موضوع تلك القاعدة الّا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما انّ قضيّة العقل بعد انسداد باب
العلم هو حجّية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب انّ الظنّ الحاصل لصاحب الملكة القويّة الباعثة على الاقتدار على استنباط
جميع المسائل ومعرفة جميع الادلّة الشرعيّة والوصول الى دلالتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحقّ والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه
في الملكة بحيث لا يقتدر الّا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكّن الّا من ادراك بعض الدلائل فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلّة و
البحث عن معارضاتها وكيفية دلالاتها كما هو شأن المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك المسئلة الخاصّة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو
شأن المتجزّي كان الاوّل هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من جهة المدرك مع اختلاف المدارك في القوّة والضعف كذا يجب مراعات
الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلّة لتحصيل المدرك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوّة القويّة حتى يكون مدركا بالملكة الاقوى
لكون الظنّ الحاصل معها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوّة الناقصة والملكة الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكرت لما اكتفي بالظنّ الحاصل
من المجتهد المطلق مط بل كان الواجب عليه تحصيل القوّة الاتمّ والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوّة والملكة مع
انّ احدا لم يقل بوجوب ذلك قلت لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظنّ المجتهد المطلق مط كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الّا انه لمّا قام الاجماع على عدم
وجوب تحصيل كمال القوّة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزايد فهو نظير ما اذا دلّ الدليل القاطع على الاكتفاء في تعدّ

التجزؤ والنظ

البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور ثم
اذا اعتبرنا وجوب تحصيل الاقوى انما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا فضلا المتحصل من الدليل المذكور هو حجية
الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب على المكلف اذن تحصيل
الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا في حكم العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة من غيره
فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون ساير الظنون وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم
وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ
بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة
الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي
واما المتجزي فلا دلالة في الاجماع والضرورة على جواز اخذه بالتقليد ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد فمجرد دوران
امره بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بنائه على التقليد حينئذ اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى
ما دونه من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه واما لو كان ذلك قبل اجتهاده
فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت بعد ما تقرر بملاحظة ما بيناه ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ
الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فلابد ان لا يخرج المكلف من ان يكون مجتهدا او مقلدا
عالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم بمجرد الظن الغير المنتهي الى العلم
لا يعد علما فيندرج فيما يقابله اعني الجهل ووظيفة الجاهل الرجوع الى العالم فليس المقصود بالاخذ المذكور اثبات وجوب التقليد عليه بمجرد الحق تواتره
عنده ودوران الحكم في شأنه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا الى ما ذكر
وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم ومن قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم فصار
المحصل ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم امر معلوم وانما الكلام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه اذ
قد عرفت ان قضية الانفتاح هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره مجهولا
فلا يكون الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شأنه فلا محالة يندرج في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء
بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط ليتعين وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه واما
اذا دار الامر بين الامرين في شأنه فذلك انما يتحقق بعد اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر في حصر شيئا الا في انه لو كان سبيل العلم بالاحكام
مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم فلا يصح ان يقال ان شأن غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ
بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شأنه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم والتعلم
ومنه يظهر الحال في المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شأن كل من المكلفين اما تحصيل تلك المرتبة
او الرجوع الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور ومع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايضا لو تعين على كل من المكلفين تحصيل
العلم بالاحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكفاية
تلك الدرجة قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى
الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب ان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فان تمكن من يقوم
به الكفاية كان في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجبات الكفائية تتعلق بكل واحد من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية
وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في
تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى
على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقين الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل
دون كل واحد من الاحاد ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية
الظن الحاصل لغيره فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه فيبقى الباقي
مندرجا تحت ما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينها من حيث المدرك على ادعاء القائل
باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي الكل من الجهة المذكورة ايضا لانتفاء المرجح ايضا وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام
وما قد يتوهم من منع انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد والاخبار
او الطريقة الوسطى حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا قطعيا
في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر بين الوجوه المذكورة واختصاص الامر في الرجوع
الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق مما لا مجال للتامل فيه بحصول دوران
الامر بين احد الطرق الثلثة مما لا ينافي الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حسب ما يسع

عليه ما دل على وجوب التقليد

الى العالم م

وجهل الحال م

احدا من اجل ذلك الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات واهية عرضت لهم وليسوا
ممن يعتد بشأنهم في مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا لاجماعهم فان قلت ان ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع
على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلده من العوام غير مفيد في شأنه فلا بد له اذن
من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيه على ما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع
بانه كما قضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن في شأنه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني بل نقول انه
لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد دوران امره بين ما يرى من مخالفتين للاصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لا بد من البناء على الظن والاخذ
بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد ايضا لو دار امره بين تقليد
العالم بالحكم والاخذ بالظن لو سلمنا امكان القول بتعادلهما واما لو دار بين الاخذ بالظن وتقليد الظان فلا ريب في تقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة
الاصل الا من جهة الاتكال على الظن بخلاف الثاني لمخالفته للاصل من جهتين نظرا الى اتكاله على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك
بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير ودعوى قلت لما انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط لها من مداركها ومتعلم اخذ
بقول ذلك العالم وكان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرضنا انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى
ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون تقضي ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة
المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون
ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور وجواز الاستناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك وح نقول انه لما قام الاجماع على قيام الظن
الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته
قضى ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فتكون وظيفة
العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيل الملكة المفروضة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب وسعه فيكون وظيفة المتعلم هو
الرجوع اليه وهذا كله ظاهر في حكم العقل بعد التأمل فيما يقتضيه الدليل المذكور واذا تقرر ذلك تفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون
ظنه الحاصل عن ملاحظة الادلة فليس المقصد من جعل الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجح حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور
وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزي وغيره فعدم قيام الاجماع في خصوص المتجزي على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافي ما قررنا
اذ يتفرع على ما ذكرناه ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يتم اجماع على جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت لو كان حكم
العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة ادراكه ان ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره لتم ما ذكر من
غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول
البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في رجوعه الى العالم المفروض اخذ باليقين لعدد تكليفه
في بادي الرأي بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع الى الغير قلت لما كان الظن القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظن
المفروض لزم الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره اذ ح يكون الظن المعتبر في نظر الشريعة هو ذلك دون غيره فاذا
لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزم الحكم بعدم قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور في نظر
التكليف منزلا منزلة عدمه كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض
فالمقصد مما قررناه هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا يقال انه كما قضى الاصل بعدم حجية الظن بعدم حجية ظنه واندراجه في عنوان الجاهل
كذا يقضي الاصل بعدم جواز التقليد واندراجه في العالم لانا نقول انه من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شأن العالم واما الجاهل فليس
وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك في اندراج المتجزي تحت العالم والجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد
اليه في المقام على انه لو سلم شموله ما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا
يعارض ذلك ما دل على اندراجه في الجاهل فيجب عليه التقليد لخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما عرفت من انه مع عدم قيام
الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل لما عرفت اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على
المنع من العمل بالظن ولا يعارضه ح ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا وما قررناه ظهر اندفاع الوجوه المقررة
في وجوه الايراد ثالثها انا انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضي بجواز العمل بما ظن انه مكلف به في ظاهر الشريعة لا ما ظن انه كذلك بحسب الواقع كما هو مختار
المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسبما قررنا في محله اما
ما كلفنا به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع اولا فلا يجب على المكلف ازيد من ذلك فاما ما زيد عليه بعد العلم بالجعل طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق
اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم بأداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل
الاول مع تعين المكلف فاما الثاني بخلاف العكس لذا لو لم يقرر المكلف طريقا الى الواقع او قرر ولم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع منفتحا تعين
ملاحظة ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل جاز لنا شرع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر حتى
اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف

في ظرف الشبهة بعيد ومراعاة ما يظنّ كونه طريقا الى تفريغ الذمّة في حكم المكلّف لقيام الظنّ بذلك مقام العلم في حكم الشارع فنقول حسبما ذكرنا الاشارة
اليه لا يصحّ الاكتفاء بمجرّد ما يظنّ معه باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاوّل وليس ذلك اخصّ مطلقا من مراعاة ما يظنّ معه بتفريغ الذمّة كما انّ العلم به
اخصّ مطلقا من العلم بذلك حسبما مرّ بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انّه قد يحصل الظنّ بتفريغ الذمّة في حكم الشرع مع عدم حصول الظنّ باداء
الواقع وقد يكون بالعكس فيما اذا شكّ في كون ذلك مناطا في حكم الشرع او ظنّ خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاوّل وح
فلا يتمّ الاحتجاج اذ مجرّد ظنّ المتجزّي بالحكم مع الشكّ في كونه مكلّفا شرعا بالعمل بظنّه او وجوب رجوعه الى ظنّ المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجيّة ظنّه وجواز
الاعتماد عليه في حكم الشرع نعم لو اقيم دليل ظنّي على حجيّة ظنّه والاكتفاء به في الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير ما اخذ فيما ذكر من البيان
رابعها انّ الاحتجاج المذكور انّما يتمّ اذا قام دليل قطعيّ على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعيّن ذلك بالنسبة اليه
اذ هو ايضا نحو من العمل بالعلم اذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ايضا بل الظ خلافه اذ اقصى ما يستفاد ممّا دلّ على عدم وجوبه هو
عدمه في اصل الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلّده وامّا عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد
اذا تعذّر عليه الرجوع الى المجتهد فانّا نقول بوجوب الاحتياط عليه ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق لظ القواعد بل لا يبعد البناء عليه ح فلا يصحّ الحكم
بالانتقال الى الظنّ بعد انسداد باب العلم والعلم بنفي التكليف ان قلت انّما يتمّ ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط وامّا فيما لا يمكن مراعاته فلا يتمّ ذلك وح فيمكن اتمام
الدليل بالنسبة اليه فيتمّ اثبات المدّعى ح بعدم القول بالفصل قلت لا نعقاد الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم تأمّل في الكتب المعروفة
ومجرّد ذلك لا يعدّ اجماعا سيّما في المقام فغاية الامر هو جواز الاعتماد على ظنّه في بعض الفروض النادرة ممّا لا يمكن فيه مراعاة الحائطة بشيء من وجوهها المكان
الضرورة واين ذلك من المدّعى لثالثها اطلاق ما دلّ على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في شأن غير القادر على الاستنباط
لمكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت ادلّة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها انّ العمل بالظنّ على خلاف الاصل ايضا خرج عنه ظنّ
المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب عنه بانّ رجوعه الى الظنّ انّما لاجل انّه بعد انسداد باب
العلم لا يجوز للمتجزّي البناء على ترك العمل فلا بدّ له من الرجوع الى الظنّ الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد فلا يكون منهيّا عن اتّباع الظنّ على الاطلاق
بخلاف التقليد وردّ ذلك بانّه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزّي العلم بكونه مكلّفا بالعمل بغير العلم وامّا انّه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده اذ لا
دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الآخر من دون علم بالتعيين فهو نوع من باب اشتباه الحرام بالحلال كما لو وجد المشتبه بالاجنبيّة فيجب
الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بدّ من الاقدام على احدهما تخيّر واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدّعى ويمكن دفعه بانّ مقصود المجيب انّ هناك
عموما قاضيا بالمنع عن العمل بالظنّ وادلّة قاضية بالمنع من خصوص الظنّ الحاصل من التقليد فتلك العمومات مخصوصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد
الظنّين بخلاف ما دلّ على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاه بعد تعيّن الرجوع الى الظنّ لا بدّ من الاخذ بالظنّ الحاصل من
غير التقليد عملا بالادلّة الدالّة على المنع من التقليد من غير باعث على الخروج عنها نعم يمكن الايراد عليه بانّ الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظنّ حتّى يكون بين
ما دلّ على المنع من الرجوع الى الظنّ وما دلّ على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنّين موجبا للخروج عن
مقتضى تلك الادلّة دون هذه بل هو نوع آخر من الاخذ بغير العلم فقد دلّ الدليل على المنع منه وبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين
تخصيص كلّ من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او يتخيّر في البناء ولا يمكن دفعه تارة بانّ الترجيح في تخصيص ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ
اذ بعد كون السبيل الى الواقع اوّلا هو العلم يكون الاقرب اليه هو الظنّ فبعده وان الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه والابعد من غير قيام دليل على التعيين
يتعيّن الاخذ بالاقرب وفيه انّه انّما يتمّ اذا جعلنا الواجب اوّلا هو الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمّة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع اولا كما هو
الاظهر حسبما مرّ تفصيل القول فيه فلا يتمّ ذلك اذ لو ظنّ بكونه مكلّفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزم اتّباعه ومع الشكّ في كونه مكلّفا بالاخذ بالظنّ او التقليد
لا يصحّ له الحكم بالرجوع بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمّة في حكم الشرع كما هو قضيّة الشكّ فاقصى الامر مع عدم المناص
في الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير ومجرّد امضاء احد الوجهين ظنّا بالواقع لا يقضي بحصول الظنّ بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين حسب
ما مرّ بيانه نعم لو قام دليل ظنّي على كونه مكلّفا بالاجتهاد مع الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيده وتارة بانّ التقليد ايضا اتّكال على الظنّ وان لم يوجب
حصول الظنّ للمقلّد نظرا الى حكمه بحجيّة الظنّ الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه فما دلّ على عدم حجيّة الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد
اليه مطلقا سواء كان المستند اليه هو الظانّ او غيره بل ربّما كان الثاني اولى بالمنع فلا بدّ من التزام التخصيص فيما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ فيتمّ التقرير المذكور
ومع الغضّ عنه فحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا الى الاتّكال فيه الى الظنّ والى الغير فيه استنادا الى التقليد والى الظنّ بخلاف العمل بالظنّ نعم لو كان
من يقلّده عالما بالحكم كان المانع هناك مجرّد التقليد فربّما يكافؤ ذلك رجوعه الى الظنّ الا انّه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بانّه
كلام في حجيّة ظنّ المجتهد المطلق انّما الكلام في حجيّة ظنّه بالنسبة الى المتجزّي وهو المراد من تقليده له فليس هنا الا امر مخالف للاصل وبعبارة اخرى ظنّ
المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير او ما بمنزلته وفيه انّ ما دلّ على حجيّة ظنّ المجتهد انّما افاد حجيّته بالنسبة
الى نفسه ومن يقلّده من العوام دون المتجزّي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مط ممّا يدلّ على عدم جواز الاتّكال على الظنّ يدلّ على المنع منه وكون ذلك عين التقليد
لا ينافي تعدّد الحيثيّة وحصول جهتين خاصيّتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظنّ ثمّ ثانيها انّه ليس فيما دلّ على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته
وامانته وورعه وكونه بحسب الحقيقة حاكيا لقول الامام بحسب ظنّه غاية الامر انّه لا دليل على جواز اعتماد المتجزّي على ذلك فلا يمكن الحكم بجوازه من
مجرّد ذلك وح فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظنّ مع اختصاص الظنّ بظواهر اخرى فليس على المنع من التقليد دليل خاصّ يلزم الخروج

عن مقتضاها لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن ليتم ما ذكر في الاحتجاج ومنه يظهر ضعف ما ذكر في الايراد المتقدم ثالثها
ان الملخص من الادلة الدالة عليه والملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل او العالم فان ندرج فيما دل على المنع
من التقليد لغير بل العالم خلافا فمن الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم الاعتناء بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى
العالم بحسب ما مر من الاشارة اليه الرابع ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة
عن الائمة عليهم السلام بتوسط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها يعم المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق بل الظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة لكل قادر على استنباط
الحكم منها ومن هنا ثبت توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد مضافا الى غير ذلك
من الادلة الدالة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة الاجتهاد متقدمة على مرتبة التقليد ولولا قيام ما قام
من الادلة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الاعيان وح نقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال واما القادر
عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه وح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وساير الادلة المقررة وبه عليها اقصى ما يفيده
تلك الادلة هو الظن بثبوت الحكم للمتجزي ومن المقرر ان الظن من حيث هو لا حجة فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجية الظن وليس الا الاجماع
او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا بانما حجية الظن مطلقا من قيام ما
بنفسه حجة على المطلق من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام العلم بتفريع الثقة مقام العلم به حسبما مر بيانه صح الا ان نجزم بان تلك القاعدة
هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر لا بتنائها على مقدمات لا يمكن اثباتها بغير واحد منها في المقام كما ظهر الحال في غيرها مما قدمنا الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط
بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شأنه فلا كلام
واما مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى التقليد اذ لو كان الامر متردّدا بان يكون التكليف باحدهما متوقفا على انتفاء الآخر لم يصح الاخذ بالثاني
مع عدم قيام الدليل على انتفاء الاول وهذا الوجه بظاهره في غاية الوهن اذ من البيّن ان الوجه المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع
الى التقليد قبل قيام الدليل عليه لا ما صحة الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى فلا كيف ولو اريد به اثبات جواز رجوعه الى ظنه قبل اثبات اجتهاده نظرا الى قضاء توقف
صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على الاخذ بالتقليد لكون قضية الاصل هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين
المخرج عنه لكان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسألة وجواز رجوعه الى ظنه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة انه ليس الرجوع الى الادلة
من وظيفة المقلد الى آخر ما ذكر بمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدم الآخر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البيّن ان
وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الآخر ومع ذلك فلا ترتب بينهما كذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول السادس جريان الطريقة في اعصار
الائمة عليهم السلام وما قاربها بالرجوع الى الروايات الواردة عن الائمة عليهم السلام ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها
بل ربما كان عند واحد منهم اصل واصلان واصول عديدة متعلقة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا يبنون
على الاخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك فكان اجماعا منهم كما شاع عن نفر منهم لفتيا العلم العادي على اطلاعهم على ذلك وبرد
عليه اولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها ولا قائل به
وثانيا بالحل وذلك لظهور الفرق بين اعصار الائمة عليهم السلام وما قاربها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام بالنسبة الى كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد
بالنسبة الى عوامنا فكما انه يأخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقله اليه بتوسط الثقات من غير حاجة الى تحصيل الملكة الاجتهادية فكذا الحال بالنسبة الى
كثير من الموجودين في تلك الاعصار في جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء ولا خلاف في جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الامام عليه السلام
وان كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو
محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام السابع ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد ادعى شهرتها بين
الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها فينجبر بذلك ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم
ولا شك في جواز عمل المتجزي بما اذا تم الكلام في الظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا لشيوعه
في الاستعمالات سيما في الشرعيات الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال لغير كاف في مقام الاستدلال وحمل قوله عرف احكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة
على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك لامكان الفرق بين الامرين
وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يظنه في ذلك العالم بالبعض حجة ثبت المقصود والا لم يكن مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء
من لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو كما عرفت خلاف الاجماع فتم ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة عليه السلام وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى
رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء ويتناول ما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الاحكام او لا وقد يناقش
فيه بان امرهم بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع اليهم عالمين او قادرين على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الا
ولا يكون ذلك في شأن المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار قدرة الكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الآحاد على الكل لئلا ينطبق على
المدعى فتم ومنها مكاتبة ابن ماجيلويه واخيه الى ابي الحسن الثالث المروية في كتاب الكشي حيث سأل عمن يأخذ معالم دينهما فكتب اليهما فاعتمدا في دينكما على كل
مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير الامام عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه

فللعوام ان يقلّدوه فانّ ظاهر اطلاقها يعمّ المتجزي في الجملة بناءً على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان
عجز عن الباقي وفيه تأمّل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بانّ اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظنّ بجواز التحكيم في المتجزي
ومن المقرّر عدم جواز الاستناد الى الظنّ من حيث هو فلا يصحّ اعتماد المتجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظنّ الحاصل من الاخبار مطلقاً تمّ الاستدلال
الّا انه محلّ المنع لعدم قيام الاجماع عليه كيف ولو سلّم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمّها الى ذلك حجة القول بالمنع
من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتاباً وسنةً خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالاجماع
فيبقى غيره مندرجاً تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظنّ المتجزي كما قام على حجية ظنّ المجتهد المطلق وفيه انّ الاصل كما يقضي بالمنع من العمل بالظنّ كذا يقضي بالمنع
من التقليد بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفاً عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يفيد ذلك سيّما فيما اذا قضى الظنّ الحاصل للمتجزي
بخلافه ويمكن دفعه بما مرّ الاشارة اليه من انّ ما دلّ على عدم جواز رجوعه الى ظنّه لما قضى بعدم حجيته في شانه كان الظنّ الحاصل له كعدمه فيندرج
في عنوان الجاهل فلا يندرج فيما دلّ على المنع من التقليد والقول بمنع ما دلّ على المنع من التقليد ايضاً باندراجه في العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين
مدفوع بانّ ما دلّ على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظنّ اذ اقصى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما لكن بعد دلالة الاطلاق الاول على
عدم جواز عمله بالظنّ يتعيّن عليه الاخذ بالتقليد لاندراجه بذلك في عنوان الجاهل حسب ما ذكرنا لا يقال انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكلّ
من الظنّ والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفته في الشرع الاخذ باحد الوجهين لا بدّ من ملاحظة الترجيح بين الامرين والتخيير فلا يصحّ الحكم بتحكيم
الاول نظراً الى ما ذكر لانا نقول ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه الى التقليد امّا اذا افاد ما دلّ على عدم جواز عمله بالظنّ اندراجه
في الجاهل ولم يفد ما دلّ على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكماً على الاخير بملاحظة ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل الى العالم
لوجوب تقديم الخاصّ على العامّ فليس الحكم بوجوب التقليد عليه الّا بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاطلاق الاول على الاخير بالمجازفة ولا لزم الاطلاقين
على ما ذكرنا يكون قضية ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لزوم التقليد فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين لنرجع الى التخيير وغيره فان
قيل انّ ذلك مبني على المستند الدالّ على الاجماع على حجية الظنّ على من ليس شانه التقليد فاذا دلّ الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتجزي
اخذنا بما يقتضيه الاجماع من وجوب رجوعه الى الظنّ لكونه حجة في شان غير المقلّد والحاصل انه كما قضى ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ باندراجه في الجاهل
فيدلّ ما دلّ على وجوب التقليد في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا قضية ما دلّ على حجية الظنّ في شان غير المقلّد هو وجوب اخذه بالظنّ قلت لولا اقتضاء
الاطلاق الاول بنفسه على اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صحّ ما ذكر نظراً الى قضاء الاطلاق الاول بعدم اندراجه في
المجتهد فيلزم اندراجه في المقلّد للاجماع على لزوم التقليد في شان غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني بمنعه من التقليد فيرجع الى الظنّ لقيام الاجماع ايضاً
على حجية الظنّ بالنسبة الى غير المقلّد اعني المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه امّا بعد ملاحظة اندراج الجاهل بنفسه
ملاحظة الاطلاق الاول وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم لم يكن قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظنّ ولا
التقليد فلا ريب في لزوم ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاصّ القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتأمل ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة
بالظنّ من حيث انه ظنّ وانما يصحّ الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك الى اليقين وحيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظنّ المجتهد
في المقام كما عرفت من ملاحظة ادلّتهم لم يصحّ له الاعتداد بظنّه فيكون جاهلاً بتكليفه فيما حصل له ظنّ بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع اندراجه
في الجاهل يتعيّن عليه الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دلّ من الادلة على وجوب رجوع الجاهل الى المجتهد فينتظم قياس بهذه الصورة
الصورة المتجزي جاهل بتكاليفه المتعلقة به في الشريعة وكلّ جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم امّا الصغرى فلما قرّرناه وامّا الكبرى فللادلة الدالة عليه
المقرّرة في محلّه وقد يناقش فيه بعدم ظهور شمول ما دلّ على وجوب التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظراً الى شياع الخلاف فيه بل ذهاب الاكثر الى
خلافه وامّا غير ذلك من الادلة الدالة عليه لو قلنا بشمولها لذلك فهي ايضاً ظواهر لا تفيد القطع وقد يذبّ عنه بانّ وقوع الخلاف في المقام انما هو
من جهة البناء على حجية ظنّه وامّا مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي
كان مكلّفاً بالتقليد فيجب عليه بعد التجزي التقليد الى ان يثبت خلافه ببلوغه الى درجة المطلق اذ حصل له ذلك والقول بعكسه بانه فيمن بلغ درجة التجزي
اولاً بلوغها وقبله فلا يتمّ به المدّعى مدفوع بامكان تتميم المفصح بعدم القول بالفصل وفيه انّ جواز الاحتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام
اذ لا فرق بين اجراء الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصحّ استناده الى ذلك الّا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه تمّ
المدّعى ولا حاجة الى الاستناد الى الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزياً فانّ قضية الاستصحاب بقاؤه على العمل بظنّه
رابعها ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق عليه السلام انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكماً فانّي
قد جعلته عليكم حاكماً فانّ الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقلّ من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام
بحيث يعدّ مع علمه بها عارفاً بالاحكام وقد يناقش فيه بانّ الظاهر كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدّمه من المفرد المضاف الظاهر في الجنسية وليجمع بينه
وبين رواية ابي خديجة المتقدّمة ومع الغضّ عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء والرجوع اليه في الحكومات واين
ذلك من الرجوع اليه في الفتيا بل حجية ظنّه بالنسبة الى نفسه كما هو المدّعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدّعى ولو
سلّم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظنّ سواء تعلّق بالكلّ او بالبعض اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الّا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق
في نصبه للقضاء في صورة تحصيل العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيل الظنّ بالاولى ولو سلّم حمله على الاعمّ من الظنّ فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار

ظنّ المجتهد المطلق واما ظنّ المتجزّي فلا دلالة لها على غيرها ولا عمدة خامسها انّ القول بجواز رجوع المتجزّي الى ظنّه يستلزم الدور وقد تقرّر ذلك بوجوه
منها ما قرّره الفاضل الجواد من انّ صحّة اجتهاد المتجزّي في مسائل الفروع متوقّفة على صحّة اجتهاده في مسئلة التجزّي وصحّة اجتهاده في مسئلة التجزّي موقوفة
على صحّة اجتهاد المتجزّي مط لكونها من جزئيّات تلك المسئلة حيث انّها مسئلة اجتهاديّة فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص الموقوف في الاوّل لكنّه
اعمّ منه بحيث يندرج ذلك فيه لاندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولي وهو كاف في لزوم الدور واورد عليه بمنع كون صحّة اجتهاده في مسائل الفروع متوقّفة
على صحّة اجتهاده في مسئلة التجزّي وانّما يتوقّف على صحّتها نفسها ومع الغضّ عنه فالتوقّف فرع التغاير وظ انّ صحّة اجتهاده في المسائل الفرعيّة هي عين
صحّة اجتهاده في تجزّي الاجتهاد قلت ان اريد بتوقّف صحّة اجتهاده في مسائل الفروع على صحّة اجتهاده في جواز التجزّي انّ مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقّف على
ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقّف بينهما وان اريد انّ جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزّي المسائل يتوقّف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز
التجزّي ففيه ايض ذلك وانّما يتوقّف على جواز التجزّي في نفسه كما انّ جواز عمله بما اجتهد من جواز التجزّي يتوقّف على ذلك ايض فغاية الامر ان لا يكون علمه
بالجواز فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يق انّ المراد بذلك انّ حكم المتجزّي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهيّة وجواز عمله به حكم
يتوقّف على حكمه بصحّة اجتهاده في جواز التجزّي وح فالتوقّف ظ لا اشكال فيه لوضوح انّ حكمه بجواز عمله في كلّ مسئلة اجتهد فيها بالظنّ المتعلّق فيها
مبنيّ على ثبوت كلّية الكبرى الواقعة في الاستدلال له على جواز عمله بظنّه في تلك المسئلة كما انّ المجتهد المطلق يتوقّف حكمه بجواز عمله بظنّه في خصوص المسائل
على انّ كلّ ما يظنّه المجتهد المطلق مط او عن الادلّة الخاصّة حجّة في شانه لينتظم له قياس بهذه الصورة هذا الظنّ ممّا حصل للمجتهد المطلق وكلّ ظنّ حصل
للمجتهد المطلق فهو حجّة في حقّه لينتج انّ ظنّه المتعلّق بكلّ من المسائل الخاصّة حجّة في حقّه فانّ نظير ذلك يجري في حقّ المتجزّي وبيانه لكلّية الكبرى هو انّه
للمتجزّي فانكار التوقّف ممّا لا وجه له ودعوى اتّحاد الامرين غير معقول ايض وتوقّف حكمه بصحّة اجتهاده في جواز التجزّي على حكمه بحجّية ظنّ المتجزّي مط ايض
اذ ذلك ايض مسئلة ظنّية على نحو سائر المسائل الفقهيّة فيتوقّف علمه بحجّية ظنّه فيها على علمه بتلك الكلّية الواقعة في كبرى القياس الدالّ على حجّية ظنّه به وقد
يورد عليه بانّ الحكم بقبول الاجتهاد للتجزّي من المسائل الاصوليّة فيتوقّف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسئلة الاصوليّة ولا يتوقّف
جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزّي في الاجتهاد مط بل على جواز التجزّي في المسائل الاصوليّة وهو خارج عن محلّ الكلام بل لا خلاف في جوازه
على ما قيل فلا دور وايض لا ملازمة بين التجزّي في مسائل الفروع والتجزّي في الاصول فقد لا يكون متجزّيا في الاصول بان يكون قادرا على استنباط جميع
مسائل لعدم ادلّتها فلا يتوقّف العلم بالتجزّي في الاجتهاد على العلم بالتجزّي اصلا كيف ولو تمّ ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شان المطلق اذ جواز
اجتهاده في مسائل الفقهيّة يتوقّف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة يتوقّف على جواز اجتهاده في المسائل لكون المسئلة ايض
كغيرها من المسائل والجواب في المقامين امر واحد وهو ما ذكرنا من الفرق بين مسائل الاصول والفروع ويدفعه انّه لا فرق بين حجّية ظنّ المتجزّي في الفروع او
الاصول كيف والمسئلة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البيّن ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة ممّا يتوقّف عليه عمل العوام اذ ما دلّ على الاخذ
بالتقليد في الفروع دلّ عليه في الاصول ايض كما سنفصّل القول فيه في محلّه انش وما ذكره من امكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محلّ البحث مدفوع
بانّه لا فائدة في فرض كونه مط في استنباط الاصول اذ الكلام في المقام انّ المتجزّي في مسائل الفروع هل يفيد ظنّه شرعا اولا سواء تعلّق ذلك الظنّ بالفروع
او الاصول وسواء كان مط في الاصول ولا بل يجري ذلك في ساير العلوم المرتبطة بالفروع الا ترى انّه لو كان متجزّيا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد
مثلا الى ظنّه مبنيّا على هذه المسئلة ولم يجز القول بجواز استناده الى ظنّه مع عدم القول بحجّية ظنّ المتجزّي نظرا الى كونه لغويّا غير متجزّ بحسبه كيف ولو كان
كذلك لجرى في المقلّد اذا كان لغويّا وانّا نراهم لا يقولون به وبالجملة انّ البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجّية ظنّه في المسائل الفقهيّة وما يرتبط
بها من مقدّماتها الاستنباطيّة سواء كانت اصوليّة او لغويّة او غيرهما ولا حجّية في شيء من ذلك لظنّ المقلّد في المسائل الشرعيّة واما المتجزّي فيها فالكلام
المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مط في ساير العلوم او متجزّيا فيها ايض وما ذكر من جريان الايراد في المجتهد المطلق بيّن الفساد نظرا الى قيام
الاجماع على حجّية ظنّه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلّم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجّيته ولا يجري ذلك
في المتجزّي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى انّ حكمه بحجّية ظنّ المتجزّي مط غير حكمه بحجّية الظنّ الحاصل المستنبط
المفروض في كلّ مسئلة من المسائل الفقهيّة ممّا اجتهد فيها كيف ويقع الكلّية المذكورة كبرى في القياس الدالّ عليه فكيف يتّحد معه ليلزم الدور وحسبما ذكر في بخصوص
الايراد ومنها ان يق انّ صحّة اجتهاد المتجزّي في المسائل الفقهيّة وجواز عمله به متوقّفة على صحّة اجتهاده في انّ الاجتهاد يتجزّى وصحّة اجتهاده في تجزّي الاجتهاد
وجواز عمله بظنّه اعني صحّة اجتهاده في المسائل الفقهيّة ضرورة انّ صحّة كلّ حكم يتوقّف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع ودفعه ظ لاختلاف معنى
الصحّة في المقامين فانّ صحّة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحّة الحكم المتوقّف على وقوع المحكوم به
بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلّق التكليف على حسبه ومنها انّه قد تقرّر انّ شيئا من الظنون لا يكون حجّة الا بعد انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد
على الظنّ من حيث انّه ظنّ فح نقول انّ علم المتجزّي بجواز عمله بظنّه في مسئلة التجزّي وبالدليل الظنّي الدالّ على حجّية ظنّ المتجزّي يتوقّف على علمه بقبول
الاجتهاد للتجزّي اعني حجّية كلّ ظنّ للمتجزّي اذ المفروض انّ المسئلة المفروضة من المسائل الظنّية وعلمه بحجّية كلّ ظنّ للمتجزّي متوقّف على علمه بجواز عمله
بالدليل الظنّي الدالّ عليه اذ المفروض توقّف ثباته على ذلك وعدم قيام دليل قطعي عليه والحاصل انّ علمه بحجّية هذا الظنّ الحاصل متوقّف على علمه
بحجّية كلّ ظنّ من ظنونه وعلمه بحجّية كلّ ظنّ لم يتوقّف على علمه بحجّية هذا الظنّ الخاصّ وان شئت قلت انّ علمه بقيام ظنّه في المسائل مقام العلم
يتوقّف على علمه بصحّة الدليل الدالّ على التجزّي وعلمه بصحّة الدليل يتوقّف على علمه بقيام ظنّه مقام العلم في المسائل ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين
مسائل الاصول والفقه بان يق انّ المختلف فيه هو حجّية ظنّ المتجزّي في المسائل الفقهيّة واما المسائل الاصوليّة فلا كلام في حجّية ظنّ المتجزّي بالنسبة

الثماوذا

اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت وهنه اذ لا فرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو خصوص المسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي فيها بين الظن المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسبما اشرنا اليه ومنها ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في المسائل يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مسئلة التجزي ايضا من جملة المسائل الظنية وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجية الظن الحاصل له وبه عليه لان علمه بحجية ظنه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مفاده هو حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهية وقد عرفت انه لا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه هو كاف في المقام فانه وان لم يكن دورا في الاصطلاح الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه في وجه وما قد يقال من انه ان اريد به توقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي ان علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسئلة ليس اجتهادا في المسئلة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في الاجتهاد وانما هي مسئلة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع اذ لا ملازمة بينهما وان اريد به ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل اصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه ممنوع اذ لا توقف للعلم بحجية ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية والاصولية وغيرهما مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية فمنع التوقف في المقام غير متجه وفرض كونه مطلقا في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق له القطع بالمسئلة اولا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفة جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه او لو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل او يراد معرفة الحكم بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي على كل حال فاما ان يراد معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا او مضاء حكمه في القضاء فنقول لا ينبغي التامل في ظاهر حجية ما يحصل من الادلة بالنسبة الى الصورتين الاوليين اذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للتامل في حجيته ولو حصل له القطع بكونه مؤدى الادلة الموجودة وان من خالفه فيه مخطئ قطعا لما قامت عليه الادلة الشرعية مما يمكن الوصول اليه ففي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر وكون المتيقن من حجية تلك الادلة حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق دون المتجزي فلا فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس قوله حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع بذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله اليه بل لا يجوز له الرجوع اليه بعد القطع المذكور واذا كان فتاويهم مخالفا لذلك هذا اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما اذا وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك واما لو حصل له الظن بالامرين او احدهما فهو يندرج في مسئلة الظن والظاهر انه الملحوظ بالبحث في المقام وح فان اريد به معرفة حكم التجزي في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالظاهر هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد ظن المتجزي كونه حجة في شانه فان طريانا المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به في حكم المطلق وح فله ان يحكم بجواز التجزي وان لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت انه اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يكن ايضا للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل التلازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع اليه قلت فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزي في نفسه وعدم حجية ظن المتجزي من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز كون المتجزي اليه من جهة انتفاء علمه به فهناك جواز للتجزي وعلم بجوازه فعدم جواز الحكم بالتجزي من المتجزي لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من اصله وانما يمنع حكم المطلق بالجواز مع احتمال عدمه في الثاني دون الاول فاقصى الامر ان يحكم بعدم جواز عمل المتجزي في جواز التجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استنادا الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه الا الرجوع الى الافضل لعدم علمه بجميع الائمة الابرار وح يدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية قد مرت الاشارة الى بعضها ويأتي الكلام في بعضها عند تعرض المصنف انتهى ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف حكم المتجزي بها لعدم قيام دليل قطعي على جواز استناده اليها مضافا الى انه المعروف من مذهب الاصحاب والشهرة محكية عليه حد الاستفاضة وان اريد به معرفة حكم المتجزي في نفسه في معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسئلة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في حجيته اذن في شانه فيرجع على الاول الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره ولا اشكال لانتهاء الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان المنهي عنه هناك انما هو الاتكال على الظن او التقليد بما هو دون ما انتهى الامر فيه الى اليقين وحصل الاتكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالعلم حسبما مر تفصيل القول فيه وان لم يحصل له القطع بالواقع في المسئلة المفروضة فان تم ما مر من الكلام في تقرير القاعدة العقلية في المقام من كون الظن القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل من صاحب الملكة القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه لما دل على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه تعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مرت الاشارة اليه من انه اذا جاز ذلك في غير الجاهل نظرا الى عدم انتهاء ظنه في خصوصيات المسائل وفي مسئلة التجزي الى اليقين وقيام الدليل القاطع من صريح العقل والنقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه ظن فيندرج اذن في الكلية القائلة بوجوب رجوع الجاهل الى العالم فيما اذا كان دليلا ظاهرا ان يفيد القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه الى التقليد ومنعه من الاخذ بظنه وح فنقول ان كان مسئلة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع اليه من المجتهد قائلا بمنع التجزي فليس له ح الاخذ بظنه في خصوصيات

المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون اتكال المتجزي في الاخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد اقتضاء الدليل به
فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهائه اليه وان كانت المسألة المذكورة مما استنبط حكمه فان كان قائلا بجواز التجزي للمجتهد الذي يرجع اليه قائلا
بجوازه ايضا وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسألة التجزي وكذا لو كان قائلا بالمنع
منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او بجوازه هذا كله اذا كان المتجزي قاطعا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع
كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له في الصورة المفروضة سوى تقليد المجتهد في الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في
الاصول ولا قائلا بتجزي الاجتهاد اولا واما لو كان مترددا في تلك المسألة او ظانا باحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان اما باعتبار انه يحصل
معه العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسبما تقرر في الصورة الاخيرة ثم ان جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكروه وان لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين
القاضيين بوجوب رجوعه الى العالم وحجيته في المقام حسبما نوقش فيهما بما مرت الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولو لم يصح له
الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبة اليه والى مجرد ما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل
العقلي القائم على حجية ظن المقلد لا يتم في شان المتجزي لتوقفه على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شانه وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة
اليه كما مر التنبيه عليه وح فقضية الاصل رجوعه الى الاحتياط مع الامكان ويتصور الاحتياط في شانه على وجوه احدها مراعاة ما يحصل معه القطع باداء الواقع
ثانيها مراعاة التوافق بين ما ظنه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمة لدوران امره بين الاخذ بقوله ورجوعه الى المجتهد المطلق والفرض
اثباته على كل من الوجهين ثالثها انه يرجع الى فتوى المطلق في جواز التجزي والرجوع الى الوجه المذكور مبني على جواز التقليد في مسائل الاصول كما ان مع اثباته
عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة ذلك فح نقول انه اما ان يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي اولا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزي
او لمنعه وعلى التقادير المذكورة فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزي او مانعا منه فيجري فيه الاحتمالات الستة المتقدمة ايضا فان كان عاجزا عن ترجيح مسألة
التجزي تعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول ياخذ بظنه وعلى الثاني يرجع
الى تقليد المجتهد في المسائل وان كان قادرا عليه فان كان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع اليه فلا اشكال وان كان من يرجع اليه قائلا بمنعه فلا مع كلا الاحتياط
فيه على الوجه المذكور كما هو الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعين عليه الاخذ بالتقليد هنا لكله
مع امكان الاحتياط في حصره على احد الوجهين المذكورين واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزي وحجية ظن المتجزي تعين عليه الاخذ به كتعين اخذه بالتقليد
اذا كان مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك ولو كان متوقفا في المسألة
من غير ترجيح عنده لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيل الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط الا هو
تحصيل العلم بتفريغ الذمة فينوب منابه الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده فيقوم مقام القطع به
فالرجوع الى ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي
الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير ومع ما يظهر منها في كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه
وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال في الخبرين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه لتخييره
بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط وليس المانع من الاخذ بظنه من اول الامر الا ح
تقدم الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف المرجوح
وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما راجحا على الاخر في افادة ما هو مكلف به بحسب ظاهر الشرع بعد
نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسبما بينا ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض الافاضل من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل
العلم بالواقع اذ مع القطع بتكليفه ولا لمراعاة الاحتياط يرد عليه ان اللازم عليه ح ما هو الراجح عنده في اداء التكليف دون ما يظن معه باداء
الواقع اذ قد يظن عدم اداء التكليف الشرعي بالرجوع الى ظنه ويتساوى عنده الوجهان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف فقوله
بمعنى جواز ان في بعض المسائل لما كان التفصيل المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل
دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة ثم عقب ذلك بقوله بان يحصل للعالم قوة مقيدة بذلك لكون التجزي المذكور لنقص الاقتدار على الاستنباط لا بجهة
عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على ما كلامه في جواز تجزي القوة وعدمه وقد فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض
بمعنى حجية ظنه في ذلك وعدمه وانت خبير بان تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوة في كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة اليه كيف
والقوة على استنباط الكل مسبوق غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز التجزي في القوة
لا وجه لتفريع حجيته على ذلك نعم قد يقال بعدم حجية الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين والجواب عنه ما عرفت من ان المقصود من الاجتهاد في المقام
الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع اذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ وح يتجه تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب القوة والملكة اذ القدر
المعلوم الذي ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع عنه ما ذكر من
عدم صحة التفريع المذكور لوضوح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو مناط العبادة ففي تعبير المصنف ره اشارة الى ما ذكرنا وقد يجعل قوله ره
يجتهد فيها اولا بيانا لمحل النزاع فيكون المقصود تقريره بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعض منها هل يجوز الاجتهاد في ذلك
البعض اولا فليس المفروض في تقرير الخلاف في جواز تجزي القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى قوله ره ذهب اه

وذهب

وقد اختار ذلك جماعة ممن تأخر عن هؤلاء كشيخنا البهائي ووالده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الرازي
التفتازاني وابن التيمية وقد حكى القول به عن المعظم قوله ومنا قوم الى الثاني وكانهم من العامة اذ لم نجد في اصحابنا ممن تقدم على المص من صرح بالمنع منه
قوله انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء اه توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن المجتهد المطلق في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة
عليها هو الاطلاع على الادلة الموجودة في تلك المسئلة وقوته على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم
او الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزي اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في المسئلة التي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق
من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيرها وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له
قطعا في استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيره فلا ربط له بحجية الظن الحاصل
في تلك المسئلة فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا في ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل له ظن بعدم
المانع هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن
توجيهه بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لا بد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون حجة
بعد المراجعة الى الادلة الشرعية دون ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استيفاء ما يعارضه مما يحتمل ترجيحه عليه او مساواته له وح فما ذكره في الجواب
عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي نفعا في المقام فان ذلك انما يقضي بحصول الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك
الظن من غير مراجعة الى سائر الادلة واقتداره على استنباط الاحكام منها ففيه منع والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق الناظر في جميع الادلة
والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها اذ وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه في تحصيلها ومن
البين ان الظن الحاصل له ح بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر في الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا غير قادر عليه وهو غير
مجد في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد من ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط كل حكم بل لا بد من ملاحظة
مظان الادلة وذلك مما يمكن حصوله للمتجزي ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وان لم يقدر على استنباط سائر
الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التي يمكن الوصول اليها بحسب العادة وقد
يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما مع قطعه به كما يتفق ذلك في كثير
من الاحكام او قطعه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا وليس ما استفاده ح قطعيا حتى يخرج عن محل البحث اذ لا ينافي ذلك كونه ظانا بالحكم
الواقعي بل وشاكا فيه فتم قوله ولكن الشأن في العلم بالعلة انت خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما
اشرنا اليه لكن التعويل في الاعتماد على الاجماع وقضاء الضرورة فبعد تسليمه انما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظن المتجزي ولا يفيد ذلك عدم — الظاهر سقوط شيء من العبارة
تعويل المتجزي على ظنه وان اراد ان تعويل المجتهد على ظنه انما هو من الجهتين المذكورتين ففيه غير مسلم اذ الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد
حجيتها للكل ممن يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزي للمطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه
لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليها مع اطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث
على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضي بالرجوع الى الظن وتقديمه
على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم امكانه في كثير من الصور او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرفوع في هذه الشريعة السمحة المؤيدة
بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان القول بوجوب الاحتياط شاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كما ترى جار في المتجزي ايضا
اذ بعد امكان وجوه تحصيله الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا يفيد القول به قوله وهو
اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به قد يورد عليه تارة بما مرت الاشارة اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى الظن مخصوص للاختلاف الظاهر بين
الطائفة في اختيار طريقة المجتهدين او الاخباريين او المتوسطين وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي لا ينفع في المقام بعد
الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق وتارة بان حصول الاجماع في هذه المسئلة غير ظاهر اذ ان هذه المسئلة لم تسئل عند الامام ع فالعلم
بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة اليها والى ما يضاهيها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات
في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على اطلاعهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر بكلامه بادنى الاطلاع — العبارة غلط وكانها بل وذلك ظ لكل من له ادنى الاطلاع
على حقيقة احوال القدماء فلا معنى لدعوى الاجماع في المسئلة وما ذكره من قضاء الضرورة به ان اراد كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي
البطلان وان اريد بداهته بعد ملاحظة امر خارج وهو احتياج المكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد
فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كذا ذكره بعض الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق
الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير شائبة تأمل لاحد فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وفيه
هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول المعصوم ع على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف عن قوله ولو بتوسط العقل على ان الاخبار المأثورة
في الرجوع الى العلماء والمشتملة على امرهم بالرجوع الى جماعة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد تكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم ع بالرجوع
الى اهل العلم امر لا سترة فيه فقول الامام ع وتقريره موجودان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام ع وخلو المسئلة عن الرواية
فما ذكره من وضوح انتفاء السؤال عن المسئلة ان اراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فمسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق

عن قول الامام ع بعد وروده ما يدلّ على الرجوع الى العالم الشامل لذلك وان زاد عدم وروده ما يدلّ على حجّية فهمه وجواز الرجوع اليه كيف و
من الظاهر انه هو كان في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مذاق القائلين والحاصل ان مقصود المصنف ره انّ القدر المتيقّن بل المتفق عليه بين الكل هو حجية
ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتّفق عليه اتّفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر فلا يجوز الاخذ به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما يناقش في
منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه فما ذكره من انّ العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة غير مرتبط بمنع الجواز الاجماع على جواز الرجوع
الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر انه يدعى جواز الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا ربط
له بالمقام وقد عرفت الاشارة ثم ان الظاهر ان مقصود المصنف من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي
بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها اولا لزوم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك هو حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به بدون ما زاد عليه
عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلّمه المعترض اذ لابد من
قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المقتدر حتى يكون عدم جواز تقليده له من الضروريات كيف وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جو
ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله قوله ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لا يخفى انه لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شأنه
الا الرجوع الى المجتهد فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه
المسئلة لم يكن له بدّ من الحكم بعمله بمؤدّى ظنه فالاستبعاد المذكور ليس في محله ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف على فرض صحّته لا يفيد كون وظيفة
المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم ح بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليلا قطعيا على جواز اخذه بالتقليد كما
ان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى التقليد مع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعدم جواز اخذه
بظنه بل قضية التقرير المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر ح تخييره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا فتم هذا ملخص القول في مسئلة
التجزي وقد عرفت ان المتيقّن من التجزي هو من كان كل من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة
على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نصّ عليه جماعة انه مجتهد مط كما قدمنا الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه فان لم يكن
مستنبطا لقدر يعتدّ به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا على نحو ما قدمناه يشتق من اسامي العلوم على اربابها لا حجية في ظنه بالنسبة اليه ولا الى غيره وهو
قبل البلوغ الى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفته الرجوع الى الفقيه لما دلّ على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول له
لان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفتهم باحكامهم ع وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد ما لم يملك ما
لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتدّ به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه وغيره خارج عن الطريقة ولو كان
مجتهدا صحّ له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين ويشكل بانه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجما
والقدر المسلّم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد اما كونه مجتهدا في بعضها ومقلدا في بعضها
لم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوّزوا التجزي في الاجتهاد على انه قد يق بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه الا انه غير متجه حسبما مرّت
الاشارة اليه في اوائل الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها بالنسبة اليه غير ظ كيف ولا فرق بينهما في المجتهد الفا
والمفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظ فاي مانع من البناء على التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية
ظنه بالنسبة اليه ح فيشكل الاعتماد عليه على نحو ما مرّ بيانه في المتجزي فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل في حكم المتجزي فالظ انه بمنزلته وان كان القول
بحجيته لمثله اقوى من الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور في صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق
بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فلا امر فيه ظ واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر رجوعه الى ظنه حسبما مرّ في المتجزي لما عرفت هذا بالنسبة
الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شأنه واما تكليفه في نفسه وبحسب نفس الامر في صحة تقليده او وجوب اجتهاده او رجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل لعدم
قيام دليل قاطع على جواز تقليده او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق وظ جماعة ايضا اندراجه في المطلق وهو ضعيف ولو كانت
فعليته تامة مع نقص القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه الوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها
والاهتداء اليها فلو كان اندراجه في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما يتراءى من ظ بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه نظرا الى
ان القدر المتيقن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه وقضية الاصل عدم جواز الرجوع
اليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره ايضا في الجملة وفي
شموله لرواية ابي خديجة المتقدمة دلالة عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء لم يجز الرجو
اليه بناء على وجوب تقليد الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز له الرجوع اليه من غير ما
دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به بأس كما اذا قلد الميت والمفضول بتقليد الحي و
الافضل في ذلك ولنتمّم الكلام في مباحث الاجتهاد بهم امور احدها في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد فيمكن الاستدلال عليها بوجو
الاول العقل ويبتنى ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الاحكام الشرعية بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد
التي لا يفيد علما بالواقع في الخصوصيات ويدلّ عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك انه لا يحصل للنفس بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام
غاية الاهتمام في النظر في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات المؤيدة ما ينبه على المظنة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن مؤنة

البيان

البيان ان ما يكون من الادلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقايع او محتملة للافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها لذلك اما الاجماع
العقل المستقل او الكتاب والسنة المتواترة وما بمنزلتها او ساير الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف
عن الواقع فلم ينهضا الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يفيان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة لذا وقع
ذلك لا يستفاد منه غالبا الا اصول اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية
واما ساير الاخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة لتزايد وجوه الاختلال الطارية عليها سندا ودلالة كثيرة فلاشارة اليها
فيما مضى وقد فصلنا القول في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه وضعفنا ما قاله جماعة من الاخبارية من الشبه في بيان قطعيتها
ولو سلم قطعية تلك الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من النظر في اندراجها فيما يناسبها
من القواعد المقررة في تلك الاخبار ومن الظاهر ايضا اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات
الفقهية وامعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك
ايضا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه
الظنية التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعني بالاجتهاد الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من اجلاء
الطايفة وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في ساير الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم
وقد ناقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا بأس بالاشارة اليها ليقضي بالعجب منها فاول الجواب ولا يمنع حجية الاجماع اذ لم يرد دليلا
قطعيا والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل الظني الدال عليه غير تام ولا سالم عن المعارض بما هو اقوى منه ثانيا يمنع انعقاد الاجماع هنا
بمخالفة المتقدمين والمتأخرين ونص بجماعتهم بذلك يطول الكلام بنقلها وثالثا بتقدير انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول ورابعا
انه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر
النصوص به سادسا ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقيق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام
هنا فالحجة قول الامام لا الاجماع وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فهو خلاف الايات الصريحة
ومعارض من قول الائمة موافق لها فيتعين المصير اليه للامر بالعرض على الكتاب تاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقية والعمل بما يعارضه
لعدم احتمال التقية ونظير الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ولم يدل دخوله على صحتها للتقية وهذا اقوى المرجحات المنصوصة على تقدير وجود
المعارض الصحيح فكيف وهو هنا غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم من كلام
جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد او العمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكره من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتأخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع عليه وسيجيء
الاشارة الى جملة من عباراتهم بما يوهم دلالتها على ذلك وتوضيح القول في فساده انشاء الله واما ساير ما ذكره من الايرادات فغير معقولة لما هو واضح من ان
الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام او عن الحجة التي لا مجال للتشكيك في حجيته ولزوم الاخذ به حسبما حقق في محله نعم لو اريد
به الاجماع المنقول صحت دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد المستدل قطعا وحينئذ فمعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضح ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير
ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما
وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في تلك المقام وانه لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان مفاد الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف
جدا لوضوح كون مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظاهر الاطلاق للايات والروايات ذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان
الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعي خلافه فلو صح الاستناد اليها بطل ما ذكره من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله
الثالث ظواهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان عليهم عليهم السلام القاء الاصول وان علينا التفريع عليها فقد روى زرارة
وابو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق وروى البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ورواه البزنطي بنفسه عن الرضا اذ من البين ان تفريع الفروع
على الاصول والقواعد لا يكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون
التنصيص وايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في اندراجها تحت القواعد المقررة وكثير ما لا يتأتى الحكم باندراج الفرع تحت اصل
معين الا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزامية المفهومة بتوسط الخطاب كدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكثير من دلالات المقام
ونحوها وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الكلام من الاحكام
بحسب العرف وهو اعم مما يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين في المقام بان دلالة الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله تعالى
فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن اهل العصمة كقولهم اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقولهم الشك بعد الانصراف لا يلتفت اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر وذلك لان الانظار العقلية
اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته مأخوذتين عن اهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على
الاصول المأخوذة عن الائمة خاصة وهو عين مذهب الاخباريين وخلاف دعوى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول المأخوذة عن اهل العصمة
اما ان يكون ثابتا باثبات تلك الاحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت شيء من تلك القواعد ويتوقف اندراجها في خصوص
بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم المتفرعة على الملزومات المأخوذة عنهم وحينئذ فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى البيان فقد يكون له العقل والنقل
البين

او الملفق منهما وغير تلك الاخبار نعم يمكن ذلك الجميع من البين ح انه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالعويصة لا ولى خروج عما يقتضيه اطلاق تلك النصوص بل ربما يقع بعدم عدة لك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو خصوص كل من الجزئيات فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين النصوص لا التفريع على النصوص ومع الغض عن ذلك فلا ينفك ما ذكر انهم من استعمال الظن لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات فالقول بحصول العصمة عن الخطأ بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على الرجوع الى المرجحات الظنية عند تعارض الاخبار المأثورة ليتميز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم مواد الاجتهاد فان تميز المعول عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدا وقد دلت الاخبار المذكورة على الرجوع في التميز الى وجوه ظنية والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المتن والسند وما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تميز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها وان جميع اخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مرت الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار شهادة على خلافه اذ الرجوع الى الاعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر ومنها ما دل من الاخبار على حجية قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البين ان الوثاقة لا يبلغ الى درجة العصمة حتى يمتنع في شأنه الخطأ والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر ومن الظاهر ان مجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا اقتضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف يعقل القول بقضاء الظن بها للعلم بذلك ومنها غير ذلك من الاخبار المتكثرة الدالة على حجية اخبار الآحاد حسبما فصل في محله فالملخص من ملاحظة مجموع الاخبار المذكورة القطع بحجية الظن في اثبات نفس الاحكام الشرعية وكون الاحكام كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وحكموا بحظرها في الشريعة لشبه واهية وشكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له ادنى مسكة لا بأس بالاشارة الى جملة منها منها الادلة على جواز العمل بالظن فلا وجه للرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعى من انتفاء الدلالة في المقام فهو بين الفساد كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجيته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في القطع بحجيته مع ان هناك ادلة خاصة على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله وقد اعترف الاخباريون بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الاحكام الشرعية كما دلت عليه عدة من النصوص مع انه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف مع ثبوتها بحسن الظاهر ومنها ان العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له وهو ظاهر فانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن واما مع اداءه الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف يتوهم ذلك ولا عمل الا بالعلم ومن البين ان المسائل الفقهية انما هي لاصل العمل ومن الظاهر انه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى الادلة الظنية يكون العمل حاصلا على وجه اليقين دون الظن والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقلية مع ان جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوهما مما لا كلام في وروده في الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة كما دلت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض المحدثين من ان المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنية ومن المعلوم ان طريقة المتقدمين هي الموافقة للائمة ولاحاديثهم المتواترة فان شذ منهم شاذ احيانا انكر عليه الائمة ان كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامة مباينة كلية وطريقة المتأخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال وبالجملة فعدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الامامية الى زمان العلامة بل كان معلوما عند العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوه عن ائمتهم لتواتر النص بذلك عنهم وهذا كما ترى يفيد دعوى اجماع الشيعة الكاشف عن قول الائمة على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال في موضع آخر ان القول بحجية ظن المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين الاخير وباقي علمائنا المتقدمين والمتأخرين على بطلان ذلك كله هذا وقد ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة لما ادعاه لا بأس بان نشير الى جملة منها ثم ننبه على ايضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال والشرط من الله فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا سبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في العلل بعد ذكره حديث موسى والخضر ان موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى افعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الامر فيه فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق في واحد مدلول عليه وان من اخطأه فغير معذور وقد نص السيد هنالك ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار وفي كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وقال في مسألة التي بينها ان من خالفنا اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصوص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين انا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر ايضا في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا

بدليلين بل محظور في الشريعة استعماله وقال في موضع آخر منه لسنا نقول بالاجتهاد والقياس وقال أيضاً وأما الظن فعندنا أنه ليس بأصل في الشريعة
تستند الأحكام إليه وإن كانت تقف أحكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراه انتهى ومعلوم أن ما حكم
بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الأحكام وقال في مواضع من كتابه أنا لا نتعدى الإجماع وقال ابن إدريس في مسألة تعارض البينتين بعد ذكره هذه أنتعدى
من المرجحات ولا نرجح بغير ذلك عند أصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في الجمع لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين
وقيم المتلفات وأرش الجنايات وظاهر أن ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام وقال المحقق في المعتبر أن أئمتنا مع هذه الأخلاق الطاهرة والعدالة الظاهرة يعيبون
رأي الإمامية في الأخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن أفتى على الاجتهاد وقال أنهم يمنعون من الأخذ عنه يستحسنونه وأنه ينسبونه إلى الضلال ويعلم ذلك علماً ضرورياً صادراً عن النقل
المتواتر فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوه وقال فيما نهيهم واعلم أنك مخبر في حال فتواك عن ربك فما أسعدك إن أخذت بالجزم وما أخيبك إن بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء
قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون انتهى وفي ملاحظة أحوال الرواة أيضاً ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن أبي حنيفة قال له أنت لا تقول شيئاً إلا برواية قال أجل
وروى الكشي وغيره عن أكثر علمائنا المتقدمين وخواص الأئمة أيضاً مثل ذلك بل ما هو أبلغ منه وقد صنف جماعة من قدمائنا كتباً في رد الاجتهاد وعدم
جواز الأخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد ذكره النجاشي والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحق بن أبي سهل بن نوبخت ومنها
كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة إسماعيل المذكور نقلاً عن ابن النديم أنه من مصنفاته ومنها الاستيفاء في الطعون على الأوائل والرد
على أصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول من
مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد إلى غير ذلك
من الكتب المؤلفة في هذا الشأن أقول وأنت خبير بأنه لا دلالة في شيء مما ذكره على ما ادعاه بل لا إشعار فيها على ما ذكره أما عبارة الكليني والصدوق فالظاهر
أن المقصود مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في الأحكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة
بين العامة ومن البين المنافاة أصحابنا على المنع منه وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والأخبار
النبوية والإمامية وتمييز الأخبار المعتبرة عن غيرها وفي إجراء القواعد المقررة في الشريعة من أصل البراءة والإباحة والاحتياط وغيرها من الأصول الممهدة في الشريعة
وأما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة أعني تحصيل مطلق
الظن بالحكم دون الرجوع إلى الأدلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الأدلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من
جهة أخرى والحاصل أن هناك اجتهادين في استخراج الأحكام ولو بمجرد الظنون العقلية ونحوها واجتهاداً في فهم الحكم واستخراجه من الأدلة المذكورة والممنوع
منه في كلامهم إنما هو الأول دون الثاني لوضوح رجوعهم إلى الأدلة وتحصيل الظن بالأحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن والاستنباط عن الأدلة غير عزيز
في كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد كان الاجتهاد في كلام الأوائل إنما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأول كما يظهر من ملاحظة كتب الأصول ومن ذلك
ما اشتهر في مقام دفع بعض وجوه التخيير بحجية الاجتهاد في مقابلة النص ويشير إليه ذكر القياس والرأي معه مقابلته بالرجوع إلى النص بل لتوقف
في ظاهر العدة وغيرها دلالة على إطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وجعلوا تلك
الرواية دليلاً على مشروعيته وقد ذكره في باب القياس وكأنها وما في معناها مما رووه هي الأصل في إطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي والمراد بالظن الممنوع
منه هو مطلق الظن من حيث إنه ظن حيث إن المدارك الشرعية للأحكام المقررة في الشريعة أمور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم
ولا يجوزون الرجوع إلى مطلق الظن كما جوزه أهل الخلاف ومن البين أن الحكم المستفاد مما قام على حجيته الأدلة القطعية يكون قطعياً بحسب الشريعة وإن
كانت مصادفته للواقع ظنية فهم إنما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فإذا كان الدليل قطعياً بحسب العمل كان كغيره من الأدلة المفيدة للقطع
بالواقع حيث إن المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد والمفروض كون ما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل بمعرفة التكليف فلذا
صح عد الأدلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة سائر الأمارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل
قطعي على جواز الأخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير إلى ما ذكرنا حيث إنه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات
الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بأن للمخالف أن يقول ما قلنا بالقياس إلا بالعلم ومن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب فإنما ظننتم علينا أنا نعلق الأحكام بالظن
وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظن هذا ولا يذهب عليك أن المستفاد من العبارات المذكورة أن عدم جواز العمل بمطلق الظن من
الاتفاقيات بين الخاصة وأن القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظن إلا ما قام الدليل القاطع أو المنتهي
إلى القطع على خلافه كما هو المختار إلا ما يدعيه جماعة من متأخري المتأخرين من انقلاب الأصل وكون قضية الأصل حجية الظن إلا ما قام الدليل على خلافه
فإنه شبيه شيء بمذهب العامة بل عين مذهبهم إليه أما الوجه الأول فهو بعيد جداً عن طريقتهم كما لا يخفى ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدث المذكور من كون طريقة
المجتهدين موافقة للعامة لا مخالفة لهم إلا نادراً ثم إن ما ذكره الشيخ من أنه لا يتعدى مضمون الإجماع فهو من الأمور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عند
هم والاستناد إلى منصوص العلة أو مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعدياً عن الأخبار كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص
المحقق في المعارج بأن الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعية من أدلة الشرع
اجتهاداً لأنها يبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره فيكون القياس على هذا التقدير
أحد أقسام الاجتهاد فإن قيل يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد قلنا الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد فإذا استثني القياس
كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس انتهى والحاصل أن أخبارية كثيرة من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن إدريس والمحقق

واضرابهم لطريقة المجتهدين امر جلي معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال وكذا الحال في اعتمادهم على الاجماع واشتمال البينة في كثير من المسائل مع الاجماع
لانكاره كما سنبادي بملاحظة كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية
ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكينا الاجماع عليه وبالجملة ان اختيار
هؤلاء لطريقة المجتهدين امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاستناد الى ما يوهمه العبارات المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخباريين من العجائب
وحيث انهم لم يقرروا اختلافا بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة و
العدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسب ما بينوا كلا منها في محله فما
ذهب اليه الاخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مطلقا ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية
والمنع من التقليد بالمرة الظاهر انه مذهب جديد لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين وقد احدثه مولانا محمد امين الاسترابادي لزعمه انه مذهب قدمائنا
واخذ بما يوهمه بعض اطلاقاتهم من غير امعان النظر فيها اولوا من ذلك ولشبهة عرضت له قد عجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها و
سنشير اليها وتوضيح القول في فساده انه كيف ولو كان ذلك مذهبا معروفا بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الاصولية واشاروا الى من خالف فيه من
قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلنا انه وان كان المتقدمون من علمائنا
ايضا على صنفين وكان فيهم اخبارية يعملون بمتون الاخبار الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع
في التفريعات الفقهية وقوة النظر في القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم
يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار في
المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة الباع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع
الفقهية وان تصدوا لذلك احيانا عند مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر
والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها
في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ
قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن يحذو حذوهم وانت اذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر
الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد ولذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدوا عن متون
الاخبار الى ما يستفاد منها بالفحوى وبطريق الالتزام او غيرهما واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك القوة من الملكة وذلك التمكن من الفن فلذا اقتصروا
على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالبا عن مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريع على القواعد انهم لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب
كان من شأنهم تنقيح اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع
المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصلت بتلاحق الافكار في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد بتلاحق الاعصار وتزايد الافكار هذا وقد ظهر مما ذكرناه
ان ما حكي عن ضيعهم واضرابهم من اقتصارهم على موارد النصوص ثم لا منافاة فيه لما ذكرنا مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك لكونهم في
عصر الامام وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصودهم بذلك عدم اعتنائهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس
وهذا يشير الى عمله بظاهر الكتاب من
ونحوه من التخريجات العقلية الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة ويؤيده انه قد روى الكشي ره عنه
انه ضمن [illegible]
دون غيرها الى ورود رواية في تعيينه واخذه بما يتفرع عليه من الفروع وعدم اقتصاره في الاحكام على موارد الاخبار وظهر بما بيناه ان تصانيفهم المتعلقة
برد الاجتهاد وبيان المنع منه ما لا ربط له بما نحن فيه اذ المقصود هناك على ما عرفته ما عليه العامة العمياء من الرجوع الى القياس وغيره من مبانيهم الظنية
والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب الشريعة واشتراك ذلك وما نحن فيه في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب سراية المنع الى الاجتهاد بالمعنى
المقصود في المقام وهو واضح ومنها نصوص الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم و
عدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله ع اياك ان تدين الله وتفتي الناس
بما لا تعلم وقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله ع رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله ع
من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله ع من دان الله بالرأي لم يزل دهره في التباس وقوله ع
من افتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم
ويقولون برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله ع فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال قال لنا ابو عبد الله ع ان الناس سلكوا سبلا شتى
فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله ع اياكم واصحاب الرأي فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا
في الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وقوله ع في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره وقالوا لا
شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله ع اياك ان تفتي الناس برأيك
بجهلهم
او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار المستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل
بالاستنباطات الظنية قال في الفوائد بعد ذكر جملة من الاخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من [illegible]
قلنا اما اولا فبان المراد بالآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن

من حيث انه ظنّ واما بعد الاول الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادته العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل انما يكون حينئذ بالعلم دون غيره فلا تندرج الصورة المفروضة تحت شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلّف به في حكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مرّ والاخبار المانعة عن الفتوى بالرأي انما يراد بها ما تداولته العامة وما بمعناه من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي اصلا وان لم يستفد منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن فيؤول الاستناد اليها على المدعى الى ابطال الاصل بالدعوى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد اليها فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيد ومن البين ان القائل بحجية الظنون الخاصة او مطلق المظنة حين انسداد سبيل العلم انما يقول بذلك بدليل قطعي لما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فظنية ظاهرة بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاق ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضروري دين الاسلام من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك ينافي جواز الاخذ بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا تغير فيه ولا تبديل وقد قرر بعضهم هذا الوجه بالصورة وهي ان كل حكم اجتهادي قابل للتغيير وكل حكم قابل للتغيير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهو واضح اما اولا فبانه منقوض بما يحكم به الاخباريون لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر مخصص له فتمموا ولا من الخبر حكما ثم عدلوا عن فهمهم وانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة وح فنقول ان حكم الاخباري قابل للتغيير الى آخر ما ذكر واما ثانيا فبانه لو تمّ فانما يتم لو قلنا بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ بالظنون هو المطلوب الاولي واما اذا قلنا بكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغيير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا في اسواق المسلمين فحكم بحله ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحل او الاحكام الظاهرية قد انكشف بعد ذلك خلافه ولو جعل كل من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام مع وضوح فساده يجري الدليل المذكور بالنسبة اليهم فلا بد من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لابدية الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد القابل للتغيير اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الاجتهاد والرجوع عن الحكم الاول الا ظاهريا كالاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا كما عرفت في المثال المذكور فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام وكما ان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام واما ثالثا فبانه ان اراد بقوله كل حكم اجتهادي قابل للتغيير انه قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته ففي ضرورة انه ما دام المجتهد باقيا على حالته الاولى لا يمكن تغيير ذلك الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فهو ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة في الشرع اصلا فكذا الحال في المقام واما رابعا فبانه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغيير ان ما يحكم به المجتهد من الاحكام قابل للتغيير فهو ممنوع بل فاسد لان ما يدركه من الاحكام غير قابل للتغيير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغيير عما هو عليه وان ادرك بعد ذلك خلافه غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه قابل للتغيير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيتبدل ادراكه الاول ويخلفه الثاني فهو كذلك ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه مخالفا للشريعة الابدية كما هو قضية الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغيير انما يقضي بعدم التلازم بينه وبين ما هو الواقع فانه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا وهو مقتضى ما يلزم من الدليل المذكور وان ظنون المجتهد قد يصيب الواقع وقد يخطئه هذا مما اتفق عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن للواقع ووجوب العمل به كما هو الحال في سائر الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا باعتبار العصمة في الامام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك انه لا يجب اتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقتضي بعصمته ليكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع كذا كون سائر الوجوه والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلف ومن البين ان رأي المجتهد مما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف لغيره وفيه اولا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخبارية من جواز رجوع الجاهل الى العالم والبصير بالاخبار وكذا اعتماد العامل بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنية الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة مع انه في كمال الندرة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لاكتفى بذلك في الامام ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب فانه لا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع فلو تم ما ذكره لقضي باعتبار العصمة في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي زمن الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشريعة لاستكشاف احكام الموضوعات كاصالة طهارة الماء واصالة صحة فعل المسلم وقبول اخبار ذي اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع اليها اتفاقا من الفريقين

بل اجماعا من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان يأتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت نسخه ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز
الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون بها لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنا وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد
فان الامام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند في العلم
بها الى الاسباب الظاهرة ومنها يتبين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان النفس بمثل ذلك اذ لا تطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد فالعادة
الجارية بين الناس بل يتسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو دل الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا للاحتجاج لا نكاد فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه
شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الراوي عنهم ولا يكون السبيل الذي يستنبط به ذلك المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب
العمل بمؤداه ومنها ان فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله تعالى اما الصغرى
فلما فيه من تقريب العبد الى الطاعة وابعاده عن المعصية لما ليس في الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة و
الجواب عنه اما اولا فبان العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذ كان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض في المقام لظهور كون المكلف في مقام العمل عالما
بالتكليف قاطعا به نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لربما امكن التمسك في دفعه بما ذكر فظهر بذلك فساد ما قد يتوهم من ان مع كون المسئلة
ظنية لا يكون على ترتب الثواب والعقاب فيكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا الى وضوح ترتب الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية القائمة
مقام الواقعية بل قد يحقق بان المناط في الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع اولا وان امكن القول باختلاف الثواب بالتفاوت مع المطابقة وعدمها
وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبالمنع من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام من اللطف على الوجه المذكور قطعا
ورفع اهل الفساد المانعين من تمكنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون البناء على الظن في ازمنة الغيبة
انقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة عليهم السلام من قبيل ذلك بل يمكن ان يكون ذلك من فروعه حيث ان انسداد سبيل العلم انما جاء من جهة غيبة الامام وخفاء
طرق الاحكام فيكون الامران من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف بالعلم لطفا محل منع بل قد يقال بان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في
خصوصيات التكاليف هو اللطف لما في اناطة التكليف بخصوص العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالاخذ
بعدة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه في محله ومنها ان الظن مداركه مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الاحكام
المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب اختلاف الاراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدارا للتكليف سيما بالنسبة الى عامة الانام الى
قيام القيام ويوهنه ان ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق واما اذا قلنا بكون المناط هو الظنيات الخاصة والتمسك
بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا مضافا الى ان ذلك وجه استحساني لا يصلح حجة لتاسيس حكم شرعي واي مانع من اختلاف التكاليف
في الشريعة على حسب اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعي امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن و
اقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من شبهة العامة في الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام
من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها ويدفعه ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المعتبر في الشريعة لا يفضي
الى شيء من ذلك بل نقول انها في الانضباط ليست دون الوجوه العلمية وجعل الاجتهاد الشرعي عذرا لاقدام اولئك على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع الى
الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في تلك الاستناد كيف وربما يعتذرون لهم بقطع كل منهم بشرعية ما اتى به من الفساد مضافا الى اتفاق الفريقين على جواز العمل
بالظن في [illegible] بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتذار العامة عن
سلفهم انما هو بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى الظن في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لابتنائه على الاستنباط
حكم المسئلة وهي ايضا من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطا للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح اذ لا خفاء في شيء من ذلك
عند المجتهد والعامي ليس في ليمكنه الرجوع الى الادلة فلا ربط له بخفاء وجوه الاستنباط لذلك وعلمه يكون من جهة تقليده بالعادة بالاجتهاد يحصل بالرجوع الى
اهل الخبرة وبغيره مما يجيء الاشارة اليه فنفس الملكة [illegible] وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق اليها ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافا الى جريان
ذلك على طريقة الاخباريين ايضا اذ لا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها والتمكن من رد
الفروع الى الاصول وذلك ايضا من الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقتين المسئلة الثانية انهم اختلفوا في وجوب
تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان ينساه او يتغير رأيه عنه فيجوز له الافتاء بمقتضى اجتهاده
السابق في الوقايع المتاخرة من غير حاجة الى اجتهاد اخر على اقوال ثالثها التفصيل بين نسيان دليل المسئلة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول
دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميدي وحكى القول به عن الامام والامدي وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب
من قواعدهم الفقهية رابعها التفصيل بين ما اذا قويت قوته في الاستنباط لكثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثاني
وقد نفى عنه البعد في الزبدة ومال اليه الفاضل الجواد في شرحها والمحكي عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا
وقد احتجوا عليه بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب
بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرة ووجوب الاتيان به مرة اخرى يحتاج الى قيام دليل عليه وغاية ما دل على وجوب اصل الاجتهاد وحيث لم يقم دليل اخر عليه قضى
ذلك بالاجتزاء بالمرة الاولى وغاية ما يتخيل لاحتمال وجوب التجديد امكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه
من الحكم مدفوع بالاصل على انه لو كان مانعا لجرى بالنسبة الى الواقعة الاولى ومعلوم انه لا يكاد ينضبط لما علم بالاتفاق ثالثها ...

العظيم

موجب للعسر والحرج المنفي في الشريعة نظراً الى شيوع تكرر الوقايع سيما فيما يعم به البلوى فوجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرناه بعد ما
جرياناً السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل مجتهد عن المسئلة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى
بل يفتي اخذاً بما ذهب اليه ولا من غير تأمل اصلاً وربما يستدل له ايضاً باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان قضية ما دل على ذلك هو
جواز الرجوع الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث ثانياً عما خرج عن ذلك انما كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل
حكم المسئلة نظراً الى ما دل على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الادلة فيبقى غير تلك الصورة مندرجاً تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانياً ولذا ذكرت
القوة او نسي ما لاحظه من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان اقصى ما يدل عليه الاكتفاء في الاستدلال بمجرد الرجوع الى احد
الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك عن المدعى على انا لو قلنا بقيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك
الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لاحاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضاً مضافاً الى ان ذلك لا يوافق القول بحجية الظنون
الخاصة حيث لم يقم الدليل على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل الوسع والاجتهاد
في تحصيل الادلة فيبقى الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع ليس هناك ما يدل على الثاني ولو
نقل باقتضائه الوجه الاول فتم هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو ظاهراً عموماً او اطلاقاً على خلافه فلا
لا يقاوم الاستصحاب شيئاً من الظواهر والاطلاقات وح فنقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع
اليه والعمل به في شيء من الاحوال والازمان خرج عن ذلك ظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فمما
لا اجماع عليه فقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانياً بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاها بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان
قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث هو ومع عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه لوضوح انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال
على العلم دون الظن كما مرت الاشارة اليه فاذا اقتضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة اذن بينه وبين تلك الاطلاقات نعم لو قيل بها
لو ندل الا على عدم جواز الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال
في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تأمل وعلى الثاني ان
جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على
جواز الحكم عند تجدد الواقعة من غير تجدد النظر وعلى الثاني انه ان سلم فانما ينفي وجوب تجديد النظر مطلقاً دون القول بالتفصيل ومثله يرد على الرابع
ايضاً لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسئلة او زيادة القوة زيادة ظاهرة يحتمل بسببها عثوره على دليل اخر او استدلال وجه اخر للاستنباط حجة
القول بوجوب تجديد النظر مطلقاً انه يحتمل تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا بقاء للظن فلا بد ثانياً
من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه اولاً النقض بقيام الاحتمال المذكور وقيل افتائه في الواقعة الاولى ايضاً فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر
بالنسبة اليها ايضاً وهو باطل اتفاقاً كما نص عليه البعض وهو الظاهر من ملاحظة كلماتهم وثانياً بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعاً من حصول
الظن وهو ظاهر جداً قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات لما نهى عن العمل بالظن حسبما عرفت بيانه وح يتوقف نفي على اثبات الجواز
بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت خلافه حجة القول الثالث لعمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة
صورة تذكر الدليل لما دل على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاه فيبقى الباقي تحت دليل المنع وايضاً من لم يذكر دليل المسئلة لم يكن حكمه فيها
مستنداً الى الدليل فيكون محظوراً لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم
للواقعة الاولى بالنسبة الى سائر الوقائع ايضاً كان ذلك الاجتهاد كافياً في الحكم للجميع من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين نسيان الدليل و
تذكره اذ المفروض نسيان خصوصيته الدليل واما كون الحكم مستنداً الى الحجة الشرعية فالمفروض علمه به وهو كاف في جواز الاخذ به ان قلنا بان القدر المتيقن
حجية تلك الادلة نظراً الى تلك الملاحظة بالنسبة الى حكم الواقعة الاولى دون غيرها فلا فرق ايضاً في عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل
وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم اذا لم يذكر استناده الحكم الى الدليل بان احتمل عدم استناده الى الدليل راساً واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالاً لكن لم يذكر
تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكماً بغير دليل لوضوح كونه حاصلاً عن الدليل مستنداً اليه وان لم يذكر حين الحكم تفصيله كيف
ولو كان ذلك مانعاً عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعاً عن الافتاء عليه بالنسبة اليها ايضاً ولا قائل به ظاهراً حجة القول
الرابع ان مزيد القوة بكثرة الاطلاع والممارسة والاقتدار على استنباط وجوه الدلالة لم يقض بقوة احتمال اطلاعه على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن
ببعض ما حكم به اولاً ويمكن ان يستدل له ايضاً بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على تقليد المفضول ويكون الحكم
من ظنه الاجتهاد الثاني هو المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد لتحصيله من تجديد الاجتهاد ويرد على الاول ان مجرد مزيد القوة لا يقضي بذلك كيف
ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوة ونقصها بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه للحكم سيما
لو تذكر تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم الاطلاق في القول بوجوب تجديد النظر
مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او مع التراخي مع استحضار دليل المسئلة
واستقصائه فيه بحيث يعلم عدم تغير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او مع عدمه بان يكون ناسياً للدليل او يحتمل تجدد رأيه [illegible] فان
كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسئلة فالظاهر انه لا حاجة في عدم توقفه على النظر الجديد [illegible] مع الافتاء المذكور عقيب

النظر والاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول اذ لا يعقل مانع من تعاقب فتاوى عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل فانما
بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد كانه مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا
للدليل او ان عثر على معارض للدليل الذي اعتمد عليه ولم يعن ببعض الوجوه الدافعة لاستدلاله ونحو ذلك فالظاهر انه لا تأمل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح
سيما اذا تراخى افتائه عن الاجتهاد ولو بالنظر الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المعارض انما يصحح حكمه في تلك الحال
دون الحالة الثانية فلا يصح له الحكم قبل امعان النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا خلاف فيه نعم وان تراخى افتائه عن النظر الاول
من غير ان يعرض له ما يعارض دليله على المسألة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوبه للواقعة الثانية الوجوه المذكورة اجودها القول
بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز بقاء المقلد على تقليد المجتهد
ما لم يعلم رجوعه عن الحكم ولا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتأخرة من غير اختصاصها بالواقعة الاولى والازمنة المقاربة لزمان اجتهاده
اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزوم تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقعة المتأخرة كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى لظهور
كون رجوعه الى ظن المجتهد فلو لم يجز له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك الظن حجة في شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق
ووجب عليه الرجوع ثانيا للاستعلام مما يؤدي اليه نظره الثاني ولم نقف الى الان على من اوجب عليه ذلك وقال بعدم مضي الاجتهاد الاول في شأنه
بعد طول المدة بالنسبة الى الوقايع المتأخرة بل ظاهر كلامهم الاطباق على جواز اجرائه على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة في المقام
فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا علم استناد المجيب الى الرأي والقياس او شك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدم الوجوب في غيره وهو
وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا الظاهر اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لساير المقلدين وجواز اخذهم بذلك مع ثبوت الواسطة
ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتأخرة ويؤيده ما تقرر من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيان دليل المسألة
وتذكره مما لا يظهر له وجه يعتمد عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخير نعم لو كان الامر بحيث ينقطع معه وثوق المجتهد بما افتى به واوجب تزلزله
في المسألة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمينان والظاهر جريان ذلك بالنسبة الى فتواه الاول ايضا اذا تخلل فصل بينه وبين
زمان الاجتهاد مع خروجه عن محل البحث على ما هو ظاهر عناوينهم والحاصل انه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية
لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تجديد النظر واما مع انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق او لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه اولا من الادلة
بحيث يضطرب في تنزله في كون ما ادركه هو مقتضى الادلة فلا يبعد وجوب التجديد سيما اذا لم يبق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذه الصورة عن محل
البحث نظرا الى ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بان يطمئن بكون ذلك مقتضى الادلة ويحس من نفسه العجز عن تحصيل
غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك اختيارا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم العثور على من ذهب اليه اذ لا اجماع
على خلافه هذا ومما يتخرج على هذه المسألة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك بتكرر الحاجة كما اذا اجتهد في طلب القبلة لصلوة
فحضرت اخرى او طلب الماء للتيمم مرة فاحدث ثم اراد ان يتيمم اخرى او زكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في قضية ثم قامت اخرى ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار
هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك والاظهر انتفاء الملازمة بين الامرين والمتبع هو ما يقتضيه الدليل
في خصوص كل من تلك المقامات المسألة الثالثة اذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني سواء كان قاطعا اولا بالحكم
ثم ظن خلافه او بالعكس او كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة او متفقين سواء كان اقوى نظرا واوسع باعا حال اجتهاده الاول او بالعكس او تساويا
في الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاول مط بلا خلاف ظ في شيء من المقامين بل قد يحكى الاجماع على الامرين
ففي شرح المبادي اذا اجتهد في مسألة فادى اجتهاده الى حكم ثم اجتهد في تلك المسألة فادى اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما ادى اجتهاده ثانيا
اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اليه اجتهاده ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وظاهره دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غير
ظاهر اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه بالحكم الثاني لجواز رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وقد ينزل على تعين
اخذه بالفتوى الثاني ان اراد الرجوع اليه والغرض بيان عدم جواز اخذه بفتواه الاول ويحمل الوجوب على التخييري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه
الاول وتخييره بين الاخذ بفتواه الثاني والرجوع الى غيره على ما كان تكليفه في ذلك قبل تقليده فيه ويظهر من الفقيه الاستاد قدس سره احتمال الفرق بين
ما اذا كان عدول المجتهد عن فتواه الاول على سبيل القطع او الظن فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو
الاقوى قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمي عدل عما كان عليه الى ما صار اليه ان كان علميا وان كان ظنيا كان الاقوى ذلك ايضا وان
لم يوجب هنا قضاء ما عمل اولا ولا اعادته وكان على عدله عما كان عليه الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد
عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنه الاول فقضية الرجوع اليه ترك الاخذ بحكمه الاول مضافا الى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت ما تقدم من الاجماع
فالقول به المقابل بالاقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام من قلده برجوعه عنه احتمالان بل قولان نظرا الى غير واحد من كتبه وتجويز ذلك ظ المحقق عند
حيث جعل التعريف وهو الظاهر من السيد العميدي حيث جعل البحث والاحتج للاول بان المقلد انما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو
استمر لبقي عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكروه
فكرهوا فرجع ابن مسعود ولم يكن لهم اجتنابه بدلك قال سهلت استحنا فكرهوا واستجيب بان ما حكى عن ابن مسعود على فرض صحته لا دلالة له على رجوعه على كون الاعلام
... الذي لا يحذر فيه ... كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت ممنوع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بناء على

استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم خاليا عن المستند لذا يحكم بصحة اعماله ويحتج القول الثاني بالأصل السالم عن المعارض لبطلان حجة القائل بالوجوب ولزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وظاهر السيرة المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام لشيوع تجدد الآراء مع عدم تعرضهم للاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهد وتنفر طباعهم عما يفتون به من احكام الدين اقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان يقال ان الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد او من المقلد كما اذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف ما حكم به او بظنه ذلك او بتردده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون مورد الاجتهاد او غيرها من المسائل الاجتهادية وعلى كل حال فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك ويعلم بعدمه ولا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع ذلك في صورة علمه بعمل الغير به هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف في ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه وارجاعه عن ذلك وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع الامر انه لا يتجه لانكار وجوب الاعلام في كثير من صور المسألة كما اذا شهد الشاهدان عند الحاكم ثم تفطن ان الامر على خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لم يجب الاعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكى المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا ان يعلم عدوله عنه خلافه فلا يكون العدول باعثا على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدوله كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام الا انه لظهور خلافه اذ المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في ظاهر الشرع هو ما ظنه المجتهد المفروض صيرورة ظنه الاول وهما خارجا عن كونه مظنونا فوجب على المجتهد ومن يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه بانما هو لحكمه بقيام الظن ومعذوريته في جهله بذلك على نحو نظايره من موارد الجهل حسبما اشرنا اليه فوجوب عمله بذلك فعلا لكونه هو المظنون عند المجتهد فعلا لا يجعل الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان السابق وجهله بعد لم عنه فرق بين بين الاعتبارين وعدم وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني فلا تغفل هذا وان علم عدم الاخذ به فالظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء الباعث عليه ومجرد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط في الاحكام اخذه به فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطأ من جهته اذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما الاصل فبما عرفت اما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لتوقفه على العلم بحاجة المقلد الى تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى دون الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس اغلبيا حتى يلزم العسر والحرج منه فظهر ما في دعوى السيرة اذ قيامها في صورة العلم بالامر غير واضح فاقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلد بفتواه السابق فغاية ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بعدم وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس على ما ينبغي بل الظاهر فيما اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيما اذا كانت المسألة قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسألة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضي ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنه بالحكم بعد رجوعه عنه اذا لم يتصل اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه نعم ولو سلم قيام السيرة في المقام او لزوم الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم يبقى الكلام في المقام في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه فهل يحكم بمضيها بعد العدول عنه اولا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاول اما ان يكون في العبادات والطاعات او في العقود والايقاعات او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع المفتي بفساد فتواه السابق او يظنه او يتردد فيه وعلى كل حال فاما ان تكون المسألة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلده فنقول ان كانت المسألة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فساد ما اتى به من الافعال الواقعة على مقتضى فتواه الاول لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده اذا رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعية واما اذا رجع الى من يعتقد كونها اجتهادية فيحكم بصحة ما فعله اخيرا به ولا يلزمه الرجوع الى المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى ووقوع عمله على مقتضى الامر لا يقضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا وهو لا يقضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به او تردد فيه مع قضاء اصول الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلده ان رجع اليه في ذلك والى من يوافقه في ذلك وان رجع الى من يعتقد كون المسألة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد كما انه يحكم بعدم ترتب الاثار على العقود والايقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك والصحيح ما يترتب على الاجتهاد ارتفاع الاثم واما القضاء فكما عرفت وان كانت المسألة اجتهادية لكن بلغ اجتهاده الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما اتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة وهو الاظهر وظاهر بعض فضلاء العصر عدم وجوب الاعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى اليه اجتهاده اذ المفروض بذل وسعه في فهم المسألة وهو ضعيف لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه ظنه ظاهريا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا

والعبادات ويلحق بالعقود والايقاعات ... [illegible]

اليه والفعل المفروض مطلوب شرعا من حيث انه واقع لا من حيث فواته ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بانه الواقع كان مجزيا فبعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم بادائه الواجب فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته وسيأتي انشاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الآتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم بحسب الواقع والظاهر انه لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيما ذكرناه بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه واما ان رجعوا الى غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جروا عليه ثم ان بلغ اجتهاد الثاني الى حد الظن او تردد في المسئلة وقضى اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فظاهر المذهب عليهم وجوب الاعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه وقد يدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ بالظن الاخير هو بالنسبة الى حال حصوله واما بالنظر الى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الاخذ به وقد وقع الحال فالفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الاخذ به بالنسبة الى الفعل المتقدم فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون ايقاعه على ذلك الوجه مطلوبا للشرع وشرعه بعلم الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة عنه من قلده وكانت المسئلة قطعية عنده ممن استفتاه افتاه بوجوب الاعادة والقضاء لزوم ذلك فان قلت انه كما قضى الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فغاية الامر عدم وجوب القضاء لعدم تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطها عنه اذ مع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة بادا الفعل على الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يفتقر الحكم بالاشتغال ح الى تعلق امر اخر حتى يمكن دفعه بالاصل قلت بعد الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به ثانيا على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به صح الحكم بالبراءة ح فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة الظن الثاني نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الاول تعين الاتيان به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فان قلت كما قضى الظن الاول بحصول البراءة باتيان الفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكما ان الاول طريق شرعي فكذا الثاني فاي وجه للترجيح قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا لم يأت به على الوجه الاول حسبما ذكرناه واما في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في ظاهر الشرع حتى تكون قضية الثاني توقف البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة بما اتى به اولا لتم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله واما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا وح فمع عدم حجية الظن المفروض الا بذلك الوجه المخصوص لا يبقى مجال للمعارضة بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه فان كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم اولا اما على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه ويعلل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد الفتوى بالحكم وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني واورد عليه بضعفه ومنعه للبينة بان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له اذ حكم الشيء عندنا لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدمه فلا يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا او بالعكس وح فاي فائدة في انضمام حكم القاضي وعدمه ثانيهما انه لو جاز نقض الحكم بمجرد تغيير الاجتهاد لخالف المصلحة التي تنصب القضاء لاجلها فان المص الى هنا جف قلم المص قد عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد ومقلد وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المحتاطين وتفصيل القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول الى فتوى المجتهد الحي واما من يكون قادرا عليه او على سائر المراتب المتاخرة فعمل جاهلا بالحكم غير اخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله انه هل يعذر بجهالته اولا والمقصود في المقام توضيح الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده ولنجعل الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل اما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه وعلى التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتفاقية او لاجل الاحتياط او لا يأتي به على ما هو الواقع وما يقتضيه الاحتياط اما ان يكون في محل مورد للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الامر بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات وفي العقود والايقاعات وغيرهما من الافعال ثم ان الملحوظ في المقام اما متعلقه من جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الاثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة ترتب الاثم والعقوبة فنقول ح انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال ح في عدم ترتبه ثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مط او عن ذلك التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا يشير به اذ التكليف يجري على وفق معتقده لوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل او الترك حين جهله وغفلته ولا يجب عليه السؤال عنه لان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عنده ليكون باعثا لنفسه الى السؤال ولما ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا للحكم على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر له لم يكن في شانه التردد الباعث على السؤال فلا اذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا عن تعلق التكليف او تخصيص الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فاتفق غفلته عن حكم المسئلة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ومن كونها غفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام فلو لم يقصر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقق غفلته عنه وكان الاظهر هو الثاني وتحقق السؤال منه حين الغفلة وان كان ممتنعا الا انه امتناع مستند الى اختياره وانه كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان

ظانا على وجه لا يعلم جوازا لركون اليه والاخذ به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتامل فيه ومع عدم التمكن منه كان عليه
الاحتياط فى الظاهر مع الامكان ثم الاخذ بمقتضى الظن على ما مر تفصيل القول فيه فان اخذ بقوله فلا اشكال فى ارتفاع الاثم عنه ولو قصر فى الاستعلام ثم
عرض الضيق المانع منه او غيره مما يتعذر معه ذلك ففيه الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدم ومع عدمه
يحكم عليه بالعصيان لاستناده الى تقصيره وهذا الوجه لا يخلو عن قرب واما من جهة الصحة وترتب الاثار فاما ان يكون البحث فى العبادات والعقود المترتب عليها
او فى المعاملات ونحوها مما يترتب عليه الاثار اما بالنسبة الى العبادات فان كان الغافل عما فعلا عن المسئلة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من
دون تردد فيها ضرورة لا التفات او وجد العمل مطابقا لما اخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لاداء المامور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا
للحق الواقع كما فى المسئلة الاجماعية او لفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثانى اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء
اما على الثالث فلكون فتواه طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجرى عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق ويشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل
على العلم واشتراطه به قاض ببطلان العمل الحاصل منه وما نقلنا مظنة قضاء الحق اشتراطيه ويدفع ذلك ان اشتراط العمل بالعلم مط ثم بل الذى يقتضيه الاصل
وهو المستفاد من الاخبار الامرة بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصيرة توقف العمل على العلم فى الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فلزوم
كون التصرف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلا بد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجرى على مقتضاها وذلك قاض
بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال وفى ايقاع نفس العقود والايقاعات وغيرهما واما فى العبادات فلان الاقدام
على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المامور به والتمييز بينه وبين غيره ليأتى به على ذلك الوجه وذلك انما يتم بالنسبة الى
المتفطن واما الجاهل الغافل فلا يتعلق به الامر بهذا التمييز حسبما عرفت فى صورتى الاول ولا عصيان بالنسبة اليه فى التلبس بتلك الافعال اذ صادفت
الواقع او لا فلا باعث على فسادها مع تواضعها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت
وكذا الحال لو وافق فتوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذى قلده فيه فمن اين يثبت صحته اذ غاية الامر ثبوت الحكم عليه من حين اخذه
بقوله وبناء عمله على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلت ان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعى له فى استكشاف الواقع
والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله فى شأنه جرى عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر
قلت ان غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبل
الاخذ به من جهة التقليد اللاحق قلت ان هناك صحة للعمل وحكما به والتقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة فان الصحة الواقعية تتبع الامر
الواقعى والحكم انما يثبت بالتقليد والاجتهاد انما يفيد الحكم الظاهرى فغاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده وذلك الحكم كما يتعلق بالحال
او الاستقبال كذا يتعلق بالماضى ايضا فالحكم وان ثبت فى الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه فى الماضى وهو المط والقول بتخصيصه بالاولين خلاف المستفاد
من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد لزوم اخذ العامى به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة اصلا هذا وان وجدها مخالفا لفتوى من اقتضى ذلك
بعدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا او لم يكن الواجب موقتا وجب عليه الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف
به وان كان فائتا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجوب قضائه مع الفوات جرى فى المقاصد الفوات عند عدم المطابقة وان
لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا ينافى صدق الفوات كما فى النائم والناسى وتوهم توقف
صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت فى الوقت كما يظهر من بعض الافاضل فالحكم بوجوب القضاء فى النائم والناسى لقيام الدليل عليه
لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق اسم الفوات فيهما فى المقام ونظائره مما يفوت بسببهما فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيصح ان يقال فات عنه
بسبب نومه الفعل الفلانى من غير تجوز اصلا واعتقاده حال العمل كونه مكلفا بما اتى به لا يقضى بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر فى المقام اذ
اقصى الامر عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر به فى الظاهر فانه ممنوع وان كان تركه بالمرة عصيانا فى معتقده فان ذلك يجرى على العصيان الا
انه عصيان كما هو الحال فى الطاعات المقررة فى ساير الاديان اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقضى بتعلق الامر
بها من الشارع حتى تكون تلك الاعمال امورا مقررة من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله فى فتاوى المجتهد اذا لم يطابق ظنه الواقع ومع الغض عن
ذلك وتسليم تعلق الامر به فى الظ فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لا امر به فلا صحة حسبما قررناه فى مسئلة دلالة الامر على
الاجزاء وانت خبير بان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مخالفا لامر قطعى واما اذا كانت المخالفة فى امر اجتهادى اشكل جريان الوجه المذكور
بالنسبة اليه لكون الثانى ايضا تكليفا ظاهريا فلا بد اذن من الاخذ بكل من الحكمين فى محله على نحو ما قررناه فى مسئلة رجوع المجتهد عن رأيه فلا يتم
الجواب المذكور على اطلاقه وان كان مترددا فى الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط اتى به كذلك كان ما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط ايضا طريقا
وان كان ذلك بتكرار العمل ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد وجهيه او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالاخر والاتيان
به اولا على وجه احتمال مطابقته للواقع لا ينافى الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل عنه غفلة فى معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطا ثم
ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل فى الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه اذ هو ايضا من موارد القطع بالصحة مع ظهور فساده
هذا اذا علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اتى بالاحتياط احرازا للواقع من غير علم بكونه من
موارد الاشكال والاحتياط فهناك وجوه اربعة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بنوعه
وما يقضى بفساده ولا اشكال ظاهرا فى الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعا لقطعه بادائه مطلوب الشارع وعدم تعين المانع فى نظره

تفصيلا لا يمنع من الصحة بعد علمه اجمالا بخلو ما اتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعا واتيانه بما امر به يقينا والظاهر انه يجرى ذلك بالنسبة الى
الشرايط ايضا فاذا اتى بكل ما يحتمل الشرطية كان كافيا فى الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع اخر ثانيها ان يتبين عنده اجزاء العبادة تفصيلا
ويتميز له من غيرها لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن ندبها فان اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة الى الاجزاء ايضا تعين عليه التميز
ولم يصح العبادة من دونها مع امكانها فى شانه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف وضعف منه اعتبارها فى الاجزاء فلا مانع اذن من الصحة
مع الجهل المذكور ايضا اذا اتى بالجميع لعلمه بحصول اداء الواجب نعم لو اراد ترك شئ منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام ثالثها ان لا يتميز
عنده اجزاء العبادة من غيرها الا انه ينحصر عنده فى جملة امور ويعلم عدم خروجه منها ويدور اجزاء الفعل بينها اما بان يعلم بوجود ما هو خارج
عن العمل فى جملتها ولكن لا يتعين عنده بالخصوص او لا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم ما نعية شئ منها لتلك العبادة وح
فالظ صحة العمل الواقع منه على الوجه المذكور ومن غير حاجة الى التميز بان ينوى التقرب بالاتيان بذلك الفعل اجمالا الحاصل باتيان ما يؤديه من
الاجزاء منويا به اداء الفعل المطلوب فى الشريعة ويقطع بحصوله بما ياتى به من الافعال اذ المقصود الذى ياتى به من مصاديق ذلك المفهوم قطعا وهو ينوى
القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص الماخوذ فى ذات المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك مما لا دليل على اعتبار العلم به اذا التكليف
اذا القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب بغير حصول بذلك قطعا فتوهم الفساد فى هذه الصورة كما هو صريح البعض
اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون مما دل من الاخبار وغيرها على اشتراط العمل بالعلم قاضيا بفساده وهو فاسد لعدم قيام الدليل
عليه كلية واقصى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء مطلوب الشارع به وهو حاصل بما ذكرناه قطعا او من جهة ابهام المنوى
وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصد قبل ارتفاع الابهام للزوم تعين المقصد عنده وهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اريد تعينه فى الجملة ولو بوجه
ما فهو حاصل فى المقام قطعا وان اريد تعينه بالكنه لتميز حقيقة الفعل على وجه التفصيل فهو مما لا دليل عليه او ورد فى المقام ان ذلك مما يجوز عند
عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيصح من جهة التقرب بمجموع امور مشتملة على المطلوب بتحصيل اليقين بالفراغ انما يصح بعد عجز المكلف
عن التميز وانحصار امره فى ذلك كما فى الصلوة فى الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة
او تميز الطاهر من النجس قطعا وبذلك انه انما ينوى التقرب فى المقام بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل فى ضمن المجموع مثلا ينوى التقرب بالصوم
المامور به شرعا الحاصل فى ضمن التروك الخمسين ولا ينوى التقرب بمجموع التروك الخمسين حتى يندرج فى البدعة ولا مانع من عدم تعين الاجزاء
وتميزها عنده كلا او بعضا اذ لا دليل على لزوم تعينها بعد قصد الفعل المعين فى الشرع المعلوم حصوله بذلك والحاصل ان نية الفعل بوجه
ما وتعينها كذلك كاف فى قصده ونيته والعلم بحصوله فى ضمن تلك الجملة كاف فى ادائه وتفريغ الذمة منه فلا بدعة من جهة النية حيث انه لم ينو التقرب الا
بنفس المامور به ولا محذور فى ادائه فى ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة غاية الامر عدم تعين الاجزاء على وجه التفصيل
ولا مانع منه لعدم باعث فى اعتباره فى اداء المامور به وهذا بخلاف الصلوة فى الثوبين المشتبهين ونحوها لقصد هناك التقرب بما ليس بمقرب فى الواقع
فان قلت انه ان كان الداعى له على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وبغيره مما يعلم انه يندرج فى المقرب فيندرج
فى البدعة الا حال الضرورة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعى على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه فى المطلوب فلا يحصل
التقرب بالمجموع مع ايقاع بعضه لا على وجه القربة قلت ان قصد التقرب بالفعل الشرعى جملة كالصوم والصلوة مثلا مع العلم بحصوله ومصداقه
بالفعل المفروض كان فى اداء المامور به على وجه القربة وان لم ينو التقرب بالمجموع وهو مستمر فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر فيه التقرب
بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها لتلك النية فعلا او حكما وهو حاصل فى المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها اجزاء للفعل المطلق كان ذلك
بدعة لكنه غير معتبر فى الاتيان بالعبادة واعتبار نية الجزئية فى الجملة فالاتيان بكل منها من جهة احتمال اندراجه فى المطلوب كاف فى ذلك من غير ان يشوبه
شائبة البدعة رابعها ان يدور الواجب بين فعلين او افعال عديدة فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ كان يدور الامر بين كون
بعض الافعال جزءا منه او شرطا او مانعا فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار وح فلا يصح له الاخذ بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب
لعنه المقرب من باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع نعم يصح ذلك فى الصورة السابقة حيث يعلم
كون التكرار محلا للاحتياط بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على قصد القربة واما بالنسبة الى غيرها من ساير الواجبات مما يمكن
احراز الواقع فيها بالتكرار فلا اشكال مع عدم قيام احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند
الشك فى تميز كل منها والعلم بحصول الصحيح فى جملتها وكذا الحال فى الصور المتقدمة من غير اشكال فى الجميع وقد يستشكل فى قصد الانشاء فى المقام
مع التردد فى حصول المنشا بكل من الصيغ ويدفعه ما مر من الفرق بين حصول ذلك فى حكم الشرع وايقاع مدلوله العرفى ولا ريب فى حصول الثانى
بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول او لا وهو الذى يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له بالانشاء وانما هو
حكم شرعى متفرع عليه على فرض استجماعه للشرائط هذا وان لم يمكن احراز الواقع بمراعاة الاحتياط على احد الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا فى صحتها
فان كان من العبادات كان فاسدا لعدم امكان قصد التقرب بالفعل والاتيان به على وجه الامتثال مع التردد فى كونه مطلوبا للامر الا اذا جاء عنده ولو من
باب الاحتياط بل يكون الاتيان به كذلك بدعة محرمة لا يجامع كونه واجبا مطلوبا فى الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة صورية لا تفيد
تحقق القربة لا يقبل مصادفة العمل للواقع لوضوح كونها شرطا ماخوذا فى صحة العبادة هذا اذا كان المكلف على ذلك واما اذا كان جاهلا بفساده
امكان حصول القربة مع الاحتمال لتوهمه جواز التقرب به من جهة احتماله كون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه على نحو ما ذكر فى بيان التسامح فى ادلة

كذا فى الاصل والظاهر التقرب

السنن منعقد

السنن فاعتقد صحة التقرب في المقام وان لم يكن كك قوي القول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما مرّ فما ذكرناه من عدم امكان قصد التقرب في
مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكرناه فلا مانع من صحته على ما ذكره بعض
الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقة ليس على اطلاقه هذا في العبادات واما في غيرها من الواجبات
فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادفها اذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه وكذا الحال في المعاملات فلا اشكال
اذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها للشرايط ولو وقعت في حال التردد في صحتها نظرا الى حصول المقتضي وانتفاء المانع وقد
عرفت عدم منافاة التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن اجراء احكام الصحة عليها ولا الفساد الا بعد الرجوع الى الفقيه ولا يجوز له البناء على احدهما
عدم ترتب الاثار اذ لا حجة فيه في المقام بالنسبة الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والثمن من البايع والمشتري قبل الرجوع بل
لا بد من الرجوع الى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو في الجاهل بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله متفرعا
عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا للتملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال وكان جاهلا
بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب فلبسه في الصلوة بجهله بكونه طريقا في الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل
في جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم فيه بنفي التكليف ولا تجري على تلك الصورة حكمها الوضعي من الصحة والفساد و
يمكن ان يقال بالصحة فيما اذا كان جاهلا محضا بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان
بنجاسة الثوب وكان جاهلا كك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلوة ثم تبين سهوهما لم يبعد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا
الحال في نظايره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الاداء
الا ما قام الدليل على خلافه او كان الفساد ناشيا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف
بالنسبة اليه قطعا ولا اثم عليه لكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين
بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان مترددا كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ويتفرع عليه
الاحكام على المبني ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة والفساد مدار الواقع بالنسبة
الى غير العبادات وكذا فيها بالنسبة الى الحكم بالفساد ولو انكشف الموافقة لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهي نعم ما تفرع فيه الفساد على العصيان
لم يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع
فاذا اتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه الاتيان بالباقي وتبين صحة ما اتى به لمواضعته لما امر به الشارع فيقضي باجزائه فلا حاجة الى اعادته وقد
يتوهم ان ما اتى به بعض ما امر به فلا يقضي بالبرائة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا من الصلوة
الواقعة في ثوب معلوم الطهارة اذ الجهة المعينة للعلم بحصول الاشتغال وعدم اداء المكلف به وهو فاسد اذ كونه مكلفا بتكرار العمل ليس تكليفا
واقعيا لوضوح كون الصلوة الواجبة متحدة وانما وجوب تلك من جهة المقدمة العلمية وتحصيل اليقين بتفريغ الذمة فاذا تيقن بعد الاتيان
بالفعل باداء الواجب على ما هو عليه حصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار وسقط التكليف به وسقط عنه اصل الواجب لادائه صحيحا
لشرائطه وكون ما اداه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا الى الجهة المذكورة لا يقضي بعدم تفريغ ذمته بعد القطع باداء الواجب هذا ما يتنوع في النظر في
اعمال الجاهل الذي لم ياخذ الاحكام والموضوعات على الوجه المقرر في الشريعة وللقوم في مسئلة عبادات الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكي الشهرة
عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته سواء اتفقت مطابقة للواقع اولا وسواء كان قاصرا عن معرفة الاحكام او مقصرا في معرفتها
ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية سواء كان مقصرا في استعلام الاحكام او قاصرا غافلا عنه هو مختار المحقق الاردبيلي ثالثها ان المسئلة
ان كانت من ضروريات الدين والمذهب والاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كك كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا
وافق الواقع او خالفه وهو الذي ذهب اليه الفاضل التستري على ما يظهر من كلامه في منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث تبعا لصحة عبادته لو وقع
منه حال قصدها وغفلته وزعم صحتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع او خالفته ولو كانت المخالفة في المسائل الضرورية وفساد ما يأتي به
بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع صورة او خالفته هذا كله في العبادات الواقعة منه واما بالنسبة الى المعاملات
الصادرة عنه فالظاهر عدم التامل في صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسبما قررناه ولم نعلم من هؤلاء خلافا في ذلك حجة القول الاول بعد
الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط في الدين امران احدهما الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البرائة به هو ظن المجتهد بالنسبة
اليه والى من يأخذ عنه واما ظن غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم ياخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجيته قولهم بالنسبة اليه والى من
يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ اقصى ما يقتضيه لغفلته سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظن
الحاصل من ذلك وما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب في حجيته عليه اذ لا يمكن ان يطلب من المكلف ما فوق اليقين
فاذا كان مكلفا بالاخذ على مقتضى يقينه مأمورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضية الامر الاجزاء قلت لا ريب ان اليقين الحاصل له
ليس من الطرق المفيدة للعلم وانما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلة الادراك وعدم الفطنة واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس
طريقا موصلا الى الواقع وان كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله لاستحالة تكليف الغافل فغاية الامر ان يكون ذلك عذرا له ما دامت
الجهالة باقية واما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما اخذ به طريقا شرعيا فلا يصح الحكم بمقتضاه والحاصل ان مجرد حصول اليقين

وهو من الطرق الفاسدة مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق في مثله انما يكون على وجه الاتفاق ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه نعم لو قام في الشريعة على كونه طريقا اليه كان طريقا شرعيا الى ذلك وفي الحقيقة يكون ح طريقا عقليا الى الحكم الشرعي بل لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله وتقريره وبمجرد اليقين بالشيء من دون ان يكون مستندا الى برهان على ليس طريقا عقليا الى الوصول الى الشيء ولو يقم دليل شرعي ايضا على كونه طريقا كيف ولو كان طريقا اليه لزم تصويب كثير اهل الاديان الباطلة والشرايع الفاسدة لحصول اليقين لكثير من اربابها من الطرق الفاسدة فغاية الامر ان يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم اصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق وابن ذلك من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به ولو سلم كون مجرد اليقين من اي وجه حصل طريقا موصلا الى المكلف به فغاية ما يقتضيه ذلك اداء الواجب مادام باقيا واما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للحكم على مقتضاه فان قضية كونه طريقا ان يكون ذلك مكلفا به من حيث انه الواقع لا من حيث انه وان لم يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفة ثانيهما الاخبار الآمرة بتعلم الاحكام والتفقه في الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على العلم انا امنه به وان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا ونحو ذلك مما ورد في الروايات فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور فلو فرض انه ادى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند انتفاء الشرط المذكور اعني العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء الاخذين بها فانه ايضا من شرايط صحة العبادة كما يستفاد من تلك الادلة وارد على الاول ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن ادراك ما ذكر ولا ريب في كونه مكلفا بالاخذ عن الطرق المقررة ومنعه عن الرجوع الى غيرها من الطرق المذكورة واما الغافل القاصر عن ادراك ذلك لغاية مبلغ فهمه ان ما يعلمه ابواه ومعلمه هو الحق الصريح الذي لا يحتمل الخلاف ولا يختلج ببالهم ريب في ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرايط الافتاء وكيف يمكن القول بتكليفه بما يريد على مرتبة فهمه ادراكه وليس ذلك الا من قبيل التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك يجاب عن الثاني فان تلك الاوامر الواردة كلها خطابات شرعية متعلقة بمن يفهم تلك ويتفطن بها ويطلع عليها واما الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرة ممن لا يتفطن لا زيد مما وصل اليه من جهة ابيه وامه ومن بمنزلتهما ولا يحتمل ان يكون تكليفه بما عدا ذلك فلا وكيف يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجه تلك الخطابات اليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق فلا يتم الحكم بالبطلان مط والجواب عنه ان ما ذكر من لزوم التكليف بالغافلين ولا يقتضي ذلك تكليفهم بالاخذ بقول آبائهم وامهاتهم فان ذلك ايضا مما لا دليل عليه وكونهم مكلفين بها الا باطيل والاعمال الفاسدة التي قرروها لهم مما لم يقم عليه اجماع ولا ضرورة فغاية الامر ان يكونوا معذورين في ترك التكاليف الشرعية واما تكليفهم بتلك الاعمال المخالفة للشريعة ليقوم تلك الاعمال مقام الواقع ليكون تكليفا واقعيا ثانويا على نحو فتاوى المجتهد عند عدم اصابته فيحصل بها التقرب المطلوب بحصوله فيحكم بحصول البراءة من التكاليف الواقعية من جهة الاتيان بها حتى انه لو علم بالحال في الوقت او خارجه سقط عنه تداركها انما لا يقضي به الوجه المذكور اصلا وقضية الاصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهة الاتيان بها وسقوط التكليف من جهة المعذورية لا يقضي بحصول البراءة بالمرة حتى انه لو انكشف له الحال في الوقت وخارجه لم يلزمه تداركه علمه نية وجوب قضائه عند فواته وكذا الاتيان بما يعتقده مأمورا به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به فدفع الاحتجاج المذكور بذلك مما لا وجه له جف قلمه الشريف وبالبتيم امتد في الليالي والايام شكر الله سعيه وحشره مع سيد الانام وفقنا الله بفهم كلماته وعلماء الاسلام وانا العبد ما الدليل اقل الطلاب جرما واكثرهم جرما مهرما

يبني. ابتلاء التكليف بالغافلين ويعني لو عمل بالظن ... ظاهر الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله في الاول والاخر والباطن والظاهر والصلوة والسلام على محمد واهل بيته اولي المناقب والمفاخر وبعد فيقول احوج المحتاجين الى عفو ربه الغني محمد بن محمد علي سقاهما الله كاس الغفران وهذا ما رباض الرضوان ان هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهداية المسترشدين المعلق على اصول معالم الدين للفاضل المحقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين من مصنفات الامام الهمام والمولى الفقيه العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل والفضايل وفخر الاواخر والاوايل قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين ورئيس الفقهاء والمجتهدين مخيم اهل الفضل والحجى ومحط رحال ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة الفضل الجميل منبع العدل وسنا غايات الفضل ملاذ الشيعة وموضح احكام الشريعة كاشف اسرار الاثار وابن بجدتها ومبدع ابكار الافكار وابو عذرتها الزكي الذكي والنقي التقي والمهذب الصفي والحبر الالمعي مولاي وعمادي وخالي واستادي الشيخ محمد تقي اسكنه الله فراديس الجنان وافاض على تربته السنية شابيب الرحمة والغفران فيا ان ذا الكتاب العزيز لسنى بل الدر البهي والنور الجلي كانه كوكب دري كتاب لو ان الليل يمنى بمثله لغلب بدا من جرمه دنكا من اجل الكتب واعلاها وانفسها واغلاها قد تضمن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم يسبقها احد من علمائنا المتجرين من المتقدمين والمتاخرين واشتمل على تنبيهات فائقة واشارات رائقة خلت عنها كتب السابقين وزبر السالفين واحوى من التحقيقات الرشيقة والتدقيقات الانيقة ما لم يسمح بها خواطر اولي الافكار العميقة ولم يعثر عليها بصاير ذوي الانظار الدقيقة لله در صحيفة هدى الى سبل الهدى ومسالك الرشاد لو شاهد صحف لفضائل فضلها شهد بانه في محضر الاشهاد كالماء الصافي عند الصادي نادى تذيب جوانح الحساد زرفت بامطار الفضائل بعلمها شرفت برشح نامل الاستاد ولعمري انه حري بان يوضع فوق العينين ويقام مقام النيرين ويناط على النحور ويعلق على ترائب الحور فجزاه الله عن العلم واهله خيرا واعطاه بكل حرف منه يوم القيمة نورا ثم ان هذا المصنف الشريف والمؤلف المنيف على ما هو عليه من علو الشان وسمو المحل والمكان قد تطرق اليه الفتور لامرين وتطرق اليه الخلل من وجهين احدهما خلوه عن جملة من المباحث ونقصان جملة اخرى مما اشتمل عليه من المسائل والسبب فيه ان الدهر في حياة المصنف طاب مرقده من هذا التاليف وافرغه في قالب التصنيف والترصيف كما هو الذي ناشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان انتهى الاول منهما الى اول مسئلة المرة والتكرار وبلغ من الثاني الى مسئلة مفهوم الوصف فبينما يكتب

المسئلة

المسئلة المذكورة وهو يومئذ فى محروسة اصفهان والطلبة مجتمعون عنده من كل مكان يقتبسون من انوار العلوم الدينية ويرون من دقيق المعانى
اليقينية اذ اشار الدهر الينا بالبنان واصابتنا عين الزمان فاختفى بعد ان كان ظاهرا مشهورا واصبح لفقد العلم كان لم يكن شيئا مذكورا ثم انى
عثرت له اعلى الله مقامه على اوراق متشتتة ومسودات متفرقة قد كتبها فى سالف الزمان من مسئلة الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد
فوقفت برهة من الزمان فى جمع شتاتها وترتيب متفرقاتها ولم اقتصر على ايراد المسائل التامة بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام
كافية فى توضيح مرام وان كان البحث غير تام واسقطت كل مسئلة لم اجد منها الا قليلا لا يروى غليلا فبلغ المجلد الذى جمعته قريبا من عشرين الف بيت
فبلغ الكتاب الذى باجمعه ما يقرب من خمسة واربعين الف بيت وكان المصنف قدس سره يقول ان الكتاب لو تم يكون نحوا من ثمانين الف بيت فيكون
الناقص منه اذن نحوا من خمسة وثلثين الف بيت وثانيهما ان اكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها تحريف النساخ وتصحيف الكتاب حتى كاد ان لا ينتفع بالنسخ المذكورة
لاملها ويحصل المباينة الكلية بين الفروع واصلها ولا سيما المجلد الثالث فقد كان اسوء حالا واشد اختلالا من المجلدين الاولين بل لم يوجد منه
نسخة صحيحة فى البين وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعة وان كانت اصح من جملة من النسخ المكتوبة فاضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الذى قرت به
عيون اولى الالباب غير صالحة لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع اذ كانت لا تشفى العليل ولا تروى الغليل بل لا ينتفع بها الا اقل قليل
لكثرة ما فيها من السقط والتغيير والتبديل فعظم ذلك على الراغبين وضاق به صدر الطالبين وحيث تصدى لتجديد طبعه فى هذا الزمان
بعض اهل الصلاح التمس منى جماعة من الاخوان ان اجيل فيه قلم الاصلاح فلم ار بدا من اسعاف مسئولهم وانجاح مأمولهم فشمرت عن ساق
الجد وبلغت اقصى درجة الجهد واخذت فى ملاحظة الكتاب ومطالعته وتصحيحه وتنقيحه فمتى عثرت على لفظ غلط او كلام فى البين سقط وضعت التصحيح
موضع السقيم واتيت عن الساقط بما يستقيم بكانه عين اصله او شئ كمثله ونبهت على جملة مما كان من هذا الباب
فى حواشى الكتاب وهناك مواضع يسيرة ومواقع غير كثيرة ومنها بعض اخبار مروية وعبارات محكية بقيت
على حالها وطويت على اختلالها حيث لم يحضرنى النسخة ولم تساعد الفرصة وربما زاغ البصر واخطأ
النظر فحصل الذهول عن بعض ما يجب ان يغير فان الانسان ليس الا موضع الخطأ والنسيان الا
ان ما كان من هذا القبيل قليل ومع ذلك فليس بحيث يخل بالفهم او يوقع الناظر فى
الوهم وانى اسأل الله الكريم المنان ان ينفع بتصحيحه كما نفع بتصنيفه وان يكون هذا
انه مالك النعم والمالك للمنة وان يجعله خالصا لوجهه الكريم
فانه البر الرؤف الرحيم وقد وافق الفراغ عنه يوم الغدير سنة
اثنتين وسبعين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية على هاجرها الف الف
سلام وتحية

في حجية المظنة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله الذي شرح صدور العلماء العاملين باشراق انوار اليقين وفضلهم على جميع العالمين بما مدحهم في كتابه المبين وذم الجرين على اتباع الظن والتخمين وجزم العمل به في الدين حتى قرنه مع الفواحش والاثم والبغي على المؤمنين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ونبه على وضوح قبحه بقوله اتقولون على الله ما لا تعلمون وكشف عن ظهور حال الفريقين بقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والصلوة والسلام على من ارسله بالهدى ودين الحق الى العالمين بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله تعالى باذنه وسراجا منيرا فجاهد في الله سبحانه حق جهاده وجاهد نفسه الشريفة في ارشاد عباده حتى محى من الجاهلية اثارها ورفع للحنيفية منارها واطلع شموسها واقمارها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يبقى للناس على الله حجة وذلك بعد ان اكمل الدين واتم النعمة على العالمين بنصب الائمة الهادين والحجج المعصومين واحدا بعد واحد الى يوم الدين فازاح بهم العلة في التكليف وسوى في ذلك بين القوي والضعيف ولئن قضت الحكمة البالغة ادامة الهدى بتغيبها بالاحتجاب لكان كالشمس ان سترها السحاب فلم تزل ولا تزال انواره مشرقة على قلوب العارفين عليهم وآيائه مثبتة في صدور العالمين فهم ينفون عن هذا الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ولا يتميز الامر على اللبيب العاقل فصلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على منكريهم وشانئيهم ومخالفيهم الى يوم الدين **اما بعد** فيقول العبد المشتاق الاخفض على الاطلاق الخاسر العاثر محمد باقر اصلح الله سبحانه امر داريه وغفر له ولوالديه وعامله بفضله احسانا واذاقه حلاوة عفوه وغفرانه اني لما رايت الرسالة الشريفة بل الجوهرة النفيسة التي درجت في كتاب هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين التي صنفها ودونها والدي الامام عماد الاسلام فقيه اهل البيت عليهم السلام مشكوة مقباس الظلام ومربي الفضلاء الكرام بل استاد العلماء الاعلام وفخر الفقهاء العظام كشاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب وحلال مشكلاتها بفكره الصائب محيي مدارس من سبق من المرسلين ومحقق حقايق الثنا طود العلم الشريف عضد الدين الحنيف مالك ازمة التصنيف في تاليفه الذي جمع من انواع الفنون ما انعقد عليه الاجماع وتفرد باصناف الفضائل فبهر النواظر ولا سماء فما من قرن الا وله فيه القدح المعلى والمورد العذب المحلى ان قال لم يدع قولا لقائل او طال لم يات غيره بطائل وصنف في شتات الفنون كالدر المكنون وانا جلس معتكفا في صدر ناديه وجثيت بين يديه طالب فوائده واياديه ملا اصداف الاسماع من اللئالي الفاخرة وبهر الابصار والبصائر محاسن مفاخره فهو علامة البشر ومجدد المذهب في القرن الثالث عشر قدس الله سبحانه نفسه الزكية وافاض على تربته المراحم الرحمانية ورفع مقامه في بحبوحة جنته وجمع بيننا وبينه في ثمة وجدتها مشتملة على تحقيقات فائقة تفرد بها عن السابقين وتدقيقات رائقة لم يسبقه اليها احد من الاولين والاخرين قد عملها في ابطال القول بالظن المطلق واثبات المذهب الحق كشف فيها عن مشكلات هذه المسئلة نقابها وذلل صعابها وملك رقابها وحل للعقول عقالها واوضح سبيلها فالها فوائد هي في سماء الافادة نجوم وللشكوك والشبهات رجوم غير انها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت عليهم دقايقها وانطوت عنهم حقايقها فجعلوها غرضا لسهام النقض والابرام ولعل ذلك لاجل ذلك الابهام وحيث جل الامر بهذه المثابة مع كون المسئلة من اعظم المسائل التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة بل يبتني عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية رايت ان اكتب عليها شرحا وافيا بايضاح مبهماتها كافيا في بيان مشكلاتها متكفلا بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها فها انا ابتدي كاشف السؤال الى من لا يخيب لديه الامال ان يعصمني من الخطاء والزلل في المقال بل في كل حال وان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا للثواب الجسيم وذاكرا جميع ما افاده في هذه المسئلة على الترتيب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال وحيث انه بما نعمه الله يعقبه ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اقول هذا هو المعروف بل المتفق عليه بين علمائنا غير ان شرذمة من متاخري الفرقة الاخبارية حصروا الحجة في السنة وانكروا التعويل على الكتاب واطلقوا القول بحجية الاخبار المروية في الكتب المعتبرة وهو بالاعراض عنه جدير اذ فساده ظاهر للوجدان غني عن البيان وقد اشبعنا القول في ابطال الحصر الاول كالاطلاق الثاني في مواضعهما وانعقد الاجماع سابقا ولاحقا على خلافهما وقد ذكر جماعة من افاضل المتاخرين في وجه الحصر في الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع تقطعه معجزا او لا الاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي او لا الاول الاجماع والثاني دليل العقل وفيه اولا ان اطلاق الوحي على السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره خروج عن معناها المعروف الا ان يريد كشفه عن الوحي فيشمل الاجماع ايضا على ما ذكره او يريد اختصاص السنة بالحديث القدسي فيخرج عن معناها المعروف على انه يخرج معظم الادلة وهي السنة عن الحصر المذكور وثانيا ان العقل القاطع ايضا كاشف عن تحقق الوحي لوروده في جميع الاحكام في الشرع ولامتناع الفرق بين العقل والشرع نظرا الى تحقق الملازمة بين الحكمين وان لم يكن من ادلة الشرع فلم يحصل التفرقة بين الاجماع والعقل بما ذكره لا يخرج عن العقل القاطع وثالثا ان معظم الادلة عندنا هو الاخبار الماثورة والقطعي منها انما يكشف عن السنة وان اطلقت عليه توسعا فينبغي ان يندرج على ما ذكره في الاجماع وهو كما ترى والاحاد منها خارجة عن الحصر المذكور اذ لا علم بكون مدلولها وحيا وانما ثبت التعبد بالعمل بها ورابعا ان من الادلة فعل المعصوم وتقريره وهما ليسا من الالفاظ فلا يندرج في شيء من قسميها انما يندرج في الكاشف عن الوحي فلا يختص بالاجماع وقد يجاب عن الاول بانه لا فرق بين السنة والكتاب في كونهما من الوحي لاشتراكهما في الصدور عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى بل ولا يعمل عملا الا هو بوحي يوحى انما الصادر عنه مطابق للوحي الذي انزل عليه غايتهما في الباب ان موافقة الكتاب والحديث القدسي له من حيث اللفظ وموافقة السنة من حيث المعنى فاطلاق الوحي على مطلق الصادر عن [illegible] عليه السلام توسعا وعن الثاني بان الكشف عن الوحي ماخوذ في معنى الاجماع عندنا فهو انما يعتبر من حيث دلالته على الوحي بطريق التضمن والالتزام بل هو ماخوذ من الوحي مستند اليه بخلاف دليل العقل وان ثبت المطابقة بينه وبين الوحي من باب الملازمة لانه يتم بدليل من خارج بل وان كان هو المناط في حجيته والعمل عليه الا انه غير ماخوذ من الوحي ولا الكشف عنه ملحوظ في مفهومه ففرق بين الدلالة على الوحي بنفسه والمطابقة له بدليل خارجي وهذا القدر هو المقصود من التفرقة بينهما في الكلام المذكور ونعم الاجماع على ظاهر

كالعقل

كالمفصل انما يطابق حكم الوحى نظرا الى ما دل على كونه مقابل القسم من مذهبهم انه لا يلزم وورود الحكم في جميع الوقايع بطريق الوحى في الواقع فلا يلزم كشفه عن الوحى عند
اصلا وعن الثالث بان الحجة بحسب الاصل انما هو السنة الواقعية الا انها قد تثبت بما يوجب العلم كما في المتواتر والمحفوف بالقرائن وقد تثبت بالطرق المعتبرة في الشرع كما
في الفاظ الكتاب والسنة في الاصل انما تعتبر بحسب المراد الواقعي غير انه قد يثبت بما يوجب القطع به وقد يثبت بما يوجب القطع به وقد يثبت بالطرق المعتبرة وانما يرجع
الامر في ثبوت غير ما ذلك الطرق في المقامين ايضا الى احد الاربعة المذكورة وذلك لا يوجب خروجها عنها وافرادهما بالذكر وفيه ان المثبت للسنة غير السنة وانما بعد
ذلك من الكاشف عن السنة فلا يختص بالاجماع الا انهم لما توسعوا في اطلاق السنة على الاخبار المروية لزم خروجها عن القسم المذكور فهو ان توسع في توسع لا بطريق
سبك المجاز عن المجاز لاطلاق الوحى على السنة والسنة على الاخبار المأثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من حيث وروده
في الاخبار المأثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من جملة الالفاظ وبيان ان الموجود في ايدى الاصحاب ليس الا هذه الاخبار
الحاكية عن السنة وانما المقصود من الادلة في المقام الامور الموجودة التي يرجع اليها بالفعل ويكفى بذلك قرينة على التوسع المذكور على انه لم يشترط في الوحى كونه
من جنس الالفاظ انما عو من التقسيمات المذكورة انه حيث يكون لفظا ينقسم الى القسمين المذكورين انما شرطه في الاول منهما ان يكون لفظه معجزا لا ان الخبر قد
يكون معجزا من حيث معناه فلا يعتبر مثله وقد يقال ان الدليل اما ان يكون نقليا اولا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا اولا الاول الكتاب والثانى الاخبار
والثانى اما ان يكون كاشفا عن الدليل النقلى اولا الاول الاجماع القولى والعملى والثانى حكم العقل ويقال الدليل اما وحى اولا والاول اما ان يكون من
جنس ما يتلى ومن غيره الاول الكتاب والثانى الحديث القدسى وغير الوحى اما ان يكون كاشفا عن تحققه اولا والثانى دليل العقل والاول اما ان يكون كاشفا
عن تحققه من جنس الخبر او الفتوى الاول السنة والثانى الاجماع او يقال ان الدليل على الحكم الشرعى الذى هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بخصوص
بحسب الواقع في الصادر عن الله سبحانه او الصادر عن احد المعصومين عليهم السلام والكاشف عن احدهما اعنى الدال عليه المطابق المستلزم له بدليل
من خارج فالاول الكتاب والحديث القدسى والثانى السنة الواقعية والثالث ان كان من جنس الخبر فحديث والفتوى فاجماع او العمل فسيرة والرابع حكم العقل
وانت خبير بان الحصر المذكور في الاخيرين على كل من الوجوه المذكورة محل منع بل قد يقال ان حصر الادلة في الاربعة من اصله ليس على ما ينبغى وذلك لان ان اريد
من حصر الادلة في الاربعة المذكورة ان اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض منحصرة فيما ذكر ففيه ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض لانهم
انهم انما احتجوا على حجية الكتاب بالاجماع والاخبار وعلى حجية الاخبار بالكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وعلى حجية الاجماع بالكتاب والسنة والعقل كان
الاصل في الجميع هو العقل وان استدلوا عليه ايضا بالكتاب والسنة الا انه في نفسه مستغن عن ذلك لانها جميع الادلة الى ادراك العقل فلو توقف على غيره
لزم الدور وانما احتاجوا في حجية العقل الى اثبات الملازمة بين الحكمين من حيث ان المقصود من ذلك اثبات الحكم الشرعى به وهو موقوف على ثبوت
الملازمة فكان الصواب ان يحصر الدليل في العقل لرجوع الجميع اليه او الاصل في الاجماع هو السنة لكشفه عنها والكاشف هو العقل على طريقة اللطف العقلي
او النقل ان استند فيه الى الاخبار او العادة على طريقة الحدس وان اريد حصر مطلق الادلة فيما ذكر توجه ان الاستصحاب واصل البراءة والاشتغال واصل العدم
واصل العدم واصل الصحة والظن المطلق عند القائل به والظنون المخصوصة عند غيره وساير الاصول اللفظية والعملية والقواعد العقلية الشرعية والمرجحات
المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وان كانت ماخوذة من غيرها كما ان بعض الاربعة المذكورة ماخوذ من بعض على حسب ما ذكر فلا وجه لحصر الادلة فيها
ثم ان كثيرا من الاحكام مستفادة من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والاولوية والعلة المنصوصة وهى القياسات المعول عليها عند الخاصة فكان القياس
حيث كان معتبرا عند العامة عدوه دليلا خامسا كما ذكروا ليس الا انه تعم فكذا القياسات المعتبرة عندنا ينبغى ان تعد دليلا برأسها وكذا الكاشف عن السنة
ليس بمنحصر في الاجماع فان السيرة الفعلية والقرائن العلمية ايضا كاشفة عن الوحى والقواعد الرجالية المعتبرة في تميز المشتركات واحوال الرواة وتعيين الطبقات
مستندة غالبا الى القرائن والامارات والاستناد الى عدم الدليل في الامور التى تعم بها البلوى وما اشبه ذلك راجع الى الحدس لا الى الخبر فلا ينحصر في الاجماع
كما ان دلالة الامساك عن النكير في موارد التقرير على صحة الحكم راجع الى ادراك العقل والجواب ان هذه الادلة الاربعة لها اصول لا يرجع بعضها الى بعض فان عدوا
كلا من الكتاب والسنة بحسب المراد الواقعى حجة في نفسه بعد ثبوت الشرع من غير ان يتوقف على اقامة الدليل عليه من غيره وانما الموقوف على الدليل حجية الطرق
المستندة الى الاصول اللفظية والقواعد المقررة في مباحث الالفاظ وحجية المنقول من السنة بطريق الاحاد وكذا الاجماع الكاشف قطعا عن الواقع حجة
مستغن في ذلك عن اقامة الدليل عليه انما الكلام في طريق كشفه عن ذلك وفي المنقول منه بطريق الاحاد وهكذا العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط
الشرع دليل برأسه غير متفرع على غيره فاصول هذه الادلة امور مستقلة في نفسها لا رجوع لبعضها الى البعض وانما يرجع الى ذلك المباحث المتعلقة بها او
رجوع الجميع الى حكم العقل غير ما هو المقصود من دليل العقل الذى عد من الاربعة فان المعدود منها هو العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط النقل فلا
يرجع اليه وان اثبتنا الملازمة بين الحكمين بدليل العقل فان العقل انما يستقل بادراك حكم الشرع ابتداء فلا يتوقف على امر غيره والا لم يتوقف ادراكه على ادراك
الملازمة فهو متفرع من مقدمات ادراكه لحكم الشرع وجزء منه بعد ادراكه فلا سبيل الى رجاعه الى دليل اخر اذ ليس وراء ذلك شيء الا الدور والتسلسل واما
ما ذكر من الادلة ونحوها فهو راجعة لا محالة الى احد الاربعة المذكورة وما لا رجوع له الى شيء منها ليس بحجة فان القائل بالظن المطلق انما يستند في قوله الى
ادلة العقل وحكمه والقائل بالظنون المخصوصة انما يرجع فيها الى ادلة مخصوصة راجعة الى دلالة العقل وحكم النص والاجماع فلا يخرج عنها واما الاصول
العملية فهى معدودة من الادلة العقلية وان استند وافي اثباتها الى النقل ايضا وعدوا الاستصحاب من بينها دليلا خامسا برأسه كما عن المعارج وغيره
ليس على ما ينبغى واما الفحوى والاولوية والمفاهيم المعتبرة ونحوها فانها ملحقة بالنص لحقيقة لاندراجها في المدلول التضمنى او الالتزامى بل قيل وان تعلقت
بالحكم المدلول عليه بالاجماع او العقل لحقت بهما والسيرة الفعلية راجعة الى الاجماع الكاشف فانهم لا يتفقون على العمل الا بعد الاتفاق على الحكم ومدار الدليل
في الامور العامة راجع الى ادراك العقل وكذا ساير القرائن العلمية واما الوجوه الظنية فلا بد في الحكم بحجيتها من الرجوع الى غيرها من احد الاربعة المذكورة

لاعتبار عليه اولى منه ان يقال ان الدليل اما ان يكون عقليا او عاديا او سمعيا من جنس ما يتلى او غيره وهي الاربعة المذكورة مع اندراج الثاني في المتواتر والمحفوف
بالقرائن العلمية وتراكم الظنون وعدم الدليل في الامور العامة والسيرة ونحوها واما الاجماع فهو من الدليل العقلي على طريقة الشيخ والعادي على طريقة المتأخرين
فان العادة هي التي تحيل اتفاق الجمع الكثير على الخطاء في موارده ومن النقلي عند من تمسك في اثباته بالاخبار فتامل ثم ان المستفاد مما اشار بقوله عندنا انه
خلاف العامة حيث ان القياس وغيره عندهم من جملة الادلة وذلك غير الاربعة والفرق بينه وبين القياس المعتبر عندنا ان الثاني انما يستند الى ما هو قول الحجة
على وجه القطع او الظن المعتبر كالفحوى والاولوية والعلة المنصوصة بخلاف القياس المطلق فانه اعتبار محض لكن يبقى فيه شيء وهو ان القوم قد استندوا فيه ايضا
الى نص او اجماع او عقل فيرجع الى احد الاربعة ولا معنى لعده دليلا خامسا قال شيخنا البهائي بعد ذكر وجه الحصر كما مر قال لعطف الوحي اما متلو
وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وهذا انما يستقيم عند اكثر العامة كما مر
في الوحي الغير المتلو بل ولا كاشف عنه لزعمهم ان النبي متعبد بالاجتهاد في الاحكام قاتلهم الله انى يؤفكون ولعله لذلك قال الآمدي الدليل الشرعي اما
ان يكون واردا من جهة الرسول ص او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون من قبيل ما يتلى وهو الكتاب او لا فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان
من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون صورته حمل غير معلوم على معلوم او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال قال والاصل فيها
انما هو الكتاب لانه راجع الى قول الله المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تع وحكمه ومستند الاجماع واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى
معقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل في القياس والاستدلال فرع تابع لهما انتهى وفيه اولا ان الدليل عندهم او عند جماعة منهم لا ينحصر فيما ذكر
كالاستحسان والمصالح المرسلة ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا وعدم الدليل والاخذ بالمتيقن واصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار والاستقراء الظني
والاستصحاب وغيرها لكن ظاهر الحصر في كلامهم ادراج الكل في الاستدلال وهو كما ترى وثانيا ان ارجاع الجميع الى الكتاب انما يحسن على مذهبنا لاشتماله
عندنا الا على جملة من الاحكام غاية الامر ان جملة اخرى منها ترجع الى قول الله تع وحكمه والباقي لا رجوع لنا الى قوله سبحانه اصلا نعم الكتاب يشتمل عندنا الاشتمال في نوع
على جميع الاحكام وكونه تبيانا لكل شيء وان اختص الامام عليه السلام بالعلم به دون غيره وثالثا ان ارجاع القياس والاستحسان الى معقول النص والاجماع ايضا
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى والامر في هذا الباب سهل قال قدس سره ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب الاول في بيان الدليل وتفسيره على حسب ما يتوقف
اقول قد اهمل المصنف ره بيان هذا المطلب لقلة فائدته ولا باس بالاشارة اليه هنا لما قصده من بيان مفهوم الدليل في اللغة هو الدال والمرشد فهو فعيل
بمعنى الفاعل يقال دله على الطريق دلالة بالفتح وبالكسر بل هي مثلثة الدال ودلولة بالضم وفي الصحاح انه لفظ على فعيل ويطلق على من نصب شيئا ليدل على امر
وعلى الذاكر له وعلى نفس ذلك الشيء كالصانع فانه نصب علامة دالة على وجوده والعالم بها فانه يذكر للمستدلين كونها دليلا عليه ونفس تلك العلامة التي يستدل
بها والاولان راجعان الى المعنى المذكور الا ان الفرق بينهما هو الفرق بين ما بالقوة والفعل وظاهر اللفظ يعطي كونه بمعنى الدال بالفعل فينبغي ان يكون اطلاقه
على غيره مجازا وكذا المعنى الثالث يحتمل ان يكون معنى مجازيا وان ذكره جماعة من اهل اللغة في معانيه بل بما قدموه على الاول فقالوا الدليل ما يستدل به
الدال كما في الصحاح والجمع بجريان العادة بضم المعاني المجازية الى الحقائق والا فليس الدليل الا نفس تلك العلامة على جهة الحقيقة وانما الحاصل هنالك معنى
القوة والشأنية ولذا نسب جماعة من الاصوليين الى اصطلاحهم واصطلاح الفقهاء ما يدل على مغايرة المعنى المصطلح عليه للمعنى اللغوي الا ان يقال ان المغايرة
بين المعنيين بالعموم والخصوص واعتبار خصوص المعنى فيه عندهم والتخصيص المعنى المذكور باصطلاح الفقهاء والاصوليين مع قطع النظر عن ذلك غير ظاهر
لتبادره في عرف سائر ارباب الشوائب وشيوع استعماله في ذلك في العرف العام فيمكن كونه من المجاز المشتهر او بلوغه من كثرة الاستعمال حد الحقيقة وكيف كان
فقد ذكروا في تعريفه حدودا نسبوا بعضها الى اصطلاح الاصحاب وبعضها الى اصطلاح علماء الميزان منها ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ذكره
جماعة من الاصوليين وقد يعبرون بقولهم الى العلم بمطلوب خبري ذكره العلامة في النهاية وشيخنا البهائي وغيرهما وعزى الآمدي في الاحكام ذلك الى عرف
الفقهاء الاصوليين فزعم ان الاول انما هو بالنظر الى اصطلاح الفقهاء حيث انه عام للقاطع والظني بخلاف الثاني فانه انما يعتبر بالنظر الى اصطلاح عرف الاصوليين
لمقابلتهم له بالامارة التي يتوصل بها الى الظن بمطلوب خبري وفيه نظر لعدم شمول الدليل للامارة في شيء من العرفين كما يدل عليه ما ذكروه في تعريفها الا ان
لاخذ العلم فيه وهو الذي يقتضيه النظر في اطلاقاتهم اذ لا يطلق الدليل عندهم الا على ما يثبت العلم وكانه حيث نظر الى استدلال الفقهاء غالبا بالوجوه الظنية
زعم شمول الدليل عندهم للامارة وهذا انهم لا يستدلون بها الا بعد اثبات اعتبارها ولزوم العمل عليها فانما يطلق الدليل عليها بهذا الاعتبار فرجع الى العلم اما
ما يفيد الظن الغير المعتبر فلا يطلق عليه الدليل قطعا ولو اطلق عليه فانما هو من باب التجوز الا ان غرضه من ذلك عمل فقهاء الجمهور لكنهم ايضا لا يستدلون بذلك
الا بزعم الاكتفاء به على ان الظاهر اتحاد الحدين في المعنى لعدم صدق التوصل الى العلم بمجرد الظن بل انما هو ظن التوصل او توصل الى الظن وهو خلاف ظاهر الحد
فقيد العلم في الثاني مستدرك ويمكن التفرقة بين الحدين بشمول الاول لما يفيد الظن المعتبر لامكان التوصل به في الشرع الى المطلوب الغير المعلوم بخلاف الثاني فانه
انما يشمل مثله اذا كان المطلوب الخبري جواز العمل اما اذا كان نفس الواقع فلا الا ان العلم بجواز العمل لا يوجب العلم بنفس الحكم فهذا هو المراد من الفرق بين العرفين لان غرض
الفقيه ليس الا العمل بخلاف الاصولي فان المطلوب منه العلم الا ان الاول يشمل مطلق الامارة وان لم يجز الرجوع اليها في الشرع وهذا جواز العمل لا يقتضي صدق التوصل
الى الشيء بمجرد الظن به لاقتضائه جواز العمل مع عدم الظن بل الظن بالعدم ايضا ولو كان بمجرد الظن بالشيء موجبا لصدق التوصل اليه لم يفرق فيه بين جواز العمل به
وعدمه فما يفرق بينهما حيث يكون العمل ماخوذا في العلم فتامل فانما اعتبر الامكان في الحد ليشمل الدليل المغفول عنه فانه دليل في الواقع كما يشير اليه تعريف الدال
ايضا واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد ليخرج الدليل الباطل فانه يمكن التوصل بفاسد النظر فيه الى المطلوب والمراد بالتوصل اليه تحصيل العلم به فيمكن حصوله
منه ولا يسمى دليلا وانما يسمى شبهة لشباهته بالدليل واشتباهه به ولا يتم الاحتراز عنه بقيد العلم بناء على اعتبار المطابقة للواقع في مفهومه لامكان

مطابقة

ومطابقة المدلول للواقع والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى المجهول وظاهره الاختصاص بالمطلوب الخبري فيمكن الاستغناء عن القيد الاخير ويمكن الاستغناء
عنه بقيد العلم ايضا لظهوره في التصديق وقيل هو تأمل معقول لكسب مجهول وهو اعم من ذلك ولا يخرج بقيد النظر العلوم الضرورية لعدم تعلق النظر بها قبل
حصول الضرورة فيه فلا مانع من صدق الدليل عليه والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله وصفاته فيشمل المفرد والمركب لصدق الدليل بحسب اصطلاح
القوم على المفرد وهو الوسط كما في الادلة الاربعة كما يصدق على المركب من المقدمتين كما يقال الدليل على حدوث العالم انه متغير وكل متغير حادث كذا يقال التغير
دليل على حدوث العالم فيكون ذلك فرقا بين هذا الاصطلاح واصطلاح المنطقيين لاختصاصه عندهم بالمركب وقد يقال الظاهر انه لا يتحقق النظر في نفسه انما
يتحقق في مجموع المقدمات التي اذا ترتبت ادت الى العلم وحمله على النظر في احواله بعيد واحترز بالقيد الاخير عن القول الشارح والحد الموصل الى العلم التصوري
مع امكان الاستغناء عنه بما عرفت فانه لا يطلق على ذلك لفظ الدليل حقيقة بخلاف لفظ الدلالة فانهم عرفوها بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بامر
اخر وتشمل الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها مع انه ليس من شانها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولها واحضارها ببال السامع ويكون
العلم الماخوذ في تعريف الدلالة بمعنى مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى واما بالنظر الى دلالتها على
ارادة اللافظ مدلولها مع قصد بقي لانتقاله من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك التصديق علما او ظنا ولا فرق في ذلك بين المفردات و
المركبات لكون الدلالة تراد في المقامين تصديقية وينبغي ان يكون المراد بالعلم الماخوذ في تعريفها ما يعم الظن لان دلالة الالفاظ على معانيها ظنية غالبا فيندرج بذلك
اندراج الظن الحاصل من الامارة في الدلالة وهو ممنوع لظهور الفرق بين الظن المعتبر بحسب الشرع او العرف والعادة كالحاصل من الالفاظ والخطابات وغيرها
وانما يندرج الاول في الدلالة نظرا الى ثبوت اعتبارها بخلاف الظن الحاصل من الامارة الغير المعتبرة وح فاما ان يفسر العلم بما يعم الظن المعتبر او يحمل على معنى
العام لحصول العلم بالمطلوب منه نظرا الى ما دل على اعتباره وعلى كل حال فلا بد من القول باختلاف الاصطلاح في لفظي الدليل والدلالة وان كانا من مادة
واحدة لوضوح ان دلالة الالفاظ على المعاني والنقوش على الالفاظ تصورية غالبا ولو اخذ العلم في تعريفها بالمعنى الاعم من الظن كان وجها اخر للفرق وهنا
وجه ثالث للفرق وهو ان تعريف الدلالة لا يصدق في الامور التصديقية الا على المقدمات المترتبة فلا يشمل المفرد ولا المقدمات الغير المترتبة لانه لا يلزم من العلم بها
العلم بالمطلوب بخلاف تعريف الدليل ويمكن الايراد على التعريف المذكور بوجوه منها ان الامكان بمعنى القوة المقابلة للفعلية فلا يصدق على الدليل بعد حصول
التوصل به الى المطلوب فضلا مع القطع بانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا كما لا يخرج بذلك عن تعريف الدلالة بل المقدمات المترتبة بالفعل اظهر في اطلاق الدليل
لكثرة الملازمة عليها حقيقة وعدم صحة سلبه عنها بل يختص الدليل بها على بعض الحدود لانه فكيف يصح اخراجها عنه ويمكن الجواب عنه بان المراد بالامكان
الامكان الذاتي الذي لا ينافي الفعلية لا مجرد القوة المحضة على ان الفعلية بالنسبة الى المستدل لا تنافي بقاء القوة بالنظر الى غيره فرضا فيصدق الامكان بالمعنى
المذكور في الجملة ومنها ان المقدمات المترتبة بالفعل لو لم يخرج بقيد الامكان لخرجت بقيد النظر فانها انما يتوصل بنفسها لا بالنظر فيها لان النظر في القضايا
المستجمعة للشرائط الصورية والمادية تحصيل لامر حاصل اذ النظر كما عرفت ترتيب امور معلومة وتامل معقول فبعد حصول ذلك لا معنى لتحصيله ثانيا فيخرج
جميع الادلة بعد ترتيبها وبيانها عن كونها ادلة ويختص الدليل بالمفرد والمركب من المقدمات التي اذا ترتبت ادت الى العلم ويمكن الجواب عنه بان تحقق صلاحية النظر
من واحد لا ينافي بقاء الامكان والقوة بالنسبة الى غير الناظر المرتب او على سبيل الفرض والتقدير فيصدق على تلك القضايا المؤلفة انه يمكن التوصل بالنظر
فيها من غير مؤلفها الى المطلوب ومنها ان الحد بظاهره لا يشمل المفرد مع صدق الدليل عليه في اصطلاحهم وشيوع استعماله فيه عندهم وجوابه ما مر فان الظاهر شموله للاقسام
الثلاثة لكن يظهر من بعضهم تخصيص الدليل بالمفرد الذي من شانه ان يتوصل بالنظر الصحيح في احواله الى العلم كما ان منهم من خص تعريفه بالقضايا المؤلفة وما يستفاد
من ظاهر كلامهم بل قد يقطع بخلافه لصدقه على الادلة الاربعة وعلى الامارة المرتبة ومنها ان اكثر الادلة الشرعية امور ظنية بل الظواهر اللفظية ربما لا تفيد الظن بمضامينها
مع الحد المذكور مع القطع بصدق الدليل عليها في اصطلاحهم والجواب ان التوصل يعم العقلي والعرفي والعادي والشرعي كل على حسبه فان كانت الظواهر اللفظية
معتبرة في الشريعة امكن التوصل بها الى الحكم الشرعي وكذا الحال في اعتبارها في الخطابات العرفية والمحاورات العادية على حسب العادات لها فيها فيكفي في صدق
التوصل بها الى العلم بخلاف ما اذا لم يكن الظاهر معتبرا في العرف والعادة ولا حجة في الشريعة فانه لا يطلق عليه الدليل في عرفهم وانما يعبر عنه بالامارة و
يقابلونها بالدليل كما ترى من اعتبر في الحد التوصل الى العلم ورد عليه النقض بما يوصل الى الظن المعتبر الا ان يقال ان المدار في الدليل على مثله من حيث حصول العلم
بالحكم الظاهري الذي هو المطلوب منه لا من حيث التوصل به الى الظن بالحكم الواقعي وان جاز العمل عليه فان جواز العمل لا يجعل الظن علما ومنها ان الحد المذكور
شامل لكل مطلوب عقليا كان او عرفيا او شرعيا مع ان مرادهم من الدليل الاخير وهو غلط فان الملاحظة عليه في كلامهم من حيث تعلق الغرض لا بمقتضى عبارة في
مفهومه وحقيقته ومنها انه لا يشمل الدليل الذي لا يمكن الوصول به مع كونه دليلا وفيه انه لا ينافي الامكان الذاتي الذي هو الماخوذ في الحد مع امكان الوصول به و
لو بالنسبة الى بعض الامارات كما في ذلك ومنها انه لا يشمل الدليل المسبوق بدليل اخر لحصول التوصل الى المطلوب بفعله فلا يمكن التوصل الى العلم به فضلا الدليل
المثبت لكونه تحصيلا للحاصل بل لا يشمل الادلة المتعددة لامتناع تعدد العلة مع اتحاد المعلول وجوابه ما عرفت من ان المراد بالامكان الامكان الذاتي فلا
ينافيه الامتناع الغيري مع ان الامكان حاصل بالنسبة الى غير العالم بذلك المطلوب ومنها ان الامكان الذاتي يجتمع مع الضرورة فلا يتم الاحتراز عنها بالامكان وترتب
النظر عليه معها وفيه ان قيد النظر يشعر باختصاص العلم بالنظري على ان صدق الدليل عليها ح ليس بمستبعد لما لا يصدق على نفس الضرورة ومن وجوهها بقيد النظر
غاية منها انه يخرج عن الحد ما يفيد العلم بالخطابات الشرعية فانها انشاءات وليس بمطلوب خبري وفيه ان كون الخطاب انشاء لا ينافي كون المطلوب من الدليل
خبريا اذ المطلوب صدور هذا الانشاء من الشارع وهو مطلوب خبري كما لا يخفى ومن جملة الحدود ما حكاه العلامة من ان الدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء
اخر ايجابا او سلبا وكان القيد الاخير لاخراج المعرف بناء على ان المراد بالعلم مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وهو خلاف الظاهر فيمكن الاستغناء عنه
كما ان الظاهر ورود عليه ان الدلالة انما تطلق على القضايا المترتبة المستجمعة للشرائط الصورية والمادية فانها التي يستلزم معرفتها العلم اما معرفة المفرد بمجرده فلا يفيد

علما وقد عرفت ان الدليل لا يختص بها في اصطلاحهم الا ترى ان موضوع الاصول هو الادلة المفردة التي يبحث فيها عن عوارضها او يعرف منه جملة من طرق النظر فيها
وثانيها انه يشمل الدليل الفاسد لامكان حصول العلم منه من باب الاتفاق وليس بدليل بما هو شبهة كما مرّ واعتبار المطابقة للواقع في مفهوم العلم غير ثابت وعلى
تقديره فنفي الدليل لا يقتضي بطلان المدلول فيمكن حصول الجزم بالامر الثابت من الدليل الفاسد فيندرج في الحد وثالثها انه لا يشمل الدليل المسبوق بالعلم
بمدلوله من غيره لانه لا يفيد علما اخر وحمله على ما له شانية الافادة تكلف في الحد ومنها انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر حكاه العلامة
ره في النهاية قولا في تعريف الدليل وكانه عنى بذلك مصطلح اهل الميزان اذ هو بعيد عن عرف المتشرعة جدا لاختصاصه بالقياس بناء على ما هو المترتب بالفعل وشموله للصحيح
والفاسد وهما خارجان عن الاصطلاح وامثاله ذكره لك علماء الميزان في تعريف القياس اذ لا يشترط مسلمية المقدمات في صدق القياس من حيث هو ومنها انه قول او
فصاعدا يكون عنه قول اخر او يستلزم لذاته قولا اخر او يستلزم قول مؤلف من قضايا بالملزوم لذاته قولا اخر وفي افراد الضمير اشعار بان الهيئة التركيبية هي المفيدة
للقول الاخر وعرفوا بين الاول والاخير بشمول الامارة وعدمه كما فرقوا بذلك بين الحدين الاولين ايض وقد عرفت ما فيه بل الدليل يقابل الامارة
عندهم حتى على مذهب الاشعري لجريان العادة عنده بالعلم بالنتيجة عقيب الدليل دون الامارة فالقول بان الاشعري لا يفرق بينهما في عدم الاستلزام كما ترى
وقد يفرق بين الحدين ايضا بشمول الاول للصناعات الخمس من البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات واختصاص الاخير بالبرهان و
فيه ان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وقد اشتهر تعريف القياس بنحو ما ذكر في المنطق فكانه مرادف للدليل عندهم وتمام الكلام فيه موكول
اليه ومنها ما ذكره السيد الطباطبائي في فوائده حيث قال الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي نعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء اخر وان
توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة
بينه وبين المقصد من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المط شيئا دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقفه على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تع
وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والصرف قال ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه
على حكم الله تع لكن لا يتوقف في نفس الايصال على امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب كما ينقل الحجة كلام امام غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله
الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصد نفسه على شيء اخر ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة
بينه وبين المطلوب يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى
الادلة الدالة على كونه حجة بمحض الوفاق عند العامة فانا نستدل على المط الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدل لنا بالكتاب على المط وعلى كونه
حجة بما دل عليه ولا نحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المط هذا ملخص كلامه ره وفيه ما لا يخفى قال طاب ثراه ثانيها ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مط كظاهر
الكتاب وخبر الواحد والى ما يكون حجة عند عدم قيام الحجة على خلافه فيكون حجة في نفسه مقيدة مشروطة بما ذكر لا مطلقة فاذا كان تعارض في القسم الاول من الادلة لزم
الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه
الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية
القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجية قلت المراد باطلاقه في الحجية كون
حجيته في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مط اذ من البين كون المعمول به هو اقوى الحجتين ولا ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور
ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك حجية لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله اقول الفرق بين القسمين ان الاول انما يدل على ثبوت الحكم للموضوع
بحسب الواقع من دون تقييده بالجهل بحكم ذلك الموضوع وان كانت حجية ذلك الدليل بمعنى لزوم العمل عليه منوطة بعدم قيام الدليل على خلافه او بانسداد
باب العلم به والثاني انما يدل على طريق عمل المكلف في المقام الذي لا يعلم حكمه من حيث جهله بذلك وبان القسمين المذكورين في تشخيص الموضوع ايضا فان من الطرق
ما يفيد تشخيص الموضوع الواقعي والحكم به ولو في الظاهر كالبينة ومنها ما يدل على طريق العمل عند الجهل به كالاصول الجارية في الموضوعات ويسمى الاول بالدليل الاجتهادي
والثاني بالاصل العملي ومن المعلوم انه لا يعقل المعارضة بين الدليلين المذكورين فان المعارضة انما يعقل مع اتحاد موردهما واختلاف مقتضاهما فاذا دل الاول
على حكم الشيء في نفس الامر ارتفع به الجهل المأخوذ في موضوع الثاني فان قلت ان كان الاول مفيدا للقطع بالواقع كان الحال على ما ذكرت الا ان المعارضة على ما قلت اذا دل او
وان لم يفد اليقين الا ان الدليل القاطع قد قام على حجيته فثبت به حكم الواقع وحصول اليقين بلزوم البناء عليه فلا يبقى هناك شك يرجع فيه الى الاصل فان قلت ان
الدليل على الحجية لا يزيل الشك المتعلق بحكم المسألة في نفس الامر بل الواقع باق على المجهولية غاية الامر لزوم البناء في مقام العمل على احد الوجهين نظرا الى الدليل الاول عند سلامته
عن المعارض فاذا كان مقتضى الدليل الثاني بناء العمل على الوجه الاخر حصلت المعارضة قلت ان الجهل المأخوذ في موضوع الاصل العملي انما يراد به عدم العلم بشيء من
الوجهين مثلا اذا ثبت باصل البراءة ان التكليف المجهول مرفوع عن هذه الامة فاي فرق بين العلم بالوجوب الواقعي والعلم بوجوب البناء عليه في الظاهر لصدق العلم بالتكليف
في كل منهما وان اختلف الجهة والحيثية فلا مجرى للاصل في شيء من المقامين وكذا اذا ثبت بالاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين فكما ينتفي موضوعه مع العلم بزوال
الامر الاول كذا ينتفي مع العلم بلزوم العدول عنه لصدق اليقين على كل منهما نعم بالنظر الى التدقيق العقلي لا مجال لانكار المعارضة اذ يصدق في الحقيقة ان بعض التكليف
المجهول غير مرفوع وان بعض ما يعلم ثبوته ويشك في زواله لا يحكم عليه بالبقاء نظرا الى الدليل الدال عليهما ومن المعلوم ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية و
بالعكس الا ان المدار في الخطابات الشرعية على المفاهيم العرفية الجارية في المحاورات وظاهر ان المفهوم من ادلة اصالة البراءة لزوم البناء عليها عند فقد الدليل بالكلية
وكذا الاستصحاب وساير الاصول العملية فليس مفادها الا ما يحكم به العقل في موارد حكمه ولا ريب ان حكم العقل بالبراءة والاستصحاب انما هو معلق على فقد كل
من الدليلين وانتفاء اليقين على كل من الوجهين والادلة النقلية الواردة في الاصول العملية انما تجري هذا المجرى بل هي مؤكدة لحكم العقل مقررة له ومع الغض عن ذلك
لا شك ان ساير ادلة حجية الادلة الاجتهادية حاكم على مقتضى الاصل العملي وارد عليه كما فصل في محله فان قلت انا نرى الفقهاء يتمسكون في المسألة الواحدة بكل من

وجوه مما ذكرنا يسمى

الدليلين

الدليلين فيستدلون على المقصود بالاصول العملية والادلة الاجتهادية واذا كان الاصل مما لا يجري له مع وجود الدليل الاجتهادي امتنع الجمع بينهما فقلت انه من شان
المستدل ان يتمسك بكل ما يوافق مطلوبه وان كان بعض ادلته مبنيا على الاغماض وقطع النظر عن بعض ما يستدل به على وجه التنزل ولذا تريهم يقدمون الاصل
على الدليل غالبا لتحقق مورده من الشك قبل قيام الدليل وربما يتمسكون بالاصل اخيرا على معنى ان الدليل ان تم فهو الحجة والا فالاصل بحاله اذا عرفت
ما ذكرنا ظهر لك ان حجية الاصول العملية في موارد ها غير مقيدة بشيء كما هو الحال في الدليل الاجتهادي ثانيها انه يعتبر في مورد الاصل اشتراطه بالجهل في موضوعه
فلا يقع المعارضة بين الدليلين من راس كما مر بخلاف ما اذا وقع التعارض في الادلة الاجتهادية فانه يرجع فيها الى التعادل والترجيح ففي العبارة نوع مسامحة في التعبير
والمقصود ما ذكرناه قال قدس سره ثم ان الادلة الشرعية ينقسم ايضا الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل والدليل العقلي ثانيها ما يفيد الظن بالواقع
ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هناك على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلو لا حصول الظن منها لم يكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة
غير ثابت عندنا كما سنفصل القول فيه انشاء الله تعالى ثالثها ما يكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنه بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن
ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرت الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون
الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة الظن بالواقع ولا من حيث النظر اليه لدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف
وبيان منشأ الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصل البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان حكم الواقع وان اتفق حصول الظن
منهما بالواقع في بعض الوقايع وقد عرفت مما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق حصوله في الادلة الشرعية الظاهرية
عند من ان تسارع الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتامل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء
من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه انشاء الله تعالى اقول اما القسم الاول فلا ينبغي الكلام فيه ولا ريب ان الحجة فيه مدار اليقين وليس وراءه شيء واما القسم الاخير فهو من
الاصول العملية التي تقدمت الاشارة اليها انفا سواء تعلقت بالاحكام كما هو المقصود في المقام او بالموضوعات فليس المقصود منها الدلالة على الواقع وانما المقصود منها بيان
حكم المكلف عند جهله في الاقدام والاحجام فلا بد وان لا يكون فيها مدار الظن بالواقع بل لا يمنع من جريانها الظن بخلافه ما لم يقم على حجيته دليل وقد عرفت من زعم بناء
الامر في الاستصحاب واصل البراءة ونحوهما على افادة الظن فان فساد ذلك مع شذوذه امر مقطوع به لا يكاد يعتريه شائبة ريب وشبهة كما تبين ذلك في محلها
واما القسم الثاني الذي انكره المصنف ره فعدم اناطة الحجية في شيء من الادلة الاجتهادية الثابتة بالادلة الخاصة بحصول الظن بالحكم الواقعي ليكون الحجة هي نفس الظن
الحاصل منها بالحكم الشرعي لعدم اناطة الحجية في شيء من المقامات بحصول المظنة لثبوت دوران الامر في اسانيد الاخبار من جهة صدورها واحوال رجالها
وتمييز مشتركاتها وفي معاني الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية والعرفية والاصول اللفظية وفي علاج الاخبار المتعارضة على نوع من المظنة غير ان شيئا من ذلك لا يدور
مدار الظن بنفس الحكم الواقعي ليكون هو الحجة بنفسه او مقيدا بحصوله من الطرق المخصوصة وان صادفه في الاغلب نعم لو فرضنا انسداد باب العلم بالواقع والطريق معا
وتعذر الرجوع الى الاصول العملية مع العلم بالتكليف رجعنا الى العمل بالمظنة وكذا لو قلنا بحجية الشهرة والاستقراء الظني ونحو ذلك ونحن وان انكرنا ذلك على الوجه
الكلي لكنه يتفق في بعض المقدمات الخاصة كما يمكن فرضه في بعض الامكنة والازمنة ايضا الا انه خارج عما هو المقصود في المقام انما الكلام في ان العمل بالظواهر اللفظية
هل يدور مدار الظن بالمراد الواقعي الذي هو الحكم في نفس الامر او لا وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب القوم الا ان استكشاف الحال فيها من النظر في طريقتهم
والتامل في سيرتهم والرجوع الى كلماتهم والفحص البالغ في عباراتهم غير متعسر على الفطن اللبيب غير انه اشتبه الامر على بعض من قارب هذا العصر فخلط بين المقامات
المذكورة وزعم اناطة الحجية فيها بحصول الظن بالمراد الواقعي قائلا ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو ظاهر
مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فكانه انما فهم من لفظ الظاهر الذي يدور الحجية مداره نفس الظن المذكور واكده ما هو معلوم من ان مناط
الامر في المقامات المذكورة ونحوها بالظنون الخاصة وبحث الخلاف في مسئلة الظنون بين القول بحجية الظنون المطلقة والمخصوصة وقد شاع هذا الوهم بين طلبة
هذا العصر حتى يتوهم بان الطريقة عليه ومنشأ ذلك عدم الفرق بين ظهور اللفظ لغة وعرفا في المعنى المخصوص وحصول الدلالة بحسب العرف وانصرافه اليه في متفاهم
الناس وكونه بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن الحالية والمقالية المكتنفة به وبين الظن بالمراد الواقعي وظن اناطة الحجية به على وجه لا يبنى على حمل اللفظ على
ظاهره الا مع حصول الظن بارادته وانتفاء ما يوجب الشك فيه فلا يصلح البناء عليه بعد انتفائه ولو من غير حجة شرعية كما اذا عارض القياس والاستحسان الظاهر كنص
او دل خبر ضعيف على تخصيص العام او شك في وجود المخصص او كان هناك ما يقضي بحصول الشك المذكور من منشأ احتمال وجوده وعدمه وربما فصل بعضهم
بين ما اذا كان احتمال الارادة خلاف الظاهر ناشيا من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الظاهر وبين ما اذا حصل الاحتمال من دليل معتبر كما اذا ورد في السنة المتواترة
عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يمنع من حصول الظن بالواقع من اللفظ العام فلا يعمل بالاصل تعبدا قال لا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة
تعبدا لانه نقل ثم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح والتحقيق في ذلك ما افاده المصنف ره في مسئلة اصالة الحقيقة من الفرق
بين ما يقترن بحال او مقال يصلح ان يكون مانعا من دلالة اللفظ بما لحظه العرف وبناءا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في
خلافه وما لا يكون كذلك فعلى الصورة الاولى لا يجد الاستناد الى الظاهر لوضوح ان الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا
قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز ان لم يتعين الحمل على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم عرفا لتعادل الاحتمالين
ان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد لعدم البس نفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد
وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور وخالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة وآخرون فحملوه مع الاطلاق
على المجاز والاظهر القول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان الشهرة وغيرها من القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام قد تقرب
المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين الحمل عليها وان ضعف به الظهور الحاصل قبلها او يجعله مساويا للارادة الحقيقة اوغالبا

عليها متوقف في الاول ويحمل على المجاز في الثاني وفي الصورة الثانية لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع بل يصح الاستناد الى ظاهر الكلام
العبادة حتى يثبت المخرج ويجري حصول الشك في المخرج ولو من الدليل المعتبر لاجمال الدال والظن الغير المعتبر لا يكفي فيه ولا يجوز الخروج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل
على الخروج عنه ولا يجوز التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال الخطاب المعارض او دفع اليد عن الخطاب المعتبر للشك الحاصل من امر غير معتبر ويدل على ذلك
امور الاول اتفاق علماء الاعصار في جميع الاعصار خلفا عن سلف على التمسك بالعمومات والمطلقات وسائر الظواهر على الوجه المذكور حتى يثبت المخرج عنها
بدليل شرعي اذ من المعلوم ان احدا ممن يعتنى به من علماء الخاصة والعامة على اختلاف فرقهم وتباين آرائهم لا يستجيز رفع اليد عن عمومات الكتاب والسنة و
مطلقاتها بمجرد الشك في تخصيصها او تقييدها الناشي من خبر ضعيف في السند او مجمل في الدلالة فضلا عن غيره من سائر الامور الموجبة للشك في
حكم الفرد المخصوص وتلك طريقة جارية مستمرة بين العقلاء مدى الدهر في جميع التكاليف والخطابات الصادرة في العادات من السيد لعبده والوالد لولده
والحاكم لرعيته وكل مطاع لمطيعه خصوصا الانبياء عليهم السلام لاممهم والعلماء لمقلديهم وسائر المقامات كالاوقاف والوصايا والوكالات وسائر المعاملات
من العقود والايقاعات وغيرها الا ترى ان العبد لو ترك امتثال الامر العام في بعض الموارد معتذرا بالشك الحاصل من بعض الوجوه الضعيفة عد عاصيا
ولو عاقبه السيد على ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء ودعوى ان الشك المذكور انما يحصل ابتداء مع قطع النظر عن مقتضى الخطاب اما بعد ملاحظة ظاهر
اللفظ وعدم الوقوف على المخصص عند بعد التتبع البالغ فانما يحصل الظن بالمراد للزوم الاغراء بالجهل بدونه لغلبة الصارف عن مقتضى الظاهر وبعد
عدم وقوف العلماء مع شدة اهتمامهم في الفحص عن الادلة على الصارف الموجود مدفوعة بانه معارضة للوجدان وانكار لما يشهد به العيان لان حصول الشك
المذكور مع ذلك كله كما هو المفروض غير عزيز بل يتفق في كثير من المقامات نظرا الى اختلاف الاصحاب في المسألة او غير ذلك من الخصوصيات المكتنفة بالمقام
الموجبة لعروض الشك والظن الضعيف بالتخصيص وشبهه وكثيرا ما يعرض المانع من تقية او شبهها عن بيان الصارف ويمنع عوارض هذه الاعصار المتمادية عن
وصوله الينا او عن ثبوته عندنا وبالجملة فانكار حصول الشك والظن الغير المعتبر مكابرة واضحة وحمله ما اتفق على التمسك بالنص خروج عن الطريقة الجارية
وكلما دل على التمسك بظاهره مع حصول الظن منه يدل عليه بدونه لشيوع كل منهما وجريان السيرة المستمرة على الاخذ من غير فرق بين المقامين بوجه من
الوجوه وهذا الثاني ان ضرورة المذهب قائمة على تحريم العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاخبار الضعيفة والامارات الواهية لكن لا شك
عامل في منع الامور المذكورة من حصول الظن بالمراد الواقعي من الخطابات الواردة لان القطع بعدم الحجية لا يستلزم القطع بالواقع بالضرورة فلو كان الظن بالواقع
شرطا في التمسك بالعمومات والظواهر لصح تخصيصها وتقييدها بالامور المذكورة وكان الحال فيها بالنسبة الى ذلك هو الحال في تخصيصها بالادلة المعتبرة
غاية الامر ان يكون الوجه في تخصيصها بالثاني اعتبار الدليل وفي الاول انتفاء شرط التمسك بالخطاب في الاول هو الامر الثاني خاصة وهذا الفرق لا يجدي شيئا
مع اشتراكهما في الحاصل الثالث ان حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الاطلاق حتى يثبت التقييد واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل من جملة
المسلمات التي لم يخالف فيها احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل ولا ينبغي الشك في انتفائها على عدم كون
احتمال مقارنتها بما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقف عن العمل بها وتوهم كون الاستصحاب مفيدا للظن وهم فاحش كما تبين في محله ولو كان الامر
على ما زعموا لكان اللازم اجراء الاستصحاب الى ان يحصل الشك في التخصيص وغيره وهذا مما لا يقول به احد الرابع ان العلماء اطبقوا على الرجوع الى التعادل و
الترجيح عند تعارض الادلة المعتبرة وعلى ما ذهب اليه جماعة لا يتصور التعارض في الادلة الظنية كما لا يتصور حصول المعارضة في الادلة القطعية اذ كما يمتنع حصول
القطع بالشيء وضده كذا يمتنع حصول الظن بالشيء وضده فلو كان المدار في فهم الالفاظ واعتبارها على الظن الفعلي بالواقع امتنع حصول المعارضة بين الكتاب
والسنة او بين الاخبار الصحيحة كما لو كان المدار في ذلك على القطع بل كانت المعارضة دائرة بين الحجة وغير الحجة والدليل وغير الدليل وبين غير الادلة من
سائر الوجوه الضعيفة لو يجري الكلام في الشريعة اذ بعد المعارضة اما ان يبقى الظن او يعود الى الشك فان كان الثاني خرج كل من المتعارضين عن الحجية و
ان كان الاول انحصرت الحجة في احدهما لامتناع الظن بكل منهما فلا حاجة الى مسائل التعادل والترجيح حتى عقد القوم لذلك بحثا طويلا واختلفوا في مباحثه
اختلافا شديدا وتوهم ان غرض القوم في ذلك تعيين ما يوجب الظن عند المعارضة وهم فاحش لان مرجع الى الوجدان يختلف باختلاف خصوصيات المقامات ولا
يقف على حد معين ولا يحتاج الامر الراجع الى الوجدان الى عقد هذا المبحث العظيم ولا يحصل الا ذا الاختلافات الواقعة فيه على ان التخيير بين المتعارضين عند فقدها
كما ورد في النصوص وذهب اليه الاكثر مما لا يعقل في خصوص لعدم حصول الظن اذن من شيء منهما فيخرج كل منهما عن الاعتبار وبالجملة فكما لا معنى لعقد المبحث في علاج
المعارضة بين الادلة القطعية كذا لا معنى لعقده في الادلة الظنية بالمعنى المذكور وكذا الحال في كثير من المسائل المعنونة في مباحث الالفاظ بعد اناطة الامر فيها
بمطلق الظن الخامس ان الظن بالحكم بما هو ظن لا معول عليه في الشريعة وقد ورد النهي عنه في الكتاب والسنة وليس في شيء من الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية
ما يفيد اناطة الامر فيها بمجرد الظن بالحكم الواقعي وانما الحجة هي الخطابات والنصوص الواردة غاية الامر اناطة الامر في صدورها ودلالتها بالمظنة الموجبة للوثوق
وسكون النفس نظرا الى الادلة الدالة على ذلك فهو امر غير ما ذكره الجماعة كما اوضحه المحقق المصنف طاب ثراه هنا في الجواب عن الاعتراضات المتوجهة في المقام
اوضح من ذلك بحمد الله وليس في شيء مما دل على حجية ظواهر الكتاب والسنة واخبار الآحاد ما يشعر باناطة الامر في ذلك بحصول الظن بنفس الحكم الواقعي بل الادلة الدالة
على ذلك يعم ذلك وغيره ومما يدل على اشتراط الوثوق بالسند والدلالة وليس العمل بذلك مع الشك في نفس الواقع امرا زائدا بنص عليه من اطلاق بل هو الشايع عند
التحقيق على ما تقتضيه نفس تلك الادلة مما تعود على التمسك بغيرها لا للعمل بها وبالجملة فلا شك في انا مامورون مكلفون بالعمل بالكتاب والسنة والتمسك بهما في
الاحكام الشرعية كما دلت عليه الآيات والروايات المتواترة في المعنى حسب ما فصل في محله ولا شك في صدق ذلك مع التمسك بظواهرهما اللغوية ومدلولها العرفية حصل
الظن منهما بالواقع او لم يحصل لمانع امر ولا اقل من حصول الظن من الادلة المذكورة بارادة الاطلاق المذكور من التمسك بهما فلو كان الاطلاع على الظن بالمراد كانت
الادلة المشار اليها على عدم اناطة الحكم به وكفى به دليلا كما ذكرناه قال طاب ثراه فان قلت ان المدار في حجية الاخبار الاحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد

من جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا الوجوه الواردة في الترجيح عند
تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاخذ بالاقوى في الرجوع الى ما هو الاحرى فيكون الامر دائرا مدار الظن ومن غير ملاحظته لا يعقل الترجيح بين المشكوكات المتساوية في
الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يفتي به هو
المطابق للمعنى الواقعي ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر وبينهما الفرق
بين الامرين ان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن و
الشك في الوهم اذ ليس متعلق الظن هناك الا الصدور والدلالة ولا منافات بين حصول الظن بصدوره وجزء والظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه وكذا
الحال في الظن بدلالة الواحد منهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر ايضا او الشك فيه غاية الامر ان ما اخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن
بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما اذ من البين ان مجرد الظن بالصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا مساويا بالعدول معه
ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بظن كذبه مع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن بالواقع من الخبر الاخر
ان كان ذلك للحجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافات بين الظنين غاية الامر
ح ان يؤخذ باقوى الظنين المفروضين هو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا او دلالة لا يقضي بالظن بكذب الاخر وسائر دلالته مع عدم حصول
الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا
للظن بالنظر الى الواقع دون الاخر وكان مفيدا للظن الاقوى في الاخر الاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر موهوما
وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف اذا كان مشكوكا في نفسه
فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المفروضان على وجه
يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والحقيقة والمجاز
لكن لم يكن الخاص والخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك حجة من اجله ومع ذلك لا يعقل
حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه
مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصح تركه بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه والخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل بها الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررنا
في المباحث السالفة ان مدلول الالفاظ انما يبنى حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد ام لا حسب ما فصلنا القول فيه ومن ذلك يعرف
الحال في باقي المعارضات مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الخبرين
من حيث القوة بحسب الصدور لا يقضي بالظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد ذلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن
بصدق واحد الخبرين بالظن بصدق الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدق الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدق احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان
علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما بالظن الاقوى والاخر الاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه
حينئذ ما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا تجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر والظن بصدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن او الشك كذلك في غالب الحال فان قلت
اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في وجه الدلالة لاحتمال انه لو كانت
دلالته ايضا اقوى فكيف يتوقع عدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته ايضا اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيها
وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدق تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدق الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته لمضمونه اوضح واقوى في
افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا متساويا كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على
دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا لهذه الرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية
المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون شيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسب ما هو الحال في
الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدق والخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية
الضعيفة والخبر الذي وقع في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد ما كان الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع
كما هو المدعى فاذا وجد شرائط الحجية في خبر دون اخر اخذ به وان شاركه الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنيا على الظنون دون
التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع فانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان
بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادة الظن بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد يتحد وقد يتعدد والجهات المتعددة قد يكون اقل وقد يكون
اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة ظاهر مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاشتمال الى حصول الجهة
المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك انشاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع
من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاخبار ويؤيد ما ذكرنا انه قد يقوم في المقام
امارات غير معتبرة كالشهرة او القياس او مطلق الخلاف ونحوها مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في عدم
حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في ان واحد مع عدم سقوطه للدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه
مانع من عد حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل وجها فالوجه ان شرح هذا الكلام ظاهر لمن تدبر ومحصوله ان الظن بالحكم الواقعي من حيث هو ليس

الحجة الشرعية لبعد والامر في الادلة الشرعية مداره واما الحجة فهي مداليل الخطابات الشرعية ومفاهيم النصوص الواردة في الكتاب والسنة ولوازم الاخبار المعتبرة
على حسب ما دلت عليه الادلة الدالة على حجيتها من الايات والروايات المتكاثرة بل المتواترة في المعنى والاجماع المعلوم من طريقة القوم كما فصل في محله ومن المعلوم
ان شيئا من ذلك لا يدل على ان المناط في الحجية في شيء من ذلك بافادتها الظن بالواقع كما هو الحال في الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات كالاقارير والبينات وما اشبههما ومع
حصول المعارضة بينها ارجع الى ما كان بالترجيح احرى على ما تقرر في موضعه فالمتبع هو الدليل دون مجرد المظنة وتوهم انصراف تلك الادلة الى حجية ما افاد المظنة
وهم فاحش لان اسباب الشك غالبة ومع وجودها لا يحصل الظن من الادلة فكيف يسوغ الاعراض عن الدليل لبعض موجبات الشك فليس فرض الشك نادرا
ليمكن دعوى انصراف الاطلاقات الادلة مع ان مجرد ندرة الوجود لا يكفي في دعوى الانصراف كما تقرر في محله وفي امعان النظر في طريقة القوم في موارد الاحتجاج كفاية لمن
نظر فتدبر قال قدس سره ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية على حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة
وسائط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اما الاول فمن البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر
عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث
على الخوف ولان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن الاخذ به من ترتب الضرر اقول اراد طاب ثراه تاسيس الاصل الاولي
في عدم حجية الظن من حيث هو ظن وان ذلك معلوم بالضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلام غير محتاج الى اقامة الادلة عليه مع ان الادلة الاربعة متطابقة
في الدلالة عليه اما النقل فاكثر من ان يحصى كما سيجيء الاشارة اليها انشاء الله واما الاجماع فظاهر لمن امعن النظر وكفاك ما ذكره المحقق البهبهاني طاب ثراه مع
ما هو المعروف من طريقته من كون عدم الجواز بديهيا للعوام فضلا عن العلماء واما العقل فقد يستدل منه بوجوه منها ما افاده الوالد المحقق طاب ثراه تبعا
لاستاده على ذلك بما تقرر في العقول من وجوب التحرز عن الضرر المخوف وقد يناقش فيه بان العقل انما يستقل بذلك اذا كان حيث يظن بالضرر ومن المعلوم ان
الظن بالضرر انما يحصل من ترك العمل بالظنون المتعلقة بالتكاليف الشرعية اذ مع العمل بها انما يحتمل الضرر احتمالا موهوما لا يستقل العقل بالاحتراز عنه بل
ربما يستقبح في العقول التحرز عن الاحتمالات الموهومة كالفرار عن قرب الجدران المحكمة لاحتمال سقوطها او عن الاطعمة والاشربة لاحتمال ترتب الضرر عليها فهذا الدليل
بالدلالة على ضد المقصود اولى والجواب ان الخوف الحاصل من ترك العمل بالمظنون انما يتم حيث لا يكون هناك طريق عقلي او شرعي يعول عليه في ذلك المقام اما مع
وجود الاصول العملية وسائر الطرق الشرعية الموجبة للامن من ضرر المخالفة فلا يتصور هناك خوف يوجب الاحتياط فيه كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى عند احتجاج الخصم بذلك
على وجوب العمل بالمظنة اما مع قطع النظر عن ذلك فلا يجوز العقل اقدام المكلف على امر لا يؤمن من ترتب الضرر العظيم عليه من غير فرق بين المظنون والمشكوك و
الموهوم اما اولا فلان الضرر المترتب على العمل بالمظنون وان كان موهوما الا ان الضرر المحتمل حيث كان بالغا حد الغاية لاجل شدته وطول مدته ودوام بقائه فلا محالة
يستقبح العقل اقدام المكلف عليه واقتحامه فيه مع عدم وجود طريق يقتضي الامن من ترتبه واما ثانيا فلان جواز العمل بهذا الظن والتعويل عليه امر مشكوك فيه والشك في
ذلك يقتضي الشك في ترتب الضرر عليه وهو سبب الخوف الموجب لحكم العقل بالاحتراز عنه واما ثالثا فلان العمل بالظن في مسئلة واحدة وان كان قاضيا بكون الضرر
المترتب عليه موهوما الا ان بناء العمل على ذلك يؤدي الى الظن بالضرر لابتناء المسائل المتكثرة بل الغير المحصورة على الوجوه التخمينية فلا محالة يحصل الشك
بل الظن بالمخالفة في بعض تلك الوجوه وهذا مراد المصنف من الوجه الاخير وتوهم ان الظن الحاصل في كل مسئلة يقتضي الظن باصابة الواقع في المجموع وهم فاحش لانه
يجتمع مع القطع بالمخالفة في بعضها الا ترى انك لو قطعت بوجود الحرام الواحد في الاموال المتكثرة والنجس الواحد في الاواني الغير المحصورة بل المحصورة في العدد الكثير
فلا محالة يحصل الظن بالحلية في كل فرد فرد بانفراده وكان المجموع مشتملا على الحرام قطعا وكذا الفقيه ربما يقطع بمخالفة بعض الظنون الحاصلة له من اول الفقه
الى اخره للواقع او يظن بذلك ويشك فيه الا انه لا يدري انه بين غير المحصور لا عبرة به فان قلت ان الظن قد يتعلق بغير ما يترتب الضرر على العمل قلت ان تعلق الظن
بالاحكام الوضعية فلا ريب في رجوعها الى التكليفية فالعمل بها اقتحام في مضرة المترتب على عدم الاصابة اذا الغالب فيه وان الامر بين المحظور وغيره وان تعلق بما لا محالة
فيه من الاحكام التكليفية فلا ريب ان الفتوى به والعمل عليه تقول على الله بغير العلم والخوف المترتب على ذلك امر عظيم ويستقبح العقل اقتحام المكلف فيه واقدامه عليه
وهذا جار في الاول كما لا يخفى ومنها ان العقل يستقل بادراك اصل البراءة حيث لا يعلم بالتكليف واصل الاشتغال بعد ثبوت التكليف حيث لا يعلم البراءة و
بالاستصحاب حيث لا يعلم بزوال الحالة السابقة وما اشبه ذلك وقد ورد بها الشرع ايضا على وجه التنبيه على حكم العقل والتقرير على ما تقرر في محله فاذا تعلق الظن
بخلاف شيء من ذلك كانت الادلة الدالة على تلك الاصول قاضية بعدم جواز التعويل على الظن الا ان يمنع حكم العقل في مورد الظن في بعض المقامات اما اذا تعلق
الظن بما يوافق تلك الاصول ففي الاصول المذكورة كفاية عنه وبالجملة مورد الظن اما ان يكون موافقا للاصل العملي او مخالفا له وعلى الاول فالعمل على الظن ليس لكونه
دليلا بل لعدم الحاجة فيه الى الدليل وعلى الثاني ففي ادلة الاصول كفاية في المنع من العمل بالظن نعم ليس كل اصل مما يستقل به العقل بل بعضه مما يستفاد من الشرع
ومنها ان العقل قاض بان المظنون بما هو مظنون ليس بامر ثابت يعول عليه ويرجع في الامور الدينية اليه واليه الاشارة في بعض الايات الشريفة الواردة في الاحتجاج
على الكفار باتباع الظن ولولا ان ذلك مما يدل عليه العقل لما تم الاحتجاج بذلك عليهم ففي حسن الاحتجاج عليهم بذلك دلالة على ظهوره عند العقل والعقلاء
ومنها ان العقل يستقبح التزام العبد عن قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عنه على انه منه بخلاف الاتيان به لرجاء كونه منه من دون تعبد بمقتضاه فانه من الاحتياط
المستحسن عقلا وشرعا ما لم يعارضه احتياط اخر ولم يثبت خلافه اما الالتزام والتدين به على انه من سيده مع عدم علمه فانه تشريع لا يرتضيه العقل والعقلاء
بل هو مع الشك في رضا الشارع بالعمل به تعبد بالشك فلا يصح الاستناد اليه والالتزام بكونه مؤداه حكم الله وحقه اما مجرد العمل على حذر من غير التزام به
فانما يستقبح عند مخالفته لبعض الاصول والقواعد العقلية كما مرت الاشارة اليه كذا افاده بعض المحققين وفيه نظر ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب
والتحريم والعقل في مثله قاض بالتخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على تقدم دفع المفسدة على جلب المنفعة على ما تقرر في محله بل قد يقال ان عدم العلم هنا بالاذن
كاف في ثبوت التحريم فتدبر ومن غريب الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من التمسك في المقام باصل الاباحة واين ذلك من الحجية فان معنى الحجية انها ان دلت على

التكليف

التكليف بالفعل او الترك تعين الالتزام به وان دلت على الحكم الوضعي لزم العمل بمقتضاها وهل في اصل الاباحة ما يقتضي بشيء من ذلك غاية الامر انها ان دلت على الاباحة حكم بها لا لاجل قيام الحجة عليها بل لان الاصل فيما لم يقم على تحريمها او اباحته الحجة الحكم بالاباحة وليس ذلك من الحجية في شيء ومنها ان الحجة قائمة في كل حادث مشكوك فيه عند من لا اصل العدم مستند في الادلة العقلية فتدبر ومنها انه لا شك في وجوب تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي والامر فيه دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع بعد العلم بوجوب تحصيل الاعتقاد الى الشك في المكلف به ودورانه بين التعيين والتخيير فيحكم بتعيين تحصيل الاعتقاد القطعي تحصيلا للقطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال وفيه نظر بل الاولى ان يقال التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا يعلم كفاية مطلق الراجح منها فالقطع بالبراءة يقتضي تحصيل اليقين فتدبر ومنها ما احتج به ابن قبة في المنع من التعبد بخبر الواحد عقلا من ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن واجيب عنه تارة بالنقض بمثل الفتوى والبينة واليد وما اشبه ذلك من الامور التي لا تفيد العلم بل والقطع ايضا اذ قد يكون جهلا مركبا واخرى بانه ان اريد تحريم الحلال الظاهري وبالعكس فالملازمة ممنوعة وان اريد تحريم الحلال الواقعي في الظاهر وبالعكس فبطلان اللازم في محل المنع والتحقيق انه ان اريد المنع من العمل بغير العلم ما لم ينته الى اليقين فالدليل لا اعتبار عليه ومرجعه الى ما ذكره المحقق المعاصر طاب ثراه من لزوم التحرز عن الضرر المحتمل المترتب على المخالفة ولا يرد النقض بما ذكر لثبوت اعتبارها وتحقق انتهائها الى اليقين وبه يحصل الامن من الضرر وان اريد عدم جواز نصب الشارع مثلا لغير العلم طريقا الى الحكم الشرعي معرفا فالايراد وارد عليه غاية ما يمكن في تصوير الاحتجاج على ذلك ان يقال انه على تقدير المخالفة اما ان يبقى الواقع على حاله او يكون مشروطا بالعلم فينتفي بانتفاء شرطه والاول يستلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في محل واحد والثاني يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه للقطع بان الفاقد لشرط التكليف كالاستطاعة للحج والنصاب للزكوة وغير ذلك مصيب لحكمه الواقعي فيلزم اصابة كل من المجتهدين المخالفين لما هو الواقع في حق كل منهما لان الحكم الواقعي في حق المصيب منهما غير الحكم الظاهري في حق الاخر عين الواقع اذ ليس له في الواقع ان يحكم الا بما هو المشروط عدمه عند عدم شرطه والجواب ان التصويب انما يلزم لو فرض في قيام الامارة المفروضة حدوث مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند المخالفة ويكون تلك المصلحة هي الباعثة على نصب تلك الامارة كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب حصول الظن بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها في الواقع فيختلف حالها في نفس الامر بحسب اختلاف المكلفين في الاعتقاد وهذا وان كان قد يستفاد من بعض عبارات القوم كما قال في النهاية تبعا للشيخ في العدة ان الفعل انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة الا ان في بطلان القول بالتصويب المجمع عليه بهذا المعنى كما عرفت بل العلامة في النهاية وغيره غنية عن الاطالة القول في بيان وجوه فساده نعم يتجه نحو ذلك في الشرائط العلمية الراجعة الى شرائط الحكم بنفس العلم والجهل دون الواقع فالشرط اذن هو العلم وهو واقعي دون المعلوم مع قطع النظر عن العلم به وهو امر لا ربط له بما نحن فيه بل الوجه ان الطريق الشرعي انما يجب العمل به لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والوجه في تشريعه عند تعذر العلم بالواقع ظاهر وكذا مع تعسره ولو نوعا لان الحكمة انما يقتضي بناء الشرع على غاية التسهيلة للبشر في العمل عموم المكلفين الذين يغلب عليهم الضعف والمستضعفين فتفويت المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق منها التخلف عن الواقع خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشتراك الجميع في التكليف والتسوية بين القوي والضعيف فينبغي بناء الشرع على ما يقتضيه حال الاضعف على الوجه الكلي ثم يستثنى مع ذلك ايضا ما يتفق عروضه من المعاذير القاضية بتعذر الامتثال وتعسره كالاسباب الاتفاقية لا تقف على حد معين واما نصب الطريق الظني مع تيسر الوصول الى الواقع لعموم المكلفين فلا يمتنع ان يكون لمصلحة وحكمة تقتضي ذلك على وجه تزاحم مصلحة الواقع بحيث يكون نفس الفعل المفروض من حيث كونه مدلول ذلك الطريق بحسب الواقع ذا مصلحة راجحة على مصلحة الواقع على تقدير المخالفة لما مر لان الواقع على حاله لا يتغير بذلك عن وجهه وانما الحكمة في تشريع الحكم اقتضت على عدم الزام المكلف بتحصيله على جميع الاحوال والاكتفاء بتحصيله من الطريق المفروض المؤدي اليه ولو في الجملة فيكون معذورا عند المخالفة في حكم الشرع لا اتيانا بما عليه في الواقع وتوضيحه ان نصب الطريق الذي لا يفيد العلم يتصور على وجوه عديدة منها ان يكون الملحوظ فيه مجرد الكشف عن الواقع والوصول اليه من غير ان يكون هناك مصلحة وحكمة سوى ذلك وانما يكون ذلك حيث لا يكون هناك طريق اقرب الى الواقع واكثر ايصالا اليه منه او يكون ذلك لكن يشتمل على مفسدة او علة تنافي الحكمة من نصبه فيشترك في الحجية كل طريق يوافقه في الكشف عن الواقع وانتفاء المانع لتحقق مناط الحكم فيه ويتصور ذلك غالبا عند انسداد باب العلم بالواقع اذ الطريق العلمي اقرب الى الواقع من غيره ويتصور مع انفتاحه ايضا اذ قد يكون في تحصيل الطريق القطعي من المفسدة ما تابى عنه الحكمة وربما يتصور ان يكون الطريق المفروض اكثر ايصالا الى الواقع من القطع او مساويا له في ذلك نظرا الى كثرة وقوع الجهل المركب وان كان القاطع حين قطعه لا يحتمل ذلك الا انه انما يقتضي اعتبار القطع كائنا ما كان ولا يمنع من نصب الطريق على الوجه المذكور ومن هنا يعلم انه لا يلزم ان يكون الطريق على الوجه المذكور ظنيا فقد ينسد باب الظن ايضا وقد يكون الطريق الغير الظني في علم الله سبحانه اقرب الى الواقع واكثر ايصالا اليه من الظني وقد يكون في الظني من المفسدة ما تابى في الحكمة عن نصبه طريقا فيتعين نصب الاقرب الى الواقع فالاقرب ومنها ان يكون الملحوظ فيه الكشف عن الواقع مع تسهيل الامر على العباد في طريق الاطاعة والانقياد وانما يكون ذلك حيث لا يكون المصالح الواقعية على وجه يقتضي تحتم ادراكها مع التعسر والصعوبة او مع قلة السهولة وهذه الخصوصية قد تلاحظ بالنظر الى نوع المكلفين فيتبع الحكم اضعفهم نظرا الى الحكمة القاضية باشتراكهم في التكاليف وقد تلاحظ بالنظر الى بعض الاصناف او بعض الاشخاص او في بعض المقامات على حسب ما يقتضيه الحكمة في ذلك ولا يلزم من ذلك ان ينتفي الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع ولو في بعض الوقائع لئلا يفوت عند ذلك مصلحة الا انه قد يكون في بعض المقامات اخطاء الواقع للفرق الظاهر بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف به او تعسره وبين سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الاقرب في الوصول اليه والكشف عنه نظرا الى تعذرهما او تعسرهما فان الثاني انما يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب لوجود المانع فيه والرجوع الى الطريق الاخر مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه مع ادائه الى خلاف الواقع يكون المكلف معذورا في المخالفة لا اتيانا بما هو الواقع في حقه اذ الغرض من نصب الطريق المذكور

يعني صاحب الضوابط

انما هو الوصول الى ذلك الواقع لا مصلحة لكن على الوجه المعتذر منه في حكم الامر كسائر الاعذار العقلية من الجهل المركب وما اشبهه ومنها ان يكون العمل عليه في الاثناء
بدل من حيث انه هو الواقع بمعنى ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على الواقع عليه مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع من غير ان يكون لذلك
الطريق تاثير في نفس الفعل من حيث هو وانما المصلحة في ترتيب احكام الواقع عليه ما لم ينكشف خلافه واذا انكشف الخلاف فان كان في الوقت لزم الاعادة وان
كان في خارجه فان كان القضاء متفرعا على فوات مصلحة الواجب لم يثبت عليه لتداركها بالعمل بالطريق المقرر وان تفرع على مجرد ترك الواجب لزم ولا يلزم من
تدارك مصلحة الواقع بمصلحة الحكم الظاهري سقوط الوجوب اذ قد يترتب على وجوب الواقع حكم شرعي فالحال في الطريق المذكور هو الحال في الطرق المقررة للموضوعات
الخارجية كحيوة الغائب ونحوها فكان الامر بالعمل بها لا يقتضي جعل الموضوع وانما يوجب جعل احكامه ما دامت الطرق باقية فيه فاذا فقدت وحصل العلم بانتفاء ذلك
الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع الاحكام المترتبة على عدمه من اول الامر فكذا الحال في الطريق المقرر للحكم فههنا فرق بين جعل مدلول الطريق حكما واقعيا
وبين الالزام بتطبيق العمل عليه على انه هو الواقع على ما هو الحال في الطرق الموضوعية فان قلت لو كانت المصلحة الباعثة على تشريع الحكم الواقعي باقية على تحتمها
مع مخالفة الطريق المفروض لم يجز في حكم العقل تفويتها على المكلفين بجعل الطريق الذي لا يوصل اليها والا كان العمل بالطريق المقرر كالعمل بما هو الواقع بل
لم يجز جعل الحكم الواقعي على وجه يشمل الصورة المفروضة لانتفاء المصلحة الباعثة على تشريعه حينئذ فيكون تلك الصورة خارجة عن مورد الحكم المجعول في نفس الامر
فيكون حكمها في الواقع على حسب مقتضى الطريق المقرر فلا يكون الحكم الواقعي شاملا للعالم والجاهل كما عليه المخطئة ويلزم القول بالتصويب قلت ان كانت
الشرعية تابعة لجزئيات المصالح الواقعية الكامنة في ذات الافعال الاختيارية بحيث تكون تلك المصالح علة تامة للتشريع بها وتكون تلك الاحكام متفرعة عليها بالكلية
على ما هو الحال في اوامر الطبيب وسائر الاوامر الارشادية كان الحال فيها على ما ذكرت لان جعل الطريق على غير المذهبين الاولين يتوقف على مصلحة تعادل مصلحة الواقع
فيختلف الحكمان في نفس الامر فيكون المكلف في الحقيقة مخيرا بين تحصيل احدى المصلحتين فكان اللازم الحكم بالتخيير في الواقع دون التعيين وليس الامر كذلك وانما
القدر اللازم في حكم العقل ان يكون في تشريعها حكمة باعثة على حسنها على حسب ما يقع عليه سواء كانت الافعال مشتملة على صفة مطابقة لها من جميع الوجوه او لم
يكن فقد لا يكون في نفس الفعل مصلحة ويكون في التكليف به حكمة باعثة على حسنه وقد يكون فيه مصلحة غير بالغة حد الوجوب ويكون في ايجابه والالزام بالاتيان به حكمة
قاضية بحسنه وان لم يكن بالغا حد الحتم لعدم اخلال الحكيم بما هو الاحسن وقد يكون الفعل حسنا او قبيحا ويمنع من التكليف بفعله او تركه حكمة كما في الصبي المعاقل المراهق
فالنسبة بين حسن التكليف وحسن المكلف به عموم من وجه والقدر الذي يحكم به العقل ان لا يكون الاحكام المجعولة حسنة مطابقة للحكمة وقد لا يكون في نفس الفعل
من حيث هو مصلحة ويكون المصلحة في الاتيان به من حيث الاطاعة والانقياد فيتعلق الامر به من تلك الجهة اذا عرفت ذلك تبين لك الوجه في دفع الاشكال المذكور بحذافيره
اذ لا يمتنع ان يقتضي الحكمة الواقعية جعل الاحكام في نفس الامر على وجه العموم في حق عامة المكلفين اصابها من اصابها واخطأها من اخطأها ثم جعل الطرق المخصوصة التي قد
توصل اليها وقد تتخلف عنها ففي جواز ذلك عقلا ووقوعه خارجا كفاية في المقام وان لم نعلم تفصيل الحكمة ووجه المصلحة في ذلك كما هو الحال في الموضوعات الخارجية فانها
امور واقعية تعلقت بها الاحكام في نفس الامر ثم قرر الشارع طرقا كثيرة اليها يغلب مخالفتها لها ولا منافاة بينهما فان قلت اذا كان مقتضى المصلحة نصب الطريق الذي
قد يتخلف عن الواقع لم يبق الواقع على تحتمه فلا يبقى الواقع على حاله عند التخلف قلت لا منافاة بين ثبوت الحكم في الواقع وحصول العذر للمكلف في مخالفته فغاية الامر ان يكون
الطريق المؤدي الى خلاف الواقع عذرا للمكلف في مخالفته على وجه يترتب الثواب عليه نظرا الى الطاعة التكليف المتعلق بالطريق وتعرض العبد للامتثال فللمصيب
اجران من حيث موافقة الواقع والطريق معا وللمخطي اجر واحد من حيث موافقة الطريق المقرر خاصة فان قلت ان الواجب ما يذم تاركه لا الى بدل والحرام ما يعاقب
فاعله كذلك فاذا ثبت اعذار العبد في مخالفتهما انتفى الحكمان في نفس الامر قلت المراد انتفاء الذم والعقاب في الحدين بالعالم العامد فان قلت كيف كما يشترط الحكم في
الواقع بالبلوغ والعقل والاختيار كذا يشترط بالعلم لعدم قدرة الجاهل والناسي ايضا على الامتثال والقواعد الاربعة من الشرائط العامة لجميع التكاليف فكما ينتفي
الحكم في الواقع بانتفاء احد الثلثة الاولى كذا ينتفي بانتفاء الرابع قلت لا مانع من التفرقة بين العجز الناشي من الجهل والنسيان والتعذر الحاصل من سائر اسباب
الاضطرار فالاول غير مانع من ثبوت الحكم الواقعي نظرا الى كون المصلحة في جعل الحكم في حق العالم والجاهل على حد سواء ليكون هو الذي يتعرض الجاهل لتحصيله سواء
اصابه او اخطأه فان قلت ان جعل الحكم في حق الجاهل المعذور لغو يمتنع على الحكيم قلت ان اريد امتناع جعله في حقه خاصة فمسلم وان اريد امتناع التعميم لجعل الاول
فممنوع فان عدم العلم بالفائدة لا يستلزم نفيها وقد قام النص والاجماع بل الضرورة على ان للكل واقعة حكما معينا يشترك فيه عامة المكلفين ان تدل دليل على ثبوتها
ومن فوائده العمل على الواقع عند انكشاف الخلاف وتعرض العبد لتحصيله الموجب لترتب الاجر والثواب عليه وان اخطأه وفي حكم اطراد الاحكام كفاية في المقام على ان
العلم بالحكم والجهل مسبوقان بالحكم فان الحكم حين تعلق الجهل به لا يتعلق الا بالغافل عنه وغير العالم به وانما يحصل العلم بعد تحقق الجهل متفرعا عليه فهما بعد
منه لانه امر لا يعلم الا من قبله فلو كان ماخوذا في المحكوم عليه لزم تحقق الحكم حين وقوعه من غير تحقق المخاطب به مع انه من اركانه بخلاف سائر شرائط الحكم فانها
غير ماخوذة في المحكوم عليه اولا وبالذات بل الماخوذ فيه انما يتبين لذلك المعنى وهي حاصلة في الجميع فهم مشتركون في الجهل فعلا وان كان امكان العلم شانا وانما
يجب في الحكمة ايصاله على الوجه المعهود الى المكلفين بالطريق المعتاد الذي لا يأبى عن الموانع العادية ليتم بذلك ما هو الغرض من ابتلاء المكلفين واختبارهم في الاطاعة
والعصيان وهذا انما يناسب عموم الحكم لا اختصاصه بمن وصل اليه والا لم يكن حجة على من منع وصول الحكم الى غيره او اهمل في ايصاله اليه حيث يجعل واسطة في
ايصاله ومال بين وسائط الايصال والمكلفين لخروج الغير ان عن مورد التكليف واقعا فلا معنى لايصال الحكم اليه ولتفصيل الكلام في هذا المقام محل اخر ومنها
ان يشتمل الطريق المفروض على مصلحة يتحمل في عرض الواقع بان يتساوى مصلحة الواقع من جميع الوجوه او يترجح عليه فيكون قيام تلك الامارة مانعا من فعلية
الحكم الواقعي في حقه فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشاني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن بخلافه ومرجعه الى اشتراط الواقع
بعدمه ومعلوم ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون هذا الشرط كسائر الشرائط الماخوذة في الحكم كالبلوغ والعقل والاستطاعة للحج والنصاب للزكوة وغيرها
غاية الامر ان هذا الشرط عدمي على نحو اشتراط الحكم بانتفاء سائر الموانع كاشتراط وجوب الصلوة بانتفاء الحيض ونحو ذلك وتلك شرائط وجودية مع اشتراكهما

وانتفا

في انتفاء الحكم بانتفاء احدهما نظير ذلك الحال في الشرائط العلمية كاشتراط العبادة باباحة اللباس والمكان ونحوهما فعبادة المعتقد للاباحة خطاء مطابقة للواقع

ونفس الامر في القول بمثله في طرق الاحكام ضرب من التصويب لاصابة كل من المخالفين لما هو الواقع حقيقة وبلزم صحة العمل وان انكشف بعد خلافه على وجه

اليقين سواء كان في عبادة او معاملة في الوقت وخارجه وهو باطل كما قرر في محله ومنها ان يكون الحكم في الواقع تابعا للطريق بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع

النظر عن وجوده وعدمه حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين والجاهل لا حكم له او محكوم عليه بما يعلم الله سبحانه ان الطريق يؤدي اليه فيكون

المجهول في الواقع حكمين مختلفين او احكاما مختلفة على حسب اختلاف ادلة المجتهد على نحو اختلاف حكمي القصر والاتمام والجهر والاخفات ولبس الذهب والحرير باختلاف

الحاضر والمسافر والرجل والمرئة ويلزم منه ان لا يجب تحصيل العلم بالحكم الشرعي ولا يجب ايصاله الى المكلفين ولا يعاقب المانع من وصوله اليهم وهكذا بادلة ما

تقتضي باثبات تلك الاحكام على وجه التقييد لا من باب المقدمة لوضوح عدم وجوب تحصيل شرائط الوجوب والاندراج في موضوع المكلف فهذا هو التصويب

الباطل بضرورة المذهب وقد تواترت الاخبار والاثار باشتراك المكلفين في الاحكام وشمولها للعالم والجاهل وتفصيل الكلام في ابطال هذين الوجهين

من التصويب في اثبات القول بالتخطئة محال اخر وظهر مما قررناه صحة القول بما عداها من سائر الوجوه السابقة على وجه لا ينطرق اليها شبهة ابن قبة وغيرها

قد دلت ادلة الاحكام والطرق على كونها من بعض تلك الوجوه فلا تغفل قال وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه القول بورودها في الاصول دون الفروع

فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه وهو مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات

انما وردت في الفروع وان المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم

على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها

وشدة الضرر المتفرع عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه لبعد ورود الاحتجاج ولا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم

ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهته فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص عليه ساقط جدا مضافا

الى اخذه كبرى في القياس ولا يراد بها الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كا

في المقام اذ لا يخلو الواقع عن احد امرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم

بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعات اقوى

الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما قضى بثبوت الحكم على نحو غيره من سائر

من الظنون والثاني انما قضى بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واي منافات بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقويهما فلا معارضة اصلا

للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصلت المعارضة بين ذلك الدليل

وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام اقول ما اشار اليه قدس الله سره من الايات سيأتي الاشارة اليه فانه قدس سره قد ذكر تفصيل الكلام في ذلك فيما يليه

فكان الاولى الاقتصار في بيان ذلك على احد المقامين ومما افاده طاب ثراه من دلالة جملة من تلك الايات على ان ذلك مرتكز في العقول فيكون شاهدا شرعيا

على حكم العقل به فلا يقبل التخصيص حينئذ الا ان الظاهر عدم ابتنائها على ما فهمه من حكم العقل بالاحتراز عن الضرر المخوف بل الوجه في ذم الكفار بذلك انهم لا

يستندون فيما يزعمونه على حجة ثابتة وانما يعولون على مجرد الظن والتخمين الراجع الى اوهامهم الفاسدة من دون تثبت في تحقيق ومن المعلوم بضرورة العقول

ان الظن بما هو ظن لا يبلغ حد الدليل والحجية لانه لتقومه باحتمال الخلاف لا يستلزم المطلوب فضلا عن الظن الناشئ عن الخرص والتخمين في الامور التي لا مجال للخرص فيها فان

قلت كيف ادعى عدم قبول تلك الايات للتخصيص مع كثرة الظنون المخصوصة التي تحققت حجيتها بالادلة المخصوصة قلت العمل بها ليس عملا بمجرد الظن والتخمين الذي

لا يرجع الى شيء مبين انما هو عمل بالادلة الدالة عليها المفيدة للقطع بجواز الرجوع اليها فيخرج بذلك عن مورد الذم الوارد في تلك الايات على التعويل على مجرد

الظن من حيث هو ظن فان قلت ان الدليل الدال على حجية بعض الظنون لا يوجب خروجه عن كونه ظنا انما هو يخصص لعموم الناهية عن العمل بالظن قلت هذا انما

يتم في عموم التعبدية فانها نهي للتعبد عن العمل بشيء من الظنون ثم امر بالعمل ببعضها كان من قبيل العام المخصوص واما الكلام في الايات المشيرة الى حكم العقل فان

العقل انما يقضي بان الظن بما هو ظن ليس بحجة يعول عليها فاذا عول المكلف على الدليل الدال على حجية بعض الظنون لم يكن مخالفا لحكم العقل لامتناع ورود

الشرع على خلاف حكم العقل القاطع اذ ليس في العقل ما يدل على امتناع تجويز الشرع لذلك بعد قيام الدليل عليه بل لا يمنع من تجويز العمل بمطلق المظنة ايضا فانما

يمنع من العمل بغير دليل فاذا جاء الدليل خرج عن موضوع حكم العقل وكذلك الحال في سائر النصوص الناهية عن العمل بالظن من حيث هو مما ورد على سبيل حكم العقل في

جري هذا المجرى فانه ايضا لا يقبل التخصيص لخروجه بذلك عن موضوع الحكم وظني ان جميع ما جاء في المنع من الظن والحكم والفتوى بغير علم من هذا القبيل فان

المقصود تحريم القول والعمل من غير دليل فلا يرد عليها التخصيص اصلا فلا تغفل واما ما ذكره من الدور في التمسك بالظن على عدم جواز الاخذ بالظن ففي غاية

الغرابة لانه ليس من الدور المصطلح في شيء لكنه اوضح فسادا من الدور لان امتناع الدور راجع الى امتناع توقف الشيء على نفسه وما نحن فيه من قبيل توقف

الشيء على ضده ونقيضه واستلزام وجوده لعدمه وكانه قدس سره اراد معناه اللغوي والامر بعد وضوح المقصود سهل واما ما ذكره قدس سره في دفع الدور المتوهم

محل مناقشة لان الظن المانع لو كان من قبيل الظن الممنوع يمتنع اندراجه في الحجة على تقدير الحجية لان ما يلزم من وجوده عدمه باطل فانما يدور الامر في الواقع بين

حجية ما عدا هذا الظن من سائر الظنون وعدمها وسيأتي لهذا الكلام مزيد بيان وتفصيل في محله الا ان في كلام المصنف طاب ثراه انتقادا لذي يهون الخطب في المقام

ان الظن المانع هنا لاستناده الى النص ليس من جنس الممنوع لقيام الدليل على حجيته بالخصوص والظن الممنوع انما هو الظن الذي لا ينتهي الى القطع وايضا فانه هنا

بعد دلالته على تقرير حكم العقل واعتضاده بالكثرة والسنة المتواترة راجع الى القطع واما ما ذكره طاب ثراه في الوجه الثاني فقد يقرب رجوعه الى الوجه المذكور وانما

الاختلاف في التعبير فيجري فيه ما ذكر من المناقشة فان الظن اذا فرض حجة امتنع شموله للظن المفروض وانه حجية انه ليس المقصود فيه فرض الظن حجة في الواقع مع

الا على بعض الوجوه

شموله للظن المفروض فالاولى ما ذكره وجها آخر لا نرجح عدم الاول بل المقصود ان حجية الظن تنفي نفسها بمعنى انه يلزم من وجودها عدمها وما هذا شأنه بالمحال و
هذا الاستدلال انما يتصور قبل قيام الدليل على حجية الظن اذ بعد قيامه على ذلك يخرج الظن المفروض عنه فيكون هذا الظن معارضا للدليل ومعلوم ان مجرد
الظن لا يصلح لمعارضة الدليل واما مع انتفاء الدليل كما هو المفروض فالاستدلال بحاله وهذا معنى استدلالهم على عدم حجية الشهرة بانها لو كانت حجة
لدلت على انها ليست بحجة لدلالة الخبر على عدمها وعلى عدم حجية ظاهر الكتاب بانه لو كان حجة لدل على عدم حجيته لدلالة ظواهر جملة من الآيات على ذلك و
هكذا الحال في نظائر ذلك فالفرق بين الوجهين المذكورين في جريان المناقشة في الاول دون الثاني اذ انا نوافق في الوجه الاول لا بد وان بين حجية مطلق الظن
الشامل للظن المفروض وعدمها واما ابد وربين حجية ماعدا الظن المفروض وعدمها وهذا لا يجدي شيئا واما الثاني فانما المقصود فيه امتناع حجية كلي
الظن باستلزام وجودها لعدمها وهذا استدلال صحيح لا غبار عليه فلا يجوز ان يكون كلي الظن حجة نعم يمكن ان يكون بعض الظنون حجة وهو ماعدا الظن
المفروض لكن يبقى عليه ان مقصود القائل بحجية الظن ليس الا ذلك فلا يكفي الدليل المذكور في رده وابطاله اما لو كان المقصود مجرد ابطال حجية كلي الظن
ليكون منه تقريب الى المطلوب ثم الاستدلال به متناقضا فما معنى ترجيح احد الظنين والجواب بعدم المعارضة بينهما لكن كلامه قدس سره يبتني على وجه
آخر وهو ان تفصيل الحال فيه انه نعم قال قدس سره ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمرة بالتعلم ومعرفة
الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر
فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الآن من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه
مظنة كفاية في ذلك فانه لا زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه
الى الظن لدار فظهر مما قررناه ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة
على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه كان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل
مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة قلت انا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع
تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهائها الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور
هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين ليس احدهما مندرجا في الآخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص في تلك القاعدة
من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة
تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ الظنية في المقدمة واخذ الظن بها فيها
او لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والمأخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي
يدل الدليل القاطع والمنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس المحتج في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى
العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم و
هو ... وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف يظهر فساده مما بيناه وربما يؤول قائله بما يرجع الى
ما ذكرناه اقول ما ذكره قدس سره من احتمال تواتر الاخبار في ذلك معنى ظاهر بل ينبغي القطع به بل الاخبار في الدلالة على ذلك قد تجاوزت حد التواتر كما لا
يخفى على المتتبع فيها وما افاده من الاجماع على ذلك ايضا ظاهر لا شبهة فيه كيف ولو صح التعبد بالظن من غير دليل لزم التعبد بالشك نظرا الى الشك
في حجيته والاستناد الى الشك بديهي البطلان فحجية الظن دعوى محتاجة الى البيان لان شيئا من الدعاوى المجهولة لا تقبل الا بالدليل وهذا امر بديهي للعقول
فضلا عن العلماء الاعلام وما افاده قدس سره في الجواب عن السؤال الذي ذكره امر بين لا خفاء فيه لان منشأ حكم العقل على ما ذكره هو لزوم الاحتراز عن
الضرر المخوف فبعد قيام الدليل على الحجية لا يتصور هناك ضرر حتى يجب التحرز عنه اذ المقصود من الضرر العقاب الاخروي والوقوع في مخالفة الشرع وقيام الدليل
على الحجية موجب للامن من ذلك بلا شبهة نعم لو كان المقصود من الضرر المفسدة الكامنة في الافعال الباعثة على الحكم باجتنابها كان للسؤال وجه لكنا نمنع من
بلوغها حدا يستقل العقل مع قطع النظر عن الشرع بالاحتراز عنها كما يظهر من ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات الجارية مع الظن بالمخالفة في كثير من المقامات
اللهم الا ان يفرض تلك المفسدة في بعض المقامات اشد كالسم المخوف فح يكون احتماله الموجب للخوف معتبرا في نظر العقل فضلا عن الظن به هذا وينبغي
التنبيه في المقام على امور الاول ان العلم وان عد طريقا الى اثبات الاحكام حجة قاطعة في كل مقام الا ان حجيته واعتباره ليس امرا مجعولا من الشارع مدلولا عليه
بالادلة النقلية ليحتاج الى اقامة الدليل عليه بل ولا امرا قابلا لتعلق الجعل به من اي جاعل كان بل ولا حجة عقلية واسطة في ثبوت المعلوم اذ هو الغاية المقصودة
من كل حجة والفائدة الحاصلة من كل دليل والحجة هي التي تبعث على حصول العلم وهي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الاكبر للاصغر كالتغير الموجب للعلم بحدوث
العالم ... وسائر ... لاثبات احكام متعلقاتها كما يقال هذا ما افتى به المفتي وكلما كان كذلك فهو حكم الله في حق المقلد وليس العلم اذ هو عين انكشاف
المعلوم فالعالم حين علمه انما يرى المعلوم ويرتب عليه آثار الواقع من حيث هو واقع لا من حيث هو معلوم فلا يقال هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب كذا
لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا للمعلوم الخمرية انما يقال هذا خمر وكل خمر فهو كذا وانما العلم هو انكشاف صدق الصغرى والكبرى وليس واسطة في اثباتها وانما الواسطة فيه
الباعث على حصولهما واما اطلاق الحجة عليه لكونه المقصود من الحجة فحجيته عند العالم حين علمه بمعنى اعتباره ووجوب العمل على حسبه امر لا يقبل التفصيل بين اسبابه وازمنته
وامكنة العالم وانواع المعلوم فلا يعقل المنع من العمل به في بعض موارده بالنسبة الى اثبات متعلقه وهو الامر المقطوع به للزوم التناقض معاذ بعد القطع بكون
المايع المعين خمرا يصح له ان يقول هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه فالحكم بعدم اعتباره مناقض للحكم بالاجتناب عن كل خمر فلا بد من الحكم باعتباره على وجه الاطلاق و
عموم مقالته في العلم جميع الطرق الشرعية والامارات المعتبرة والاصول العملية نعم قد لا يكون الحكم معلقا على نفس الواقع بل يكون العلم مأخوذا في موضوعه لا طريقا في

اثباته

[illegible]

اثباته قد يكون تارة بما لا دليل للشارع عليه كحكم العقل بحسن اتيان العبد بما يعلم مطلوبيته للمولى وقبح اقدامه على ما يعلم مبغوضيته له وحكم الشرع بالمنع من الصلاة
فيما علم نجاسته او غصبيته وتقييده بجواز القضاء والشهادة والافتاء بالمعلوم فان مقاديرها ونحوها مما دون فما دون من شخص دون آخر من شخص دون غيره بسبب دون
آخر على جهة دون غيرها على حسب ما دل الدليل عليه لا يقوم مقام العلم المأخوذ موضوعا للحكم غيره من الطرق الشرعية والامارات والاصول المعتبرة لانها طرق الى الواقع
او جارية مجرى الطرق والمفروض ان الحكم غير معلق على الواقع بل على العلم وغيره ليس طريقا الى العلم بل الى الواقع الا اذا اعتبر القدر المشترك بينهما اعني العلم الشرعي في موضوع
الحكم فاذا اعتبر في اقامة الشهادة نفس العلم الواقعي لم يجز اقامتها بمجرد قيام البينة او بعض الطرق الظنية الا بدليل آخر كما في اليد المقتضية للملكية وان جاز اكتفاء
الشاهد في عمل نفسه بكل ما قام مقام العلم وكذا لو اعتبر اليقين في متعلق الالتزام الشرعي كما لو علق نذره على اليقين بحياة زيد فلا يكفي استصحابها بخلاف ما لو علق
على نفس الحياة وهاهنا في الوجهان في الظن المعتبر فانه قد يؤخذ طريقا الى الواقع فيقوم مقام سائر الطرق المعتبرة وقد يؤخذ موضوعا للحكم فيفتقر الى دليل آخر الثاني
ان المعلوم قد يطابق الواقع فلا كلام فيه وقد يخالفه ولا شبهة في عدم العصيان بمخالفة الواقع لكان العذر العقلي وهل يصح بمخالفة المعلوم الحق ذلك
كسائر الطرق الشرعية والامارات المجعولة اذا خالف مقتضاها الواقع للقطع بمخالفة التكليف المعلوم المتعلق بالعمل عليها والعلم وان كان الحال فيه على حسب ما عرفت
الا انه لا يتحقق العصيان من الطرق الظنية المجعولة لاستقلال العقل بادراك قبح التجري على المعصية والاقدام في العمل على المخالفة وليس ذلك من النية المجردة
التي لا تكتب على حسب ما دلت عليه الاخبار المتكثرة بل هي نية مقرونة بالعمل على حسب اعتقاد العامل وان لم يكن كذلك بحسب الواقع وذلك خارج عن مورد الاخبار
المذكورة ولان العبدين العاصيين باعتقادهما لا يعقل في حكم العقل التفرقة بينهما في استحقاق العقوبة بمجرد اتفاق مصادفة احدهما للواقع دون الآخر لانه لا مدخل
للعصيان على الامور الاختيارية دون الاتفاقية نعم لا مانع من التفضل بالعفو عن احدهما دون الآخر مع اشتراكهما في الاستحقاق لكنه موقوف على الدليل المفقود
في المقام وذلك كالتفاوت الحاصل بمجرد الاتفاق بين المصيب والمخطي والذين سنا سنة حسنة او قبيحة اذا اتفق دوام العمل باحدهما دون الآخر والعاملين
في الازمنة والامكنة المتشبهة بالافضل والاشرف وعلى الوجهين المختلفين اذا اتفق مصادفة احدهما للعموم دون الآخر والامامين اذا اتفق كثرة لحوق المأمومين
باحدهما دون الآخر الى غير ذلك وهو غير ما قصدناه من الاستحقاق العقلي المترتب على الاختيار دون الاتفاق ويعضده ظهور الاتفاق على الحكم بعصيان من
اخر الواجب عند ظن فواته مضيقا عن العلم به او سلك الطريق الذي يظن فيه التلف او يقطع به او ارتكب ما يظن فيه الضرر او يعلم به وان انكشف مخالفة الواقع
وان توقف بعضهم في حصول العصيان بالاول عند ظهور المخالفة لكنه في غير محله كما انه لا تامل في الحكم بكون السفر معصية موجبة للاتمام اذا كان من قبيل الثاني
وقد يناقش في حكم العقل بقبح التجري على المعصية بان الذم في المقام يتصور على وجهين احدهما ان يستحق المتجري الذم على نفس الفعل الواقع باعتقاد
العصيان والآخر ترتب الذم على ذلك من حيث الدلالة على خبث الفاعل وشقاوته وسوء سريرته مع سيده وكونه في مقام العصيان والطغيان والذي يدل
على تحريم الفعل هو الاول والقدر المسلم من الذم في المقام هو الثاني وهو لا يجدي في ذلك لان استحقاق الذم على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه
على نفس الفعل والحكم باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل دون الفاعل والحكم بتساوي العبدين العاصيين على الوجه المذكور
في استحقاق المذمة انما يسلم من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع سيده لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية من حيث هو كذلك
وان خالف الواقع ويؤيده انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع ومن لم يصادف ولعل لما ذكر توقف الشهيد في القواعد
في المقام حيث قال ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر من انها لما لم تصادف المعصية كانت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها
على انتهاك الحرمة وجرأته على المعصية ومثل لذلك بمن اصاب مرتهنة باعتقاد الاجنبية او الطاهر باعتقاد انها حائض او اكل مالا باعتقاد انه للغير او ذبح شاة
باعتقاد انها للغير او قتل نفسا مهدورة باعتقاد انها معصومة ثم حكى عن بعض العامة الحكم بفسق المتعاطي لذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب
في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة ثم قال وكلاهما تحكم وتخرص بالغيب وانت خبير بضعف الوجه المذكور والظاهر حكم العقل بقبح نفس
المأتي به على الوجه المذكور بل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحا عند عدم وجود الطريق الشرعي لا بالحجة كما في الشبهة المحصورة وان اتفق في الواقع مصادفة
المباح فضلا عما لو كان هناك طريق شرعي قاض بتحريمه ولا شك ان العلم القطعي اولى بذلك من الوجهين ولو كان القبح العقلي متعلقا بالامر القلبي المذكور
لزم عدم التفرقة بين ما قبل ارتكاب الفعل وما بعده وبين حال الاشتغال به لتساوي الحالات الثلث في سوء سريرة العبد المقتضي للجرأة بالاقدام على العصيان
ولا يبعد ذلك من العصيان الفعلي بل العصيان لا يدور مدار الواقع فكما لا يتحقق بمخالفة الواقع عند العلم بخلافه او قيام الطريق الشرعي عليه كذا يتحقق الاتيان
بما يقطع بتحريمه او يظن به او يشك فيه على وجه لا يعذر المكلف معه اما التفرقة في استحقاق العقاب بين صورتي المصادفة والمخالفة فلا يقضي بخلاف ما ذكرنا
لان في صورة المصادفة تشتمل على المفسدة الذاتية والعارضية بعنوان المعصية بخلاف الاخرى وبالجملة فالوجه المذكور لا يخرج عن مجرد النية المجردة التي لا
تقارن العمل غاية الامر اختلافها باختلاف المقامات كالنية المجردة او المقارنة للاشتغال بمقدمات الفعل او بما يحتمل كونه معصية في مثل الشبهة المحصورة لو جاز
ان لا يكون كذلك ولعدم المبالاة بها او لرجاء مصادفة الحرام او بما يعتقد كونه كذلك ويترتب قبحها بترتيب المذكورات غير انه قد ثبت انها بنفسها لا تكتب
فينبغي عدم المنع من ذلك في شيء من الصور المذكورة وهو كما ترى وقد يناقش في نفي العقاب على النية بما ورد من انه يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل
الخلود في الجنة والنار بعزم الفريقين على البقاء على الطاعة والمعصية لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار
تعليلا بان المقتول اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على بعض المقدمات كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن او اغتيابه او ظلمه او النميمة والعزم على الزنا
او نحو ذلك ونحوه ما دل على ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه وان الراضي بالظلم شريك فيه وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم تقتلونهم من ان نسبة القتل اليهم
لرضاهم بفعلهم وقوله سبحانه تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية وحينئذ فيمكن الجمع بين الادلة
بحمل ما دل على ان نية السوء لا تكتب على من ارتدع عن قصده بنفسه والاخبار المذكورة على من بقي على قصده حتى عجز عن الاختيار ويحمل الاول على من اكتفى

[illegible]

بمجرد النية والاخيرة على من ارتكب بعض المقدمات لانه اعانة على الحرام ولو لنفسه وانت خبير بان شيئا من الوجوه المذكورة لا يصلح لمعارضة الادلة الدالة على العفو لاجمال الاول وعدم ظهور الثاني في استثناء الخلود والى مجرد النية بل الى العمل مع النية وصراحة الثالث في النية المقارنة للاشتغال المحرم ودلالة الرابع على تحريم بعض المقدمات المفضية الى فعله من المحرمات والخامس على تحريم الرضا بالظلم الواقع وهو غير ما نحن فيه والاية محمولة على الارادة المقارنة للعمل للزوم تقييدها بما مر او على تحريم بعض الملكات الردية كالكبر والعزة ومحل اختصاص الثواب الاكمل بغير مريد لفشاء الوصية الاكمل وجه شيوع الفاحشة في الاخيرة غير الارادة مع امكان تقييدها بما دل من قبلها فلا العقل ومن المتاخرين من فصل في مسئلة التجري بين صورة القطع بتحريم فاجيب عنه مشروطا بالقربة او بتحريم غيره من المكروه الواقعي او المباح او المندوب او تحريم الحرام الواقعي فرجح استحقاق العقاب في الثاني بفعله على اختلافه شدة وضعفا بالترتيب المذكور بل اختلافه بحسب اختلاف افراد هذه الشدة والضعف ايضا وتعدده مقتضى لعقاب في الثالث الا انه حكم بتداخلهما ونفي العقاب في الاول نظرا الى معارضة الجهة الواقعية الجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اعتقد في حق المؤمن بل النبي والوصي انه كافر واجب القتل لم يقتله فانه لا يستحق الذم عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل كما لو امر المولى عبده بقتل عدوه فصادف ابنه وزعم عدوه ولم يقتله فلا شك انه لا يعاقب على هذا التجري وانت خبير بضعف الكلام المذكور لان التجري قبحه ذاتي امر قبيح لا يمكن اقتضائها الحسن بوجه من الوجوه كما ان الانقياد حسن لا يمكن ان يعرضه القبح غاية الامر اختلاف الاثم المترتب عليه باختلاف الاصابة وعدمها كاختلاف المصيب والمخطي في ساير المقامات وليس ذلك مغاير الا تيانه بالحرام حتى يختلف جهة الاستحقاق او يحكم بالتداخل من غير دليل بل هو عين الاقدام على المعصية وما ذكر في حق المولى والعبد لا ربط له بالمقام لان الغرض الاصلي هناك غالبا هو الفوائد العائدة اليه ودفع المضار الواردة اليه وقد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الامتحان والاختبار فلا يتفاوت الحال فيهما بين اصابة الواقع وعدمها والمصالح والمفاسد الواقعية لو كانت مقصودة في تلك الحال لدل المكلف عليها وازاح المانع عنها انما هي ملحوظة في التكاليف بشرط العلم والقدرة ثم الثالث ان اعتبار العلم من حيث كونه كاشفا عن الواقع على ما عرفت ثابت على الاطلاق لا يمكن التفصيل فيه بين اسبابه او بين اقسام العالم والمعلوم وذهب بعض الاخباريين الى عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية في غير الامور الضرورية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها ومنهم من فصل بين العلم الذي ينتهي الى مادة قريبة من الاحساس او بعيدة عنه فحكم باعتبار الاول واشتراط الثاني بمعاضدة النقل له قال اما لو تعارض هو والنقل فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما يحكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة وقال المحقق لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي آخر فان تايد احدهما بنقلي فالترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح له والا فالترجيح للنقلي هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فهو في ترجيح النقلي عليه اشكال وهذا كلام متهافت يرغب اهل العلم عن نقله اذ ليس وراء القطع شيء فان عارضه النقل فلا بد من طرحه او تاويله فكيف يمكن الترجيح منه فضلا عن تقديم النقلي المعلوم فساده دفرض المعارضة بين القطعيين البديهيين كما ترى وفيما ورد من ان العقل حجة باطنة بعيد به الرحمن كفاية في تقييد ما ورد من قوله عليه السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ان لم تسمعوه منا وقوله اسكتوا عما سكت الله عنه وقوله عليه السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا ونحو ذلك وحصول الاشتباه في العقليات ليس باكثر من النقليات وما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول ونحو ذلك محمول على الوجوه الظنية على ان كل ما يحكم به العقل القاطع فهو مما يعلم صدوره عن الحجة لما ثبت في محله من تطابق الحكمين نعم يمكن ان يقال في حق من خرج عن العادة في قطعه بان يكون كثير القطع في غير محله ان حكمه حكم الشاك والظان فلا عبرة به وكذا في بعض الامور المعلومة بالاجمال بطرح المعلوم والعمل على ما يقتضيه الاصل او غيره بشكل امر من امتناع التفصيل بين اقسام العلم الكاشفة واستصعبه بعض علماء العصر حتى الجاء في التفصي عنه الى تكلفات ركيكة وظني انه في غير محله لامكان اسقاط حكم الواقع في حق العالم على احد الوجهين المفروضين وحيث يخرج عن اعتباره كاشفا ويرجع الى اخذه موضوعا ثم قال الطالب ثراه رابعها ان المناط في تجويز الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في جميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم وفي سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به قطعا لقوله فاداه قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته والوثوق على تحرزه يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة هناك ممنوعة اذ بعد فرض العصمة لعدالة لا يطرق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي صلى الله عليه وآله في كل آن ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التحصيل بعينها العلم بعد كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول او الامام فكيف بالنسبة الى ساير الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه السيرة القطعية الجارية المستمرة المقطوع عليها من ...

يوما على كل من يتمكن من المهاجرة ونحوها المهاجرة او اخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة عليهم السلام وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال
السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا لاجل الاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور
البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعدما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام صلى الله عليه وآله خطيبا في ذلك ونادى به الائمة عليهم السلام
كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى من عمل السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره
بامتناعه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلناه لبعد تلك الدعوى من اضرابهم ومما ينادي بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال
العوام مع المجتهد فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب الحكمة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم
بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق ايضا وهل كان الحال في الرجوع الى النبي والائمة عليهم السلام في ذلك
العصر الا كحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح
طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة
السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع
في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور
مع ان تحصيل العلم بها اسهل فكذلك بالنسبة الى الاحكام اولى لا يقال ان ما ذكر من الوجوه كون المقصد من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة
العمل واداءه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فلا اختصاص على خصوص العلم بالنسبة
الى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع وليس المحصل للمكلف ح بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقته للعمل
لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو
مناط التكليف ولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة
في حكم الشرع سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها لمتن الواقع وبعبارة اخرى لا بد من
المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق من الشارع لمعرفتها
تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا يصالها الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر
ايضا مما بيناه تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما
يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها انشاء الله لانا نقول ههنا امور ثلاثة لا مجال للتأمل والخلاف في شيء منها احدها ان اللازم في حكم العقل والشرع هو تحصيل العلم بالواقع
حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وهذا امر معلوم مما ذكر بل هو عين ما اخذ في المطلب السابق لان الاكتفاء بغير العلم بالواقع من غير دليل هو عين الاكتفاء بالظن من
دون انتهائه الى اليقين وهو عين ما تقدم الاحتجاج على بطلانه بالعقل والنقل فتكراره والترديد بعينه كما يتراءى من اول شقي الترديد مما ليس له معنى محصل فضلا
عن القول بخلافه فلا شك في عدم جواز الاكتفاء بغير العلم بالواقع من غير دليل وثانيها انه لو ثبت بالعقل او الشرع حجية بعض الطرق التي لا يفيد العلم
بالواقع في حال امكانه وانفتاح سبيله فهل هناك ترتيب بين العلم بالواقع والعلم بالطريق بحيث يتعين الاول مع الامكان والثاني مع التعذر او لا ترتيب بين
الامرين بل يجوز العمل بكل منهما مع انفتاح سبيل الواقع وهذا هو الذي يتراءى من ثاني شقي الترديد وهو كلام منها فانه اذ بعد فرض حجية الطريق في حال انفتاح
سبيل الواقع وامكان العلم به لا يعقل الترتيب المذكور اصلا بل ينافيه فلا يتصور الترديد بعينه وثالثها انه هل يشترط في حجية الطرق المعنونة التي لا تفيد العلم
بالواقع انسداد باب العلم بالواقع او لا وبعبارة اخرى هل اعتبر الشارع في حال انفتاح باب العلم بالواقع او لا وهذا المعنى مما لا يناسبه الترديد المذكور بعض
الوجوه المذكورة في اثبات الوجه الثاني وان كان مما يتراءى من بعض اخر ومرجعه الى اثبات حجية بعض الطرق الظنية في حال انفتاح سبيل العلم بالواقع هو
امر مفروغ عنه في محله اللائق به وذلك مما لا يناسب المقام بل هو امر مجمع عليه لان التمسك بالظواهر والاصول اللفظية من اول زمان البعثة امر مقطوع
به وقد ذكره القوم في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها واذا تبين لك ان شيئا من الامور المذكورة لا يصلح ان يكون محلا للترديد في المقام فلا بد ان يكون المقصد امرا
اخر غيرها وتوضيح المقام ان الاحكام الصادرة من الموالي بالنسبة الى عبيدهم من الاوامر والنواهي وغيرهما مما يتصور على وجهين احدهما ان يكون المقصد منها
مجرد احراز الواقع وادراك المصالح الواقعية والاحتراز عن المفاسد النفس الامرية والوصول الى المقاصد الباعثة على صدور تلك الاحكام وتشريعها من غير
ان يكون المقصد فيها امرا وراء ذلك وهذا هو الغالب في التكاليف الصادرة من المخلوقين بعضهم لبعض فان الغرض منها ليس الا اصابة الواقع نظير الاوامر
الارشادية فان الطبيب اذا امر المريض باستعمال العقاقير المعينة والادوية المشخصة كالمعجون الفلاني او نهاه عن بعض الاطعمة فليس غرضه من ذلك الا ادراك
ما في الاول من المصلحة والاحتراز عما في الثاني من المفسدة فالمصلحة والمفسدة الكامنتان في نفس الافعال علتان مستقلتان للامر والنهي في المقامين غير ان
الثاني خال عن الحكومة دون الاول وما هذا شانه فانه يجب تحصيل العلم بواقعه مع امكانه ويتبعه والا فلا اثر له البتة وهذا هو الحال في الاحكام العقلية
كالاجتناب عن السموم وسائر الامور المهلكة والادوية الضارة ونحو ذلك الثاني ان يكون المقصد الاصلي منه الاطاعة والانقياد والقيام بلوازم العبودية
وامتحان العبيد واختبارهم بتوجيه الاوامر والنواهي ليتميز الاخيار والمطيعون عن الاشرار ويظهر المستحق للثواب عن المستوجب للعقاب وان كانت المصالح والمفاسد
ايضا ملحوظة مقصودة من جهة الجملة من الافعال التي فيها مصلحة للعبد في اصلاح حاله او نفسه او بدنه او امر خارجي يرتبط به بالامر وبجملة اخرى منها مفسدة
لو فعل شيء من الامور المذكورة بالنهي وبجملة اخرى منها مصلحة في بقاء النوع ودعائم نظامه وانتظام احواله بالجملة والوضع على نحو الحكم الباعثة على تشريع
جملة من الاحكام كتشريع العدة حفظا للانساب وغسل الجمعة ونحو ذلك الا ان الحكمة الاصلية تمييز مراتب العبيد لظهور احواله وانكشافهم

انكشاف وجههم في الاطاعة والعصيان بل ربما لا يكون المصلحة الواقعية والمفسدة الذاتية ملحوظة في الامر والنهي كالاوامر الاختبارية المحضة فالمصلحة هناك في
نفس التكليف دون المكلف به وما هذا شانه فلا فرق فيه بين اصابة الواقع والطريق لاشتراكهما فيما هو المقصود من الاطاعة والقيام بوظايف العبودية و
ان كان الواقع اولى بالمراعات بالاحتياط في الموارد المشتبهة لادراك المصالح الواقعية فللمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد نعم قد يكون المصلحة الواقعية على الوجه
المذكور ايضا علة مستقلة كافية في لزوم التكليف مع قطع النظر عن المصلحة الثابتة في نفس التكليف فلا بد حينئذ من مراعاة الواقع مهما امكن والحاصل ان
الاقسام المتصورة في صدور الاحكام من الحكيم المنزه عن اللغو والعبث ستة الاول ان يكون العلة في ذلك مجرد المصلحة الذاتية الثابتة في المكلف به
من غير ان يكون في نفس التكليف مصلحة وراء ذلك الثاني ان يكون في نفس التكليف ايضا مصلحة اخرى بحيث يكون كل واحدة من المصلحتين علة باعثة على
صدور التكليف مع قطع النظر عن الاخرى الثالث ان يكون مصلحة الواقع مستقلة كافية والمصلحة الاخرى غير كافية بحيث لولا المصلحة الاولى لم تبعث
على صدور الحكم الرابع ان يكون مصلحة التكليف مستقلة ومصلحة المكلف به غير مستقلة ومصلحة المكلف به غير مستقلة على عكس الثالث الخامس ان لا
يكون شيء من المصلحتين علة مستقلة باعثة على صدور الحكم وانما الباعث على ذلك انضمام احدهما بالاخرى فيكون المجموع من حيث المجموع علة لذلك
السادس ان لا يكون في نفس المكلف به مصلحة بالكلية وانما المصلحة في نفس التكليف ففي الثلثة الاولى لا بد للمكلف من اصابة الواقع وتحصيل الاقرب اليه فالاقرب
فلا اكتفاء بما دون العلم مع تيسره او الظن مع تعسره نقض للغرض المستقل في جعله فلا بد من التزام الترتيب المذكور في الوجه الاول على كل من الوجوه الثلثة
الا ان الظن عدم حصولها في شيء من الاحكام الجعلية التي لا يستقل بها العقل وفي الثلثة الاخيرة لا يتصور التفرقة بين اصابة الواقع والطريق ولا يعقل الترتيب
بينهما على ما ذكر في الوجه الثاني فالمقصود من تمهيد المقدمة المذكورة ان الغرض الاصلي من وضع الاحكام الشرعية في مواضعها هل هو اصابة الواقع من حيث
هو حتى يجب على المكلف تحصيل الاقرب اليه فالاقرب ولا استناد للخطاب اليه بوجوه الاول انه لو بنيت الشريعة على ذلك لنصب الشارع من اول الامر على الاحكام
الفرعية كالاصلية ادلة قاطعة موصلة الى الواقع في كل مسئلة وامر المكلفين بتحصيل كل من الاحكام الشرعية على سبيل القطع واليقين لوضوح امكانه و
لزوم نقض الغرض بالاخلال به وامتناع العلم به من غير جهته وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة صلوات الله عليهم ما يوجب القطع بخلاف ذلك
كما فصلناه وبينا وجوه الدلالة على المطلوب في قيام الضرورة على حجية الطرق الغير الموصلة دائما او غالبا في الجملة في زمان الانفتاح والانسداد كفاية في البيان
الثاني انه لو كان الامر كذلك لامر الشارع بتحصيل كل واحد من موضوعات الاحكام ايضا على وجه اليقين مهما كان اليه سبيل والا فالاقرب اليه ثم الاقرب لان
تحصيل العلم بالحكم انما يجب لاجل العلم بصحة العمل وانه مطابق للواقع ومن المعلوم ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع لان
ادراك الواقع منوط بالامرين جميعا مع انه اكتفى الشارع في جميع الموضوعات بطرق مخصوصة لا تفيد العلم بل ولا الظن غالبا بل قد يجتمع مع الظن بالخلاف في اكثر
المقامات فاذا كان الحال في الموضوعات كذلك مع ان العلم بها اسهل ففي الاحكام اولى وتوهم ان للعلم مدخلية في الموضوعية وهم فاسد في غير الشرايط العلمية كما
لا يخفى الثالث ان القدر الذي يحكم به العقل عند دوران الامر بين الامرين انما هو تحصيل البراءة والخروج عن العهدة والامن من ترتب العقوبة الاخروية
ومن ادعى وراء ذلك فعليه البيان فان قلت لا شك ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وان العلم غير ماخوذ في مداليلها المقصودة فالامر والنهي يتعلقان
بالواقع من حيث هو فيجب الامتثال المتوقف على تحصيل العلم بالحكم والموضوع معا الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره قلت ليس الكلام في تعلق الاحكام
بالواقع في كل مقام فان ذلك لازم القول بالتخطئة وانما ينصبوا انكار ذلك على مذهب المصوبة ولا شك في فساده عند الامامية كما تبين في محله انما الكلام
وان القدر اللازم في مقام الاطاعة والامتثال هل هو تحصيل العلم باصابة الواقع على كل حال او مطلق الخروج عن عهدة التكليف بكل طريق عقلي او
شرعي ولا شك ان الاصل هو الثاني حتى يقوم دليل على لزوم ادراك الواقع ومراعاته بالطريق الاقرب اليه فالاقرب ففرق بين بين التكليف بالاحتراز عن
النجس والامر بالاجتناب عن السم المهلك لظهور ان المقصود من الثاني حفظ النفس ودفع الضرر عنها فيجب مراعاة الواقع فيه والاحتراز عن مظانه ومواقع الخوف
منه ولو دار الضرر فيه مدار الواقع سواء حصل العلم به او لا وهذا بخلاف الحال في الاول فانه وان كان الخطاب فيه ايضا متعلقا بالواقع الا ان الامتثال فيه يتحقق
بالاجتناب عن النجس المعلوم دون المظنون والمشكوك والموهوم الا ان يقوم دليل على كونه لمفسدة ذاتية في ارتكاب النجس على نحو الضرر الثابت في ذات
السم فلا شبهة في ان قضية الاصل ما ذكرناه حتى يثبت خلافه ومن تامل في تفاصيل وجوه الحكمة في خلق الانسان وتهيئة اسباب الاطاعة والعصيان
والتكاليف الواردة عليه والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب وابتلائه بوجوه الحاجة الى الاجتماع مع ابناء نوعه في المعاملات والمعاشرات وغيرها
لم يبق له فيما ذكرناه شك وشبهة فلا نطيل قال تغمده الله تعالى برحمته واسكنه بحبوحة جنته خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة
وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل ما لم يقم الدليل على عدم جواز الاخذ به
بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من
الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلة احد من علماء المعقول والمنقول
الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم
كما سنشير اليه وكان كلهم او جلهم كانوا على احد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من كثرة
العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم
يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتمييز الصحيح من الزيف منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على
الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انجرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الابواب المعدة لها ولو بنوا
على حجية مطلق الظن لاغنوا عن ذلك وتركوه واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف

على الدليل

على الدليل بعد تأصيل تلك الاصالة الاصيل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بناء الحجية يفتقرون الى الاستناد الى الادلة
لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك اس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها
المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بناء حجية اخبار الآحاد وذلك مما لا يثبت به مذهب
فان طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كثير الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما يأتي بها تأييدا للمرام او من جهة ايراد
الحجة على المخالفين ممن يقول بحجية في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بانهم يعملون
بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم
فاسناد القول المذكور الى العلامة ره لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر
الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج بذلك هو
بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح
به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين فمن القدماء السيد والشيخ ذكروا ذلك عند بناء المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة
فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد صاحب
الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن للبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن و
هو عندنا غير ثابت والمختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر
هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني وتلميذه السيد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين
قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل العلامة وصاحب المعالم حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه
والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا ترى منهم الانكار على الشهرات ونحوها مما يقول به القائلون بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم صرحوا
بخلافه حتى ان الشهيد ره مع استظهاره حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها ووصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما يوجد ذلك في بعض كلماته
الاستناد اليها ولا يعرف منه تحكم عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة فالعجب في هذه المسألة ان كل واحد من الفريقين يزعم استقامة طريقة
الاصحاب على مقتضى قوله فاول من اسس اساس الظن المطلق وبنى عليه بنيانه وشيد اركانه المحقق الوحيد البهبهاني في الفوائد حتى زعم انه المشهور المتداول
بين فقهائنا قائلا انا نراهم يعتمدون على الظنون في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الرجحان
دليل نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصها واتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف
يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع الى ان قال وبالجملة رفع اليد عن الظنون
بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقيني اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار
الآن على الظنون وبناء ائمتنا هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكره باللسان الى قوله وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن
في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء الذين عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات الى اخر ما ذكره ووافقه على
ذلك قوم اخرون لكنه من مثل هذا المحقق الوحيد عجيب لا يكاد ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة الامامية لا يجوزون العمل بمجرد الظن بما هو ظن ام
كيف خفي عليه ان عمل الطائفة في هذه الازمنة لا يغاير ولا يخالف عملهم في ازمنة الائمة عليهم السلام بل في زمان النبوة بل في ازمنة الانبياء السابقين
في استنباط الاحكام المقررة في الشرايع السابقة وكيف ينكر الاجماع اليقيني على اعتبار الظن مخصوص في الشرع مع انه قدس سره قد نقل الاجماع مكررا في عدة
من الظنون المخصوصة بل لا مجال لاحد في انكار العمل بالظواهر اللفظية والاخبار الموثوق بها ونحوها وهي التي استقرت على العمل بها طريقة القوم واستمرت على
ذلك سيرتهم من قديم الدهر لا يتجاوزون عن ذلك ولا يستحلون العمل بغيرها من الظنون المطلقة بل لو ادعى مدع ان القول بالظن المطلق مخالف لضرورة
المذهب وانكار للمعلوم المشابه للبديهي من مذهب اهل البيت عليهم السلام كسائر المطالب الضرورية والمسائل البديهية لما كان مجازفا لاحد ممن خالط هذه
الطائفة واطلع على طريقتهم وسيرتهم في استخراج المسائل وتأمل فيه لم يكن معترضا بل هو مصيب في دعويه وجميع ما جاء في المنع عن القياس والاستحسان ونحو ذلك
نص في المنع من الظن المطلق لا يعرف الطائفة فرقا بينها وبين نوع الظن المطلق بل لا يفهم من ذلك سوى ناظر المنع بمطلق الظن واين ذلك من الظنون المخصوصة
التي معها يعامل معاملة اليقين في جميع الملل والاديان بل في جميع الامور الدائرة بين العقلاء حتى لا يكاد يفرق بينها وبين العلم اليقيني
في شيء من المقامات ولعل الباعث على عدم التعرض لهذه المسألة في كتب القدماء واكثر المتاخرين بلوغ الحكم فيها بحسب الوضوح والظهور حدا يستغني عن
التصريح والبيان ونحن نقطع ان احدا من الطائفة قبل ظهور هذا الخلاف لا يستجيز التمسك في الاحكام الشرعية بمجرد الظن بما هو ظن وانما يستدلون بالظواهر
اللفظية والاصول العملية ونحوها وما يوجد في كلامهم في مقام الافتاء من التعبير بالاظهر والاظن والاقوى والاشبه والارجح ونحوها فانما هو بحسب تلك
الظواهر والاصول والترجيحات المعمولة في مقام المعارضة ولا يكشف ذلك عن اناطة الحكم عندهم بمجرد المظنة الا ترى ان الكليني ره قد صرح في اول الكافي با
التشرع من الله فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة والصدوق قد نص في العلل عند ذكر حديث موسى مع الخضر على نبينا
وآله وعليهما السلام على انه اذا لم يصلح للاختيار مع فضله ومحله فكيف يصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم
الناقصة والسيد في الذريعة صرح بان الاجتهاد عندنا باطل وان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد ونص في غير
موضع من الانتصار وساير كتبه على ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليل

وقال واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة ونص ابن ادريس ايضا ببطلان الاجتهاد ونحوه وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند الامامية
الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات وقال المحقق في المعتبر ان ائمتنا يصوبون راي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم
ممن افتى باجتهاده وقال برايه ويمنعون من الاخذ عنه ويستخفون رايه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر وقد صنف
جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد وعدم جواز الاخذ به يعرفه من تتبع كتب الرجال ولم يزل هذه الطريقة مستمرة معروفة في هذه الطائفة لا يعرفون
لها تغييرا ولا تبديلا الى قريب من هذا العصر بل الطريق في الاستنباط عندهم واحد لم يتغير بعد العهد وطول المدة ولولا الشبهة التي حصلت للعامل
بمطلق الظن لكان في خطر عظيم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال طاب ثراه هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين
والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار
المعروفة الواردة عن اهل العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة
للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها
اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله واما المعقود عليه البحث في المقام هو
الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين فنقول ما اشار اليه رحمه الله هو الذي ذهب اليه شرذمة من متاخري الاخباريين وافرط بعضهم في
الاحتجاج عليه بوجوه كثيرة من النقل والعقل وهو في الحقيقة معارضة للوجدان ومناقشة في الامر المحسوس بشبهة اليها ومن اراد الاطلاع على خلاصة
احتجاجاتهم في ذلك والجواب عنها فليرجع الى ما اشار اليه قدس سره في بحث الاجتهاد من هذا الكتاب فانه كاف في هذا الباب والله الموفق للصواب قال طاب
ثراه ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة
بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من
حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضيته عدم الحجية عدم الاتكال على الظن المانع ولا يبطله المنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد بحجية ما يفيد
الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه بعض كلماتهم وتعليلاتهم
واما الثاني فلا يوافقه ما قرروه من الادلة كما ستعرف انشاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل
ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الظاهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم
فمع حجية الظن المتعلق بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون
ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان
يقال بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق
خاصة ومثبتات مخصوصة من شانها افادة الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما
هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو
الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني من الثاني وكذا لو قيل باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني
وفي عكسه يكون بينهما عموم من وجه على قول وجيه كون النسبة بين القولين على الوجه الثاني منهما عموما مطلقا ان الاول يقول بحجية كلما يفيد الظن في نفسه
وان لم يحصل فعلا لمانع والثاني يخص الحكم بطرق خاصة من شانها افادة الظن كذلك وبذلك الاول لا يقول بحجية الثاني عند معارضته بالاقوى من الظنون
المطلقة او المساوي بخلاف الثاني لسقوط الظنون المطلقة عنده عن الاعتبار فلا يصلح لمعارضة الحجة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه وقد يجاب بان
الاول لا ينكر حجية الثاني عند المعارضة المذكورة من حيث انه انما يقول بتقديم الاقوى من الحجتين للفرق بين عدم حجية الطريق من اصله وتقديم
الحجة الاقوى عليه بعد تسليم اصل حجيته فالقول الاول يستلزم القول بحجية الثاني في حد ذاته بخلاف العكس وكان ذلك هو الوجه الذي اشار اليه المحقق
المحشي طاب ثراه واما الاحتمالان الاخيران من الاول مع احد وجهي الثاني فقد يكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه نظرا الى امكان الاختلاف في
الموضوع اذ قد يقول الثاني بحجية بعض الطرق التعبدية لاعتقاده حجيتها ولا يقول الاول به لعدم افادته لذلك وعدم اندراجه فيما يفيد الظن في نفسه الا ان يكون
الثاني قائلا باختصاص الحجية بما من شانه افادة الظن لكنه غير بين لان العامل بالظنون المخصوصة لا ينكر وجود الطرق التعبدية فلا تغفل ولو كان الملحوظ في النسبة
نفس العنوان دون المصداق فلا شك في كون النسبة بين القولين على جميع التقادير عموما مطلقا اذ الثاني يقول بحجية ما يقطع به من الظنون المخصوصة والطرق
المعينة التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص وهذا العنوان مما لا يمكن التامل في اعتباره على الاول ايضا انما يقول مع ذلك بحجية سائر الظنون والطرق مما لا دليل
على اعتبارها بالخصوص فيرجع الخلاف منهما بعد الاتفاق على الاول الى الاثبات والنفي غاية الامر ان هناك خلافا آخر في بعض الظنون والطرق المخصوصة
في قيام القاطع على حجيتها وعدمه وهو كلام في المصداق وان كانت المسالة مبتنية عليه او على حصول الاكتفاء بها في اثبات الاحكام الشرعية وعدمه قال طاب
ثراه هذا وقد يستشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق
فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات
اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها فكما انه لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان
الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل
الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو

اختصاص

اختصاصاً في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقاً وكذا الحال في القول
الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم
العقل بحجية الظن مطلقاً حتى يكون تخصيصاً في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات
الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع اذ ما كان من التخصيص كذلك فانه تخصيص حسب الواقع ولا يجري في حكم العقل
ولا شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما اريد به التخصيص الواقعي وهو ايضاً مستحيل
في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على الوجه العموم ثم ارادة التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه
بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر
الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يقض فلا تخصيص فانما يلحقه التخصيص
بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره اقول هذه مناقشة معروفة في المقام قديماً
استصعب علي بعض الاعلام واجاب عنها المحقق المصنف طاب ثراه تارة بالنقض بحكم العقل عند انفتاح باب العلم بحرمة العمل بالظن فاذا جاز قيام الدليل من الشارع
على اعتبار بعض الظنون كما هو المسلم عند الفريقين كذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فما
يجاب به عن الاول يجاب به عن الثاني ايضاً وتارة بالحل وهو ان العقل انما يحكم عند الانسداد بقيام البراءة الظنية مقام العلمية فاذا حصل بواسطة منع الشارع
عن بعض الظنون القطع بعدم البراءة خرج بذلك عن موضوع حكم العقل اذ لا يبقى هناك براءة ظنية حتى يحكم العقل بقيامها مقام العلمية وكذا الحرمة في العمل
بالظن على القول الآخر انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن منه فاذا فرض الدليل على الاكتفاء ببعض الظنون صار الامتثال به علمياً
فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دونه نعم الحال في كل من المقامين على عكس الآخر وتارة بانه ان اريد التخصيص بحسب ظاهر التعبير جاز ذلك في كل من الادلة
العقلية والنقلية وان اريد ذلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجز في المقامين فان العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ايضاً يمتنع شمولها بحسب الحقيقة للافراد
الخارجة بالدليل لامتناع ارادة شمول الحكم الاول لها حقيقة للزوم التناقض بين المرادين وهو محال بالنسبة الى ما نحن فيه من الاموال الذي يبتلى بها فيتصور
ذلك في التخصيص البدائي ولا سبيل اليه حقيقة في الاحكام الشرعية فليس التخصيص هناك الا بحسب ظاهر التعبير فكذا الحال في الدليل العقلي انما الفرق
بين المقامين ان المدار في الالفاظ على ظواهرها وهي الحجة حتى يرد المخصص بخلاف الحكم العقلي فانه لا يحكم الا بعد الاحاطة بجميع جهات المسئلة فلا معنى للتخصيص
فيه وهذه الجهة لا توجب التفرقة بين المقامين فيما نحن فيه لان التخصيص الوارد في المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام في كل
منهما واخرى بان دليل الانسداد انما يقضي بحجية الظن في الجملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون واي مرجح اقوى من قيام الدليل القاطع
على تحريم العمل ببعض الظنون فانما يدل ذلك على حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل انما يرد الاشكال في غيره لذلك من بعض ادلة القوم وفيه دلالة
على فساده وتوقفه على ضم مقدمات دليل الانسداد ثم تنفع الاشكال بحذافيره واعترض بعض مشايخنا المعاصرين على المصنف ره بما حاصله ان العقل ان قضى
بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والظني حال الانسداد فكيف جاز التخصيص فيه وليس الغرض الاشكال في حصول البراءة حال الانفتاح
بالعمل ببعض الظنون عند ثبوت الامر به وعدمها حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه انما الاشكال في جواز الامر والنهي المفروضين عند تقبيح العقل لهما
نظراً الى منافاتهما لما هو الغرض في جعل الواقع اذ ليس حال الظن عند انسداد سبيل العلم الا ما هو الحال في العلم عند انفتاح سبيله فاذا امتنع من العمل بالعلم الجمع
في بعض المقامات امتنع مثله في الظن ومن المعلوم ان دليل الانسداد انما يقضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم وقبح الاكتفاء بما دونه عند انسداد العلم
ويمكن دفعه بالوجه في صحة الامر والنهي المفروضين في احد وجهين احدهما ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب الموافقة للواقع كثير الموافقة
في علم المكلف له واتفاق المخالفة في الظن المفروض على حسب اتفاق المخالفة في علم المكلف فلا يكون الحال فيه بادون من العلم باصابة الواقع ويكون ذلك
هو الوجه في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل القطع معه ويكون الحال في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ما ذكر بان يكون في علم الشارع غالب المخالفة
للواقع ويكون غيره من الطرق اقرب الى الواقع منه ولذلك هو المستفاد من اكثر النواهي الواردة في المنع من القياس وشبهه كما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول
وان السنة اذا قيست محق الدين ونحو ذلك والآخر ان يشتمل الظن المفروض عند الانفتاح على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع
حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به وهذه المصلحة والمفسدة وان امكن حصولهما في كل ظن مفروض الا ان العقل لا يجوز
الاكتفاء بمجرد الاحتمال في العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد فحكم العقل في المقامين ظاهري مبني على احد ثبوت احد الامرين المذكورين
اما بعد قيام الدليل فلا محيص عن العمل به وانت خبير بان اشتراك الواقع والطريق المفروض في المصلحة الواقعية الباعثة على تشريع الحكم ان ارجع تعيين الواقع
في الجعل الاول وانما يقتضي الحكم بالتخيير في اول الامر فيرجع الى القول بالتصويب وهو باطل وانما المصالح والمفاسد الباعثة على تشريع الاحكام ثابتة في
نفس الافعال مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله وليست بعلل تامة يمتنع تخلفها والبناء المذكور انما يستقيم لو كانت كذلك كما في الاوامر الارشادية المحضة
فانها التي يمكن القول بان الاكتفاء فيها بما دون العلم مع امكانه او بما دون الظن مع تعذره نقض للغرض المقصود منها الا على احد الوجهين المذكورين
وقد تقدم في المقدمة الرابعة ان الاحكام الشرعية ليست من هذا الباب فانما المصالح والمفاسد الملحوظة فيها مقتضيات وحكم باعثة على ترجيح جملة من
الافعال بالامر واخرى بالنهي في الواقع ونفس الامر وهي الاحكام الواقعية الثابتة مع علم المكلف وجهله ثم ان هناك مصالح ومفاسد اخرى في الطرق التي
يتوصل المكلف بها الى معرفتها من حيث هي طرق اليها تبعث على الامر ببعضها والنهي عن اخرى وليست منحصرة في غلبة الايصال وعدمها في علم الشارع و
منها ملاحظة تسهيل الامر على المكلف في جعل الطرق التي لا تفيد العلم مع امكانه اكتفاء في ادراك مصلحة الواقع على البعض المصادف له ويكون الغرض في

بين امتحان المكلف واختباره في اقدامه على الطاعة وعدمها وكذا الوجه في المنع عن بعض الظنون مع الانسداد لا ينحصر في غلبة المخالفة للواقع لامكان ملاحظة حكمة الابتلاء والاختبار في الطرق ايضا او لاراءة اختلال النظام المقصود وغير ذلك فانما الواجب على المكلف في حكم العقل تحصيل البراءة اليقينية باتيان الواقع او الطريق من غير ترتب بينهما مع امكانهما او الظنية مع تعذرهما ولا شك ان الظن الممنوع عنه يقينا او ظنا او احتمالا مساويا لا يوجب الظن بالبراءة فلا يندرج في موضوع حكم العقل من الاكتفاء بالبراءة الظنية كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله فاندفع الاشكال بحذافيره على حسب ما قرره المحقق المصنف طاب ثراه والحاصل ان الرجوع الى مطلق الظن يتصور على وجوه الاول ان النتيجة لمقدمات انسداد باب العلم هو الظن بالطريق دون الواقع والثاني في حكم الاول تعميم تحصيل الفراغ بالبراءة الجزمية المقدمة على تحصيل البراءة الظنية بالبراءة كما حققه المصنف قدس سره وعلى كلا الوجهين فلا اشكال اصلا كما عرفت الثالث ان المرجع هو الظن بالواقع على سبيل القضية المهملة والتعميم الى الظنون نظرا الى امتناع الترجيح من غير مرجح وعلى هذا ايضا فلا اشكال اصلا للقطع بالمرجح في مثل القياس وشبهه الرابع ان المرجع في زمان الانسداد هو الظن الحاصل بالواقع في كل مسئلة يتعذر العلم بحكمها نظرا الى قبح الاكتفاء بما دونه مع امكانه على نحو الاكتفاء بالظن مع امكان العلم ومن المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة ظنية مع قطع ملاحظة جميع الامارات الممكنة ليس الا ظن واحد يقابله الوهم فان استقل العقل بقبح العدول عن الظن الى الوهم فلا وجه لاخراج القياس وشبهه وجه الاول الا الجزم بحجية الظن والاشكال المذكور انما يرد على هذا القول ولا مناص عنه الا بالتزام احد الوجهين المذكورين وفيهما من التكلف ما لا يخفى وفيه شهادة على فساد اصل القول فضلا عما هو معلوم بالضرورة من حجية الطرق الغير العلمية بل ولا الظنية في حالتي الانفتاح والانسداد لكل من الاحكام والموضوعات في الجملة ولا بال للخصم في انكاره انما يقول بعدم حصول الاكتفاء به ولو تم ما ذكر من قبح الاكتفاء بغير العلم بالواقع مع امكانه والظن مع عدمه لكان منافيا للمقتضى الضرورة المذكورة الا ان يلتزم باحد الوجهين السابقين وهو كما ترى وبالجملة فكلما يجاب به عن الاشكال في حجية الطرق المذكورة فهو جواب في المنع عن القياس وشبهه ثم ان المرجع هو الظن باحد الامرين من الواقع او الطريق وهذا لا يلائم القطع بقبح الاكتفاء بما دون الواقع ولزوم تحري الاقرب اليه والاشكال المذكور متوجه عليه فتأمل ولعله الى القول بالظن المطلق يتصور على وجوه يأتي على بعضها الاشكال ويضعف على بعضها وقد يأتي على بعضها اصلا منها ان يقال بحجية الظن بالحكم الواقعي وبدعوى استقلال العقل عند الانسداد بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال الظني وح يقوى الاشكال المتقدم لان حكم العقل بذلك ان كان تاما لم ينتقض ببعض الموارد فلا بد ان يكون الحاكم بالمنع فيما يعلم بعدم ظهور غلبة المخالفة في بعض الظنون وعدم ظهور الاشتمال على المفسدة الغالبة على ادراك الواقع حينئذ فينفي الشارع عن بعضها يمكن ان يكون مبنيا على احد الوجهين كما مر الثالث ان يكون العقل دليلا وكاشفا عن نصب الشارع في زمان الانسداد للظن طريقا الى الواقع في الجملة على سبيل القضية المهملة ويكون التعميم مبنيا على بطلان الترجيح من غير مرجح وح فلا اشكال واي مرجح اقوى من منع الشارع عن بعضها بالدليل القاطع الرابع ان يقال بحجية مطلق الظن بالطريق على طريقة صاحب الفصول قده ويتصور ذلك على احد الوجهين المذكورين بالنسبة الى الطريق فلا الاشكال والجواب الجواب الخامس ان يقال بحجية الظن بالطريق على طريقة المصنف طاب ثراه وعليه لا يتصور فيه اشكال بوجه من الوجوه لامتناع حصول الظن بالطريق بهذا المعنى من الطرق الممنوعة بل ومن الطرق الموهومة والمشكوكة ايضا بل ومن الطريق المقطوع به ايضا كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى نعم فلا تغفل قال قدس سره و

يستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الاشكال المذكور وجوه اخر موهونة احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون ومادل على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بان ما اوردنا في المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاجماعيات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالزام العمل به ح مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك على منع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى لحصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة اليه مفضلا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلمه اي شيء هو فلو تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداه ومحصل هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فانا نبحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بالعلم لا اخذ بخلاف الواقع فيعلم معه العلم بكون حكمنا غير مؤدى القياس على ان العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد بحصول العلم من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى دليل آخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الاشكال المذكور فان ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل الاشكال انه اذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكره وهو عين الاشكال فلا ربط لما ذكره من الجواب عنه وان اراد ان العلم بحرمة العمل بالقياس قاض بالعلم بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد لان كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بتعدد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظاهر اقول الوجوه المذكورة للفاضل النراقي في القوانين وقد يوجه الاول بان ما دل على حرمة العمل بالقياس انما هو الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان اكثرها انما ورد في مقام الطعن على فقهاء الجمهور التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى ارائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا وبعضها انما دل على المنع منه من حيث استلزامه لابطال الدين والسنة وبعضها انما ورد في وجوب التوقف والرد الى ائمة الهدى وامثال هذه المضامين انما تدل على المنع مع امكان التثبت بالرجوع الى الطرق الشرعية المعتبرة او الرجوع الى الامام ع لا مطلقا وان الامر بين الاخذ بالمظنون والموهوم وان كان هو الاجماع او الضرورة فشموله لجميع الازمنة والاحوال ممنوع الا ترى انه لو اتفق انسداد باب الطرق الشرعية السمعية لعامة المكلفين في بعض الازمنة او لمكلف خاص لعيشه البعيد عن بلاد الاسلام والابتلاء ببعض الاعداء ثم دار الامر بين العمل بالظن وانه الحكم

الشرعي

الشرعي المتداول بين المتشرعة او مما يقابله من الاحتمال الموهوم كيف يمكن دعوى الضرورة على تحريم الاخذ بالاول ووجوب الاخذ بالثاني والمفروض انه
زمان الانسداد عند القائلين بالظن المطلق لو سلم فهو من هذا القبيل ولا خصوصية عندهم في الظنون المطلقة تقضي باعتبارها من حيث الخصوص ودعوى
الضرورة في ذلك ليست الا وضوح دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد والثاني بان من تتبع الاحكام الشرعية وتامل في طريقة الشارع وجد
بناء الشارع الاقدس على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات ولذا ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه ليس شيء ابعد
عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك من الاخبار الكاشفة عن غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وشبهه وكفاك احتجاج مولانا الصادق عليه السلام على ابي حنيفة
واضرابه من العامة العمياء بما ورد في الشرع من امثال ما ذكر وانكاره عليه السلام على ابان بن تغلب في دية اصابع المرأة مما يستبعده العقل ومع ملاحظة امثال
ما ذكر كيف يحصل الظن الغالب من القياس وشبهه الثالث بان الغرض من الانسداد تعذر تحصيل القطع بمدلول الطرق الشرعية التي تعلق التكليف
بسلوكها في تحصيل الاحكام الشرعية في مثل هذه الازمنة وهي الاحكام الظاهرية التي يجب العمل بها بالفعل دون الاحكام الواقعية فانها امور شانية
مشروطة بامر غير حاصل في هذه الازمنة والمفروض ان مدلول الطرق الممنوعة والمجوزة يقينا خارجة عن مورد الانسداد وغير وافية بالقدر اللازم من امتثال
الاحكام فمورد دليل القوم هو ما عدا ذلك من موارد الطرق المشتبهة فلا يشمل ما عدا الظن المتعلق بها ولا يذهب عليك وهن هذه الوجوه المذكورة اما
الاول فلمخالفته للاجماع المنعقد على تحريم العمل بالقياس وشبهه من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا المعلوم بالرجوع الى كافة الفقهاء في الكتب
الاستدلالية فان من امعن النظر فيها لا يجد احدا منهم يستند في فتواه الى مثل ذلك بل يراهم مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل في امور الدين عليه
مطبقين بذلك على نحو قطعهم في سائر الامور الضرورية ومن هنا انسداد باب الطرق التعبدية بالكلية خروج عن مفروض المسألة لان الكلام في هذه الحالة
التي عليها اغلب المكلفين وبالجملة فالعلم بذلك لا يقصر عن العلم بغيره من ضروريات المذهب واما الثاني فمعارض للوجدان لانا نرى ان القياس وشبهه قد
يفضي الى القطع وهو الذي يحكم بحجيته كما في تنقيح المناط والاولوية القطعية ونحو ذلك ولولا ذلك لانسد باب التعدي عن موارد النصوص ومن صار الى ذلك كان
فقهه من العجائب وقد اكثر اصحابنا من الاستناد الى مثل ذلك فيما لا يحصى من المقامات واذا جاز افضاؤه الى اليقين جاز افضاؤه الى الظن بطريق اولى وغاية
ما يفيده البيان المذكور عدم استلزامه حصول الظن الحاصل منه حيث يحصل بالنسبة الى سائر الامارات وهو امر مسلم وما اشير اليه من تخلف جملة من موارد
القياس وشبهه عن اصابة الواقع لا ينافي حصول الظن منه في الجملة لان مثل التخلف المذكور متحقق في اخبار الآحاد والظواهر اللفظية بحكم الوجدان وحصول
المعارضة الكاشفة عن خطأ احد المتعارضين وقد ورد التنبيه على ذلك ايضا في اخبار كثيرة وذلك مما لا يمنع من حصول الظن بها فكذا في المقام وبناء الشرع
على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات لا ينافي حصول الظن بالمناط في بعض المقامات كحصول القطع في بعضها وخفاء الحكم الملحوظة في اكثر الاحكام
لا ينافي ظهورها في بعض المقامات كما هو ظاهر واما الثالث فهو خروج عن القول بالظن المطلق ورجوع الى القول بحجية الظن بالطريق وهو قول آخر يقابل
القول بالظن المطلق يأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى والاشكال المذكور انما اورد على القول الاول دون الثاني فغاية ما يفيده التوجيه المذكور عدم وروده
على القول الثاني وهو على طريقة المصنف ره ارتكاب لاجمال لتوهم الاشكال فيه ولا يقبل الايراد عليه بذلك فلا يرتبط بالجواب عن الاول وان توجه الايراد على طريقة
صاحب الفصول كما يأتي انشاء الله تعالى وقد يعترض المجيب مع غاية اصراره على الاول فلا ينفصل عن الطالب تراه ثم انه قد يورد على المذكور ايضا بان ما دل الدليل على حجية
الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل منه فلا وجه لاخراج
بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب بعضهم بانه
مستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المنصوبة للعلم
او الظن المعلوم حجيته مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع
ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فبقي ان يكون العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس وبعد استثناء القياس انما يعتبر
باقي الادلة المفيدة للظن في اعتبار الظن النفس الامري وملاحظة القوة والضعف انتهى ملخصا وفيه ان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الطرق
التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل منها الظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها دائرة مدار الظن فلا تكون حجة الا مع المناط
المذكور ومع وجود ذلك حصلت الحجية ولا ترتبط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوصيات تلك الموارد فلا وجه للتخلف حينئذ فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن
او الشيء المفيد له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طرق الاستدلال اتجه الفرق الا انه لا
يساعده الادلة التي قررت لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة
ما سنقرره انشاء الله تعالى في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة واما تعيين كليته بملاحظة
المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكون مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته فانه انما يقضي
بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسب ما اشرنا اليه نعم يجري ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وسنوضح لك على فساد تلك الدليل حسب ما يأتي
الكلام فيه انشاء الله تعالى اقول حاصل الايراد المذكور ان مناط الحجية في حكم العقل على ما زعموه هو الظن من حيث هو ظن وهي جهة تعليلية تمنع من وجوب عدم التخلف عن مقتضاها
في موارده وذلك ان حكم العقل بالشيء يتوقف على الاحاطة بجميع جهاته وليس من الظن الذي لا يأبى عن قيام الدليل على خلافه على ما هو الحال في الادلة اللفظية
واذا جاز قيام الدليل القاطع على المنع من بعض الظنون تطرق الاحتمال الى سائر الظنون ايضا ومع قيام الاحتمال في الدليل العقلي يبطل الاستدلال وانت خبير بان
هذا الايراد راجع الى الايراد السابق والجواب الجواب لان الفاضل المذكور ذكر هنا جوابا آخر يجري في الاول ايضا ومحصله المنع من ان مناط الحكم العقلي بالظن بما هو
ظن بل بما من شانه افادة الظن وان لم يحصل المانع والفرق بين الوجهين ان الحاصل في كل واحدة من المسائل بعد ملاحظة مجموع الامارات المتعلقة بها الا الظن

هنا كان في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في
سياقه كما تقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا
حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق ومما قررناه يظهر الايراد على الاخبار المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن وحجيته
اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما تفيده
تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد توافقت على المنع منه الافهام فلا تدل على المدعى
وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقصى ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام
الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب
والسنة عدم حجية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يرد اخراج شيء من تلك الظواهر والا
كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وسيجيء انشاء الله توضيح القول فيه الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان
الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في
الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف الحاصل في اصوله وهذا المخالف في الامرين على حكم واحد لان
فروع الدين عندنا كاصوله في ان على كل واحد منهما ادلة قاطعة واضحة لا محالة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح
الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
قد سلف كلام الشيخ ره
انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب
اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد انما كان
بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسب ما ذكره السيد في مقام احتجاجه ومن البين انه مع عدم انسداد
باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كذلك لم يكن
حاصلا في عصره ايضا بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء بعد تفرع الخلاف كذلك على
الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا
ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيدة جدا
بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسألة الفرعية
لو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة ولم يقطع احد منهم بضلالة مخالفه ولا قطع موادته بل
لم يتحقق منهم الحكم بذلك ولا الظن به كما هو الحال في مخالف الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم
بكون مخالفهم في الفروع من ساير المذاهب الاخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على
الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسألة من الفروع ما
يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته
حسب ما نص عليه في مقام اخر فلا يكتفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن
دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن
عند من يعمل به ويقول بحجيته بتلك المثابة ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت
مقصود السيد ره من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه وان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم والطريق قام الدليل العلمي على حجيته
فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليه الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية
يحكمون بضلالته كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل
الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وان الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى
الاجماع عليه كذلك من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا
وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد حسب
ما عرفت فيتايد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علمائنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة
بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة
من الكتاب والسنة والقواعد الماخوذة منهما ونحوهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة
الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة
بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد ره وربما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه
مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علمائنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه
مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها او العمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين

ذلك من

ذلك من الاجتهاد المتعهد لعامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم باتفاق الاجماع على ما
ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتامل في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد الاستاذ لاغتنائه حسبما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس
ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه نعم قد يقال انه يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل
القطعي والمنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته فالظاهر انه لا مجال لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اجمعت عليه
العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع بين السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في
كلام غير واحد من الافاضل واورد عليه ان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك
بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب
بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية الظنون مخصوصة
ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بخلافها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ودلالة ترك المسلم
على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل
في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضيته الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه والقائل
القاطع بحجية مطلق الظن ح لا بد له من اقامة دليل على عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا
ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كان حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل
القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة
في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور ومرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد
والاجماع يستدل عليه بعموم الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة متطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعد
بعدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك لم يجد دليلا اخر سواه تم الاحتجاج المذكور ويمكن
ان يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق
الظن حجة في الشريعة وكان المعتبر في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع مطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل
تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة ويناط به بقاء الشريعة وبه ينتسق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في
الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن
والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما يعم بها البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم طريق اخر لاستنباط
الاحكام غير مطلق الظن وقد ورد التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وقد ورد
الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيها اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك ثم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل
الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الاخبار
الى م مشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بها غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن
الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصود المستدل ويعاضد ما ادعاه حسبما ذكرنا لا انه ينافيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في
ازمنة المعصومين عليهم السلام وانما حصل الانسداد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة
فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها عليها وهذا هو الوجه في
خلو الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة
الى كثير ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما جرى من اختلافهم في الفتاوى
اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم الى مجرد
حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلايق والافهام فكيف يتوهم ان يجعل مطلق
الظن مناطا لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون
الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية
والوجوه التخريجية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها
الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة
لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون
الا بعد انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بتقوية المنضبط وضعف غيره وذلك مما يقضي بعدم جواز
الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه
اقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى ح المفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع
على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يثبت وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت

بحكم الشرع ودلالة العقل على هذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع
من ادلة الشرع وقد قرر وهن ذلك في محله مستقصى اقول قد تقدم عن المحقق المصنف قدس سره التنبيه على الوجوه المذكورة على وجه الاجمال والاشارة ثم فصلها
في المقام ولا حاجة لنا الان الى شرح القول في ذلك فالاولى التعرض لشرح الوجوه التي ابداها المصنف طاب ثراه قال طاب ثراه ثم ان للناظر فيها اخرى في المقام و
وجوها شتى في تصحيح هذا المرام توضيح القول في بيانها والاشارة الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه
لم يسقط عنا التكاليف في الاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما
كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم
الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم فيتعين
الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية
الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا
يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف ولا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن
والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال
على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك قوله ما افاده المحقق المصنف في هذا المقام من الوجوه
الثمانية قد بلغ في التحقيق غايته وهو من خواص هذا الكتاب كسائر التحقيقات التي تفرد بها وما عدا الوجه الاخير وان كان مقتضيا للعمل بالظن المطلق في
الجملة الا انه مبني على التنزل عن الوجه الثامن وغرضه من ذلك حسم مادة الشبهة التي حصلت للقائلين بالظن المطلق والاعتماد طاب ثراه هو الوجه الثامن
وانما اورد الوجوه السبعة على سبيل التنزل فيقال ان غاية ما ادخل الشبهة على القائلين بالظن المطلق ابداء الاحتمالات الوهمية في ادلة الظنون المخصوصة
حتى يخرج بذلك عن الطرق المعلومة وهو ان تم فلا يقدح في حصول الظن منها بحجيتها فلا اقل من افادتها للظن وهو كاف في هذا الباب في كل واحد من الوجوه السبعة
برهان قاطع على كفاية الظن بذلك فيثبت بها حجية الظنون المخصوصة ويمتنع الرجوع اذن الى الظن المطلق باتفاق الفريقين وذلك ان القائلين بالظن المطلق
بين قائل بحجية الظن في خصوص الاحكام الشرعية الفرعية وقائل باعتباره في مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية اما القول بالظن المطلق في اثبات الطرق
المخصوصة فهو قول بالظن المخصوص الا انه يتصور على وجهين احدهما ان يقال بحجية مطلق الظن بالطريق الواقعي من اي طريق حصل الا من الطريق الذي ثبت المنع
منه والاخر ان يقال بحجية الظن بالطريق الفعلي الذي يكتفي المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع وهو الذي يستفاد من عبارات الفقهاء حيث جرت عادتهم
على التعبير عن الفتوى بالاظهر والاقوى والظاهر والاشبه ونحوها فان نظرهم في ذلك الى الحكم الظاهري دون الواقعي وهذا هو الذي اختاره المصنف وتفرد به الا ان
هو العلامة المروج جنح الى ذلك لكنه اختار الوجه الاول وبه فارق الوالد المحقق طاب ثراه واقتصر في الاستدلال على نحو ما اتى في الوجه الثاني ولبتة اقتفى اثره فانه
لم يصنع بذلك شيئا ويظهر الفرق بين الوجهين المذكورين من وجوه الاول ان الظن بالطريق على الوجه الاول يجتمع مع القطع بالبراءة والظن بها والشك فيها
والظن والقطع بعدمها لان الطرق المفيدة له ينقسم الى الاقسام الخمسة ولذا استثنى صاحب الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يتصور الا على وجه واحد
الثاني ان الطريق المظنون على الوجه الاول من قبيل الادلة الاجتهادية ففي كل مسئلة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة يؤخذ به على نحو الاخذ بالادلة الاجتهادية
ويرجع فيما عدا ذلك الى الاصول العملية من البراءة او الاشتغال او التخيير او غيرها واما الوجه الثاني فلا يعقل التفرقة فيه بين المقامين فانه انما يقتضي لزوم
البناء على ما يظن بلزوم البناء عليه في كل حال من دليل واصل وقاعدة الثالث ان القول بالظن بالطريق على الوجه الاول يتوقف على مقدمات الدليل
المعروف بالانسداد الملحوظة بالنسبة الى نوع الاحكام الشرعية بخلاف الوجه الثاني فانه يأتي في مسئلة واحدة اذا لزم الفتوى فيها وانسد باب العلم بطريق
الافتاء وحصل الظن به وان انفتح باب العلم بمعظم الاحكام او بالطرق المقررة او وجد القدر المتيقن من الاحكام او الطرق ولم يحكم ببقاء التكليف بها او لم يحصل
العلم الاجمالي بالتكاليف المانع من البراءة او لم يتيسر الاحتياط كما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى الرابع ان الحكم بحجية الظن بالطريق على الاول ليس مطلقا لخروج
الظن الحاصل من القياس وشبهه ولزوم الرجوع الى اقوى الظنين عند الظن بعدم حجية بعض الطرق عند القائل به بخلاف الثاني فلا اشكال المعروف بينهما
هو الاول الخامس ان الظن بالطريق على الاول انما يتعلق بالطريق المنصوب المجعول كما صرح به طاب ثراه في الفصول وعلى الثاني يتعلق بمطلق الطريق شرعيا
كان او عقليا او عاديا كما يأتي انشاء الله تعالى وهناك وجوه للفرق ويظهر مما يأتي انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فنقول وبالله التوفيق قد بنى الوالد العلامة تغمده الله
برحمته واسكنه بحبوحة جنته هذا الوجه على مقدمة شريفة قد سلف التنبيه عليها في المقدمة الرابعة والحق ان ما افاده طاب ثراه في بيان هذا المرام وان
استصعب على عدة من الافهام حتى جعلوه غرضا لسهام النقض والابرام لكنه فوق ما يتصور من التحقيق في المقام وهو الحق الذي لا محيص عنه غير اني لم اجد احدا
تعرض لتوضيح هذا الكلام حتى اشتبه الامر على عامة اهل العصر فلم ينظروا اليه بنظر التحقيق والاعتبار بل انكروه غاية الانكار قال بعض مشايخنا المحققين في رسالته
المعمولة في هذه المسئلة ما ذكره في مقدمة مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم باداءه من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه
ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع
في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس
المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم اليقين وح فنقول ان مضمون
الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل
لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه مناطا للاطاعة الا

المتعلق

المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالاداء مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر من دون
امتثال واما الامتثال للامر بها فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا في امتثال ايهما شاء بمعنى ان المكلف
مخير بين تحصيل العلم بالواقع متعينا عليه بتنفي موضوع الامر الاخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع
وامتثال الامر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين امتثال الاخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك
الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم
بهما بحكم العقل فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل
والنقل باولوية احراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بان اذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصب بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك
ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه
والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة واقعا
لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكل سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما
العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف
الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغ الذمة الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فهو ظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره
قدس سره تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون
الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق
العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعني مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف
ولذلك حللنا الكلام في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بالامرين مع ... ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسد هذا كله مع ما علمت سابقا من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام الشرعية
وانما اقتصر على الطرق المجعولة عند العقلاء وهو العلم ثم الظن الاطمئناني انتهى كلامه بالفاظه ولعمري انه حمل الكلام المذكور المبني على غاية المتانة على معنى لا يرتضيه
عاقل فضلا عن فاضل وليت شعري ما الذي عدل به عن المعنى المقصود الذي حققه مرة بعد اولى واوضحه كرة بعد اخرى كما هو دابه طاب ثراه في جميع التحقيقات
التي تعرض بها في الفن وتوضيح المقام ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها حتى يعلم ما هو المقصود منها الاول ان جعل الطريق المخصوص ونصبه حجة في استنباط الاحكام
حكم واقعي كساير الاحكام وان كان مدلوله حكما ظاهريا في كل مقام فالظن به كساير الظنون المتعلقة بالاحكام الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية على ما فصله
الوالد طاب ثراه لا يستلزم الظن بالبراءة لاجتماعه مع الشك في حجيته والظن بعدمها بل القطع بالعدم كذلك الظن بالحكم المذكور بعين ما ذكر وجميع الاعتراضات المذكورة
مبنية على توهم التفرقة بين الامرين من كلام الوالد المحقق وعبارته طاب ثراه وان كانت موهمة لذلك الا ان التامل في كلامه يفيد القطع بعدم ارادة المعنى المذكور
كيف وفساد التوهم المذكور مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة الثاني انه قد تحقق في محله ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمامور به يستلزم سقوط التكليف
المتعلق به ومعنى تحقق الملازمة بين الامرين المذكورين فالظن باحدهما يستلزم الظن بالاخر ولا يتفاوت الحال في الملازمة المذكورة بين الظن والشك
والوهم بل ومع اعتقاد العدم ايضا فلو اتى المكلف بالمامور به واقعا لكنه معتقد عدم الاتيان به سقط التكليف واقعا ولا فرق في ذلك بين العبادة التي يعتبر
فيها قصد الطاعة وغيرها وانما الفرق بينهما في تحقق الموضوع فان الاتيان بالمطلوب في الاول لا يجتمع مع العلم بعدمه حال العمل لامتناع قصد الطاعة معه وانتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط وانما يتصور ذلك لو تأخر العلم المذكور عن العمل كما لو نسي المصلي صلوته حتى قطع بعدمها نعم يجتمع مع الظن والشك والوهم
حين العمل كما في العبادات الواقعة من باب الاحتياط اذ لا يتوقف قصد القربة على القطع بالمطلوبية بل يجتمع مع احتمالها بل الاتيان بالمحتمل ادخل في صدق الطاعة من الاتيان
بالمقطوع به وهذا هو السبب لجواز الاحتياط في العبادات المتوقفة على القربة على ما فصل في محله واما غير العبادات مما لم يعتبر فيها النية فانما يتبع الواقع من غير فرق
فيه بين الاعتقادات الخمسة والحاصل ان كل فعل تعلق الامر به فمع صدوره من المكلف على الوجه المطلوب للامر لزم الاجزاء وسقوط التكليف بحسب الواقع ونفس
الامر عبادة كانت وغيرها ولا يتفاوت الحال في ذلك بين الاعتقادات الخمسة لان الملازمة في ذلك عقلية والقول باقتضاء الامر التكرار لا ينافي ذلك لرجوعه الى
عدم الاتيان بالمطلوب بتمامه وكذلك القول بالاعادة الماتي به على حسب الحكم الظاهري اذا خالف الواقع انما يرجع الى عدم الاتيان بحقيقة المطلوب او عدم اغناء الظاهر
عنه فاذا تحققت الملازمة المذكورة فلا شك ان العلم باحد المتلازمين يستلزم العلم بالاخر والظن به يلازم الظن بالاخر والشك فيه شك في الاخر وكذلك
العلم او الظن بعدمه يلازم العلم او الظن بعدم الاخر وانما يمنع من فعلية ذلك عدم الالتفات الى التلازم والغفلة عن ذلك والجهل به وهو امر خارج فالظن باداء
الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كاستلزام الظن بحجية الطريق لذلك ولا يعقل اجتماع ذلك مع الشك في البراءة فضلا عن الظن والقطع بعدمها ولا
يتصور الفرق بين الامرين المذكورين في ذلك بوجه من الوجوه فلو توهم التفرقة بينهما في ذلك من كلام الوالد المحقق طاب ثراه وهم في حقه وان كانت العبارة موهمة
وما ذكره المعترض في دعوى التسوية بينهما انما يتم في الحكم بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من الضروريات التي لا يتطرق اليها شائبة الاشكال فكيف ساغ
للمنصف حمل كلام المحقق عليه وكان ذلك لا شك ان الظن باصابة الواقع اولى بذلك من الظن باصابة الطريق سواء كان الطريق مجعولا في عرض الواقع
كما هو المصوبة او من حيث الحكم بكون مؤداه عين الواقع في جعل الشارع كما هو معنى الطريق وسواء كان حجة في زمان انسداد باب العلم بالواقع وحجة على وجه
الاطلاق كما في الظنون المخصوصة ومن العجب توهم بناء الوهم المذكور على قياس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وتوهم ان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن
[illegible] كالطريق العقلي بل هو توجيه غير معقول لا يرضى به صاحبه الثالث ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في المطلوب قصد

باحدهما في مقابل المتعلق

الفراغ او لم يعتبر سواء حصلت بواسطة العمل بالواقع او بواسطة العمل بالطريق المقرر انما يستلزم ذلك العلم باحدهما اما الظن باحدهما فلا يستلزم الظن بالبراءة الظاهرية والشك فيهما لا يستلزم الشك في ذلك لوضوح اجتماع الظن بذلك مع القطع بعدم البراءة والظن به والشك فيه ومع القطع بالبراءة واجتماع الشك في ذلك مع القطع بالبراءة وبعدمها والظن باحدهما كما في استصحاب البراءة والاشتغال في المواضع التي يقطع بحجية الاستصحاب فيها او يظن حيث يشك في الواقع او يظن به من غير فرق بين الشبهة الحكمية في ذلك والشبهة الموضوعية الا ترى ان المصلي لو نسي صلوته فشك فيها لم يحكم عليه بالبراءة وان صادف الواقع بل حكم عليه بالاشتغال والشك بعد العمل مع الكثرة ونحو ذلك يحكم عليه بالبراءة وان خالف الواقع فان قلت فما معنى الشك والظن بالبراءة الظاهرية او عدمها لان الظن لا يخرج عن الحكم فيهما بالاشتغال او البراءة كما هو الحال في صورة سبق العلم باحدهما في الاغلب فان حكم العقل باحدهما مما لا بد منه في كل مقام الا ترى ان جميع الاقوال لا بد ان ينتهي الى العلم عند القائل بها فالظن المطلق عند القائل باعتباره علم بالبراءة كما ان المنكر له قاطع بعدم البراءة والقائل بوجوب الاحتياط في كل مقام يقول فيه بذلك قاطع بعدم البراءة وباصالة البراءة في كل مقام يجري فيه قاطع بالبراءة لا ان الشك والظن بذلك لا يخرج اما ان يقول بالاكتفاء بذلك ورفع العقاب عنه معه او يقول مع ذلك بلزوم تحصيل العلم ودفع الشك وبلزوم الاحتياط فيه فيقطع بعدم البراءة ولو فرض الجهل بالحكم الظاهري ايضا فلا بد ان يكون المكلف في تلك الحال حكم يدين عليه عقله من لزوم التحرز عن الضرر المخوف والبراءة عن التكليف المجهول وبالجملة فلا محيص في مرحلة الظاهر عن الانتهاء الى اليقين فلا يتصور الجهل بالبراءة والاشتغال بالمعنى المذكور قلت نادرية الظن والشك في البراءة الظاهرية والاشتغال الظاهري لا بد من رجوعهما وانتهائهما الى اليقين الرافع لهما فمسلم واما دعوى عدم امكان حصولهما في اول الامر فممنوع اذ كثيرا ما يحصل للمكلف مجتهدا كان او عاميا شك في ذلك وظن به باعتبار الشك في اكتفاء العقل والشرع بذلك والظن به فيلزم المكلف ح النظر في جواز الاكتفاء بهذا الظن او الشك بحسب حكم العقل والشرع بالاجتهاد او التقليد حتى يرجع الى العلم على نحو الظن بالواقع الذي منه حجية الطريق والشك فيه فان قلت فما الفرق بين الظن بالبراءة الواقعية والظاهرية ح قلت الظن بالبراءة الواقعية يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بتحريمها او يظن بذلك او يشك فيه بخلاف الظن بالبراءة الظاهرية فانه يمتنع حصوله من احد الطرق الثلثة فانظر كيف اشتبه الامر على المعترض حتى زعم ان المراد بالظن بالطريق مجرد الظن بالحجية الواقعية التي هي من جملة الاحكام الواقعية مع ان الظن بذلك يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بتحريم العمل عليها او يظن بذلك فكيف يلزم من ذلك الظن بالبراءة مع القطع بعدم جواز اكتفاء المكلف بمثله والظن بل ومع الشك ايضا فان الظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة انما الظن بالطريق الملازم للظن بالبراءة هو الظن الذي لا يبتني على الاسباب الموهومة والمشكوكة لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة وانما يكون النتيجة مظنونة مع الظن بجميع مقدماتها او الظن ببعضها مع العلم بالباقي والا فالنتيجة تتبع اخس المقدمات وهذا هو المراد بالظن بالطريق في مقابل الظن بالواقع دون الظن بالحجية الواقعية التي هي من الاحكام الواقعية نعم تفسير المعترض له بالطريق الذي قام الدليل الظني على حجيته يوهم الثاني لامكان حصول الظن بذلك من القياس وشبهه لكنه ليس بمقصود قطعا ولذا عبر عنه بقيام الدليل الظني فان الامارات المنوعة يقينا او ظنا او المشكوكة لا تعد ادلة ظنية فلا تغفل الرابع ان التكليف لا يستلزم جعل الطريق اليه انما يلزم وجود الطريق وفرق بين بين الامرين كيف ولو استلزم التكليف الجعل لزم التسلسل فان الطريق المجعول مما يجب العمل به فجعله طريقا يستلزم التكليف بالعمل به فلو لزم منه نصب الطريق الى معرفته لزم نقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا الى ان يتسلسل والقول بان الطريق المنصوب طريق الى معرفة نفسه فلا يلزم التسلسل فاسد اذ الشيء لا يتصور طريقها الى معرفته نفسه والا لزم الدور مثلا خبر الواحد انما يكون طريقا الى معرفة الاحكام ولا يعقل ان يكون طريقا الى معرفة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فلا بد في معرفته من طريق اخر لا يبتني على حجية خبر الواحد لا ينتهي الامر الا الى الطريق هو الطريق العقلي الذي لا اعمال للجعل فيه واما الطريق المجعول كسائر التكاليف والاحكام التكليفية والوضعية ينتهي الى الطريق العقلي ولا يلزم حصوله في باب التكليف الا ترى ان المولى قد يكلف عبده بتكاليف كثيرة من غير ان يجعل له الى معرفتها طريقا مخصوصا وكذا الحال في الموكل والموصي والواقف وامثالهم بالنسبة الى الوكيل والوصي والناظر وبالنسبة الى كل مطيع ومطاع كالسلطان ورعيته والمجتهد ومقلده الى غير ذلك واما اللازم في باب التكاليف وجود الطريق العقلي وهو الذي يحكم العقل بالاكتفاء به وقبح المؤاخذة عليه وعدم جواز العدول عنه واستقرت طريقة العقلاء على العمل به والجري على مقتضاه بحيث يلزم على الامر عند عدم رضاه بذلك تنبيه المكلف عليه فالفرق بين الامرين ان الاول لا يقبل المنع عنه والثاني يمكن المنع عنه بشرط ابلاغه الى المكلف واعلامه بذلك فيجوز للمكلف سلوكه ما لم يصل اليه منع الامر عنه بل يجب عليه ذلك فظهر ان الطرق المعتبرة على قسمين احدهما الطريق المعتبر في نفسه بما حكم به العقل وجرت عليه طريقة العقلاء والاخر الطريق المجعول الذي نصبه الامر للمكلف مما لا سبيل للعقل الى معرفته فيكون على حسب جعله من حيث الشرائط والموانع ومن حيث الاطلاق والتقييد ح فنقول ان الحال في الاحكام الشرعية يتصور على وجوه احدها ان يعلم بان الشارع قد نصب للمكلفين الى معرفتها طرقا مخصوصة مجعولة مشروطة بشرائط معينة قد امر بسلوكها ونهى عن التخلف عنها واقل ما يتحقق به النصب المذكور ان يتصرف في الطرق المعتبرة بين العقلاء بالتخصيص واعتبار بعض الشرائط والموانع ثم يشتبه الطريق المعتبر بين الطرق بحيث لا يكون هناك قدر متيقن يفيد الكفاية ولو بالتتميم وينعقد الاحتياط في المسألة الاصلية والفرعية ويتعسر فح يتعين العمل بالظن في الطريق المعتبر بالفعل على ما سيجيء بيانه في الوجه الثاني ثانيها ان يعلم ان الشارع لم يتصرف في الطريق بوجه من الوجوه وانما احالنا على الطرق المعتادة التي يرجع اليها عند عدم نصب الطريق وح فلا محيص عن العمل بالظن بالواقع حيث لا يكون هناك سبيل الى الامتثال العلمي في الاحكام المعلومة على الاجمال لاستلزام الظن بالبراءة في حكم الامر بينهما وهذا الفرض خارج عن محل الكلام وثالثها ان يظن بذلك ويلزمه الظن باكتفاء الامر بالظن بالواقع هناك فالظن بذلك يقتضي الظن بالبراءة في حكم الامر ايضا ولا كلام فيه ايضا ورابعها ان يشك في ذلك او يظن بخلافه وح فالظن بالواقع لا يستلزم الظن بالبراءة في حكم المكلف حيث يشك في اعتباره او يظن بعدمه واللازم في حكم العقل ح هو الرجوع الى الظن المفضي للبراءة واما ما يرجع الى الظن المجزوم بالواقع مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به ولا يكفي في ذلك

اصالة عدم نصب الطريق وعدم التعبّد من الشارع فيه لوضوح ان الاصل لا يرفع الشك الا على قول من يعتبره من باب الظن فيرجع الى الوجه الثالث وبالجملة فاللازم
او لا على جميع التقادير المفروضة هو تحصيل العلم بالبراءة وتفريغ الذمة وحكم المكلف من غير فرق بين اصابة الواقع والطريق المقرر ومع انسداد سبيل العلم بذلك
عند بقاء التكليف وسقوط الاحتياط يتعين الرجوع الى ما يفيد الظن بالبراءة لا مع الشك فيها فضلا عن الظن بعدمها وان كان الظن بالواقع للقطع بتقديم البراءة
المظنونة على المشكوكة فما اعترض به المحقق المذكور اخيرا من منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام مع ما فيه مما يأتي في الوجه الثاني انه لا يجدي شيئا لان الاحتمال
المتساوي في ذلك مانع من حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف نعم لو حصل الظن بعد ما مر تمكنه على ما ذكره كان له باثباته فلا تغفل الخامس ان ما ذكر من الفرق
بين الظن بالواقع والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع
عن الظن بالبراءة لاستلزام الظن بادراك تلك المصالح الواقعية بل لا يتم ذلك مع الظن بها كما ذكرناه لاستلزام الظنين الظن بالبراءة ايضا ففي الفرض المذكور
انما يلزم اولا تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه حتى يؤدي الى المصالح المقصودة ومع تعذره انما يقوم الظن به مقامه وظني ان الذي اوقع المعترض
في التوهم المذكور تخيل ان الاحكام الشرعية من هذا القبيل مع ان المصنف قدس سره قد بنى هذا الوجه على ما قرره في المقدمة الرابعة واثبته بالوجوه المذكورة
هناك لكن المعترض انما تخيل من تلك المقدمة نفي الترتيب بين تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه والعلم باداء من الطريق المقرر وهو من الضروريات
التي ليس بيانها من دأب المحصلين وقد مر تفصيل القول في ذلك فان قلت غاية ما ثبت في تلك المقدمة حصول التوسعة حال الانفتاح في العمل بالطريق
وعدم التضييق عليه بتحصيل الواقع فكيف يترتب على ذلك التضييق عليه عند الانسداد بلزوم تحصيل الظن بالبراءة بل الذي يترتب عليه التوسعة
عليه بجواز العمل بكل من الظن بالواقع والطريق قلت المقصود ان المكلف انما يجب عليه اولا تحصيل القطع بالبراءة فانما يقوم الظن بالبراءة مقامه حال الانسداد
دون الظن بالواقع لكن يبقى فيه الانتقال عن العلم بالبراءة عند تعذره الى الظن بها امر معلوم لا يتوقف على اثبات تلك المقدمة غاية الامر ان الظن بالواقع
يستلزم الظن بالبراءة في بعض المقامات الا ان يكون الغرض من تلك المقدمة مجرد بيان الحال في الاحكام الشرعية ليس من هذا القبيل فليس المقصود انه لو
ثبت الترتيب بين الواقع والطريق ووجب ولا تحصيل العلم بالواقع لم يجب عند الانسداد تحصيل الظن بالبراءة بل المقصود ان الفرض المذكور كاشف عن
تعلق الغرض بنفس الواقع على ما هو عليه فالظن به يقتضي الظن بالبراءة لكن فيه ان هذه الملازمة غير مسلمة لامكان فرض الترتيب المذكور مع الشك
في حصول البراءة بالظن بالواقع باحتمال المنع عن العمل به حال الانسداد فالاولى حمل تلك المقدمة على ما عرفت من بيان ان الواقع على ما هو عليه ليس هو المقصود
بالذات حتى يجب تحصيل العلم به اولا والظن به ثانيا انما الواجب تحصيل العلم بالبراءة ثم الظن بها حسبما مر توضيح القول فيه فلا تغفل السادس ان ما
ذكر من ان اللازم في امتثال احكام الشرعية هو تحصيل العلم بالبراءة مع امكانه والظن بها مع تعذره كما يجري حال انسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما بني عليه
دليل الانسداد كذا يجري في كل مسألة مسألة على حدها من غير ابتنائه الى ذلك بضم ساير المسائل اليها وفي حق كل واحد من المكلفين على حدة من غير تعلق
لذلك بحكم النوع ولا يتوقف ذلك على ضم مقدمات دليل الانسداد فنقول ان اللازم على كل مكلف في امتثال الحكم التكليفي المتعلق بكل مسألة والحكم الوضعي
الراجع اليه اولا هو تحصيل العلم بالبراءة وفراغ الذمة ولو في حكم المكلف من اي طريق حصل مدلولا عليه باي دليل من جنس الادلة الاربعة فاذا تعذر ذلك
ولو في زمان مخصوص بالنسبة الى حكم مخصوص ومكلف مخصوص في حالة مخصوصة لزم الرجوع الى ما يوجب الظن بالبراءة وفراغ الذمة او لا يمكنني المكلف به لذلك
ويحكم معه بالبراءة القطعية ايضا بعد ملاحظة ذلك نظرا الى امتناع التكليف بالمحال فاذا تعذر الظن بالبراءة قام الظن بالواقع مقامه مع احتمال البراءة لا من مثل
القياس وشبهه مما يقطع معه بعدمها بل ولا من الطريق الذي يظن بمنع الشارع عنه لا حيث ينحصر الامر فيه بل ومع فرض انسداد جميع الطرق وانحصار الامر في
القياس وشبهه فلا شبهة في عدم جواز ترجيح الموهوم من حيث هو موهوم على المظنون من حيث هو مظنون والحاصل ان المكلف مقلدا كان او مجتهدا في
الشبهات الموضوعية او الحكمية لا بد له عند العلم بالتكليف اجمالا او تفصيلا من تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف ولو بسلوك سبيل الاحتياط فاذا تعذر عليه ذلك
لو لبعض العوارض لمانع عادة او شرعا او لضيق الوقت عن الفحص ولفقد اسباب العلم او سقط التكليف به بنص الامر او غيره لزمه الظن بالبراءة في حكم المكلف
لمن معه باداء الواقع اولا ولا يكفيه مع امكانه مجرد الظن بالواقع عند عدم حصول الظن له بجواز الاكتفاء به عقلا او شرعا بل اللازم له في مقام العمل تحصيل
الظن بما يكتفي به المكلف في حقه ولا يعاقبه عليه لحكم العقل بلزوم تحصيل الامن من عقوبة السيد علما مع امكانه وظنا مع تعذره من اي طريق حصل و
قد عرفت ان مثل هذا الظن يمتنع حصوله من الطرق الممنوعة للقطع بعدم اكتفاء الشارع من العبد بسلوكها وكذا من الطرق التي يظن فيها بذلك ويشك فيها
لامتناع حصول الظن باكتفاء الامر معها فهذه مسألة عامة تجري في جميع المقامات للزوم الاجتهاد في كل مسألة بمعنى لزوم بناء العمل فيها على وجه معين يعلم بجوازه
ان امكن والا فيظن لامتناع التوقف في مقام العمل وكذا الحال في المقلد فاذا اتفق للمقلد العجز عن تحصيل فتوى مجتهده في مسألة واحدة لا يبالي له الاحتياط
فيها لزمه العمل بما يظن معه باكتفاء الشارع منه على ما هو عليه في تلك الحال بذلك لا بمجرد الظن بالواقع وكذا المجتهد عند ضيق وقته عن النظر في الادلة وتعذر
الاحتياط عليه وكذا القاضي والمفتي اذا تعين عليهما القضاء والافتاء على الحال التي هما عليه مع تعذر العلم والاحتياط انما يعملان بما يحصل الظن بجواز العمل عليه
في تلك الحال لا بمجرد الظن بالواقع وكذا الحال في المسائل التي يدور الامر فيها بين المحذورين ويتعذر على المكلف تحصيل العلم بحكمها فانما يرجع الى الظن
بما يجوز عليه العمل في تلك الحال ويسوغ البناء عليه في حكم المكلف بحيث يكتفي منه بذلك دون مجرد الظن بالواقع الا اذا حصل منه الوصف المذكور وظني ان
من تأمل في طريقة الفقهاء الكرام وامعن النظر الى سيرتهم في استنباط الاحكام لا يختلجه فيما ذكرناه شك ولا شبهة لوضوح ان نظر القوم ليس الا الى الطرق والوجوه
التي يكتفى بها في حكم المكلف ويحكم معها بتفريغ الذمة علما او ظنا حصل الظن منها بالواقع او لم يحصل دون مجرد الظن بالحكم الواقعي لنفس الامري الا مع تعذر
الاول ومن تأمل في نظاير المسألة من الموضوعات المشتبهة وفي احكامها المخصوصة بالنسبة الى المقلد والمعذور من حصل له القطع بانه ليس المدار عند تعذر
العلم على مجرد الظن بانها نفس الواقع في الموضوعات والاحكام بل على الطرق المسلوكة المفيدة للظن بالبراءة فلا تغفل قال طاب ثراه فان قلت ان قام اولا

طريق مقرر من الشارع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب ولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يتنزل
منه الى الظن بالواقع ويقال انه ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الواقع وان قام اكتفي به بجعله طريقا فان لم يثبت عندنا
ذلك وثبت انسداد سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع اذ القدر المسلم من التكليف الرجوع الى الطريق انما هو لكون الامر به وبعد انسداد سبيل العلم به
يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرره قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر
او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه لا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على
ترتب الامر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في
ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة
بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر او انتفائه واقعا ليس لكونه متعينا
في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه ونفرق بين كون الشيء مطلوبا بالذات وكون المطلوب حاصلا به فهو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة
فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة و
انسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كذلك رجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت
وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما اقيم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما
هو قضية الوجه الآخر اقول هذا الكلام صريح في عدم توقف تمام الدليل المذكور على اثبات الطرق الظنية في حال انفتاح باب العلم بالواقع كما قد يتوهم من
بناء الامر على ما قرر في المقدمة الرابعة بل لو فرضنا القطع بعدم نصب الطريق في حال الانفتاح لم نحكم بالانتقال عند الانسداد الى الظن بالواقع وانما ينتقل الى
الظن بالبراءة فيحصل الكلام التفصيل على التقدير المذكور بين تعين تحصيل العلم عند انفتاح سبيله لتوقف العلم بالبراءة عليه وبين تعينه لكون الواقع مطلوبا
بالذات نظرا الى ان الاوامر ارشادية محضة فعلى الاول ينتقل عند الانسداد الى الظن بالبراءة وعلى الثاني الى الظن باداء الواقع والمقصود من تلك المقدمات اثبات
ان الاحكام الشرعية من قبيل الاول وهذا معنى قوله بالفرق بين كون الشيء مطلوبا بذاته وكون المطلوب حاصلا به نعم لو فرض القطع بعدم نصب الطريق في حال
الانسداد ايضا كحال الانفتاح لم يتصور الفرق بين المقامين ولم يكن هناك بد من الرجوع الى الظن بالواقع ولا ينفك عن الظن بالبراءة وانما تظهر الثمرة عند
عدم القطع بذلك بل عدم الظن به ايضا وح فلا يعمل بالظن المشكوك فيه على الوجه الاول بما يعمل بما يظن بلزوم سلوكه والعمل عليه ح حصل منه الظن بالواقع
اولا دون ما يظن معه بالواقع مع الشك في رضا الشارع به بخلاف الوجه الثاني فان الظن بالواقع هناك ايضا لا ينفك عن الظن بالبراءة لان الظن بحصول ما هو
المقصود بالذات فان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الموارد فتامل قدس سره فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه
المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور
والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة
الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين
المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل الظني القاضي بعدم حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ
الذمة كذلك فيراعى اقوى الظنين كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل الاقوى ح هو الظن والآخر وهم في مقابلة ولا يتحاشى عنه القائلون باصالة حجية الظن
بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يقال بحجية ما لا يفيد الظن بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني
على كونه طريقا شرعيا الى الواقع لحصول الظن منه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق
الظن فغاية الامر ان يقول ح بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك
لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما مر ان الظن بما هو ظن ليس هو طريقا الى
الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول
احتماله التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فيتساوى نسبة الحجية وعدمها
اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا افضائه اليه فكيف يعقل حصول الظن به
من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكم الشرع
قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة
ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا آخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد
عرفت ان ما يترائى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع
الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند ادراكه وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل
على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم
مما لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر بما قررناه ان الايراد المذكور
انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلناه ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه وان نقول بانه بعد قيام الدليل القطعي بعد الانفكاك ومع قيام الدليل الظني هل يظن ذلك و

ذلك لا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر بما قررناه ان اللازم اولاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينزل الى
الظن بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم
في التفريغ في حكمه امور معينة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في حكم
العقل وان لم يحصل من شيء منها الظن بالتفريغ اولاً وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل
الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدم ما حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع و
الاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينهما فصار المحصل ان اللازم اولاً تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين
تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه تنزلاً من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضاً تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما
ذكر في المقام فهناك مراتب متدرجة ودرجات مترتبة ولا يندرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاخير كانسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول
الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتي الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه
الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضاً وتساوي الظنون من كل وجه انى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل
من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظراً الى قيام
الدليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتكال على الظن في اثبات الظن ليرد ذكرناه فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام يعني
ظن المجتهد مطلقاً سوى ما استثني او خصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد
العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم اندراجها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسداً بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلي فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام ممنوع ومن الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من
ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثاً عن الدليل وبياناً لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة
فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جداً ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها اولاً وان اريد به ما يعم الانتهاء الى
القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له في المقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم
انسداد باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يتم على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان
طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستنباط الاحكام لما تم الدليل المذكور قطعاً لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد
في قيام الدليل القطعي ولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ولا الوصول
الى الواقع ويريد بيان ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل
وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط
جداً اقول شرح هذا الكلام على طوله ظاهر لمن تدبره وقد مر توضيح ذلك فيما اسلفناه ومن القائلين بالظن المطلق من انكر جريانه في مسائل اصول الفقه
ايضاً كتعيين الطرق الشرعية لاستنباط الاحكام وان لم يندرج في مسائل الكلام وغاية ما وجه به ذلك امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة على عدم حجية
الظن في تلك المسائل فلو كان الظن فيها حجة لزم العمل بالشهرة والاجماع المذكورين والثاني ان اجراء الدليل في مسائل الاصول يتصور على وجوه احدها
ان انسداد باب العلم بالاحكام الفرعية كما يقتضي الانتقال الى الظن فيها كذا انسداد باب العلم بالمسائل الاصولية يقتضي الانتقال الى الظن فيها فذلك الدليل بعينه
يجري هناك من غير فرق الثاني ان مورد الدليل المذكور هو مطلق الاحكام الشرعية ولا شك ان حجية الدليل ايضاً من جملتها فاذا قضى بحجية الظن في مطلق
الاحكام كان شاملاً للاحكام الاصلية ايضاً لعدم تعقل الترجيح بين الاحكام الثالث ان مورده وان كان خصوص الاحكام الفرعية الا ان الظن المتعلق بمسائل اصول
الفقه يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يتفرع عليها ويستند اليها فالظن بها يستلزم الظن بالحكم الفرعي وان كان ظاهرياً فيكون حجة وحينئذ فنقول ان اراد
القائل بحجية الظن في مسائل الاصول اجراء الدليل المذكور فيها مستقلاً فلا يخفى انه موقوف على جريان مقدمات ذلك الدليل فيها على الاستقلال و
ليس كذلك فان ما يتعلق منها بمباحث الالفاظ كمسائل الامر والنهي والعام والخاص وغيرها او بالملازمات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوهما
ان كان قطعياً فلا كلام وان كان ظنياً استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي واندرج في مورد الدليل الجاري في الفروع وما يبحث فيها عن حجية الطرق وكيفيتها
في باب التعارض فنمنع انسداد باب العلم فيها لامكان تمييز الحجة منها عن غير الحجة والمرجح عن غيره بالوجوه العلمية ولو من باب الانسداد والرجوع الى الوجدان
لاستنادهم في ذلك الى الدليل القاطع ومع ذلك فما يفيد الظن المتحصل من تلك الطرق والترجيحات يفيد الظن في الفروع وليس هو من الظن في المسألة الاصولية
وما سوى ذلك الظن من الامارات والمرجحات التعبدية وغيرها لم يبلغ في الكثرة حداً يلزم من الرجوع الى الاصول في غير المعلوم منها ما يلزم من مثله في
الفروع من المحذور فلا يتعين الرجوع فيها الى مطلق الظن وان اراد الوجه الثاني فلا يخفى ان القول بشمول الحجية لجميع الظنون يتوقف على المنع من الاجماع على
عدم الفرق او على امتناع الترجيح من غير مرجح وهما منتفيان في الاصول لنقل الشهرة بل الاجماع على عدم اجراء الظن فيها فكيف يدعى الاجماع على عدم الفرق
وظهور المرجح هنا لزيادة الاهتمام في المسائل الاصولية التي تبتني عليها الفروع المتكثرة وكلما كان الاهتمام فيه اكثر كان التحفظ عن الخطاء فيه الزم وان اراد الثالث
فانما القدر المسلم منه ما اعترفنا به من الظن الحاصل من المسائل المتعلقة بالموضوعات الاستنباطية والملازمات العقلية ونحوهما دون الظن بالحكم الظاهري
فان مقتضى انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية حجية الظن فيها دون الاحكام الظاهرية وانت خبير بوهن الوجهين المذكورين اما الاول فللمنع من
الشهرة والاجماع المذكورين لحدوث هذه المسألة بين متأخري المتأخرين وعدم التعرض لها في كلام المعظم واما الثاني فالرجوع الى الظنون المخصوصة

وعدم الحاجة الى التمسك بالظنون المطلقة على ان الاجماع والشهرة انما يؤثران فى اثبات المسائل التوقيفية دون الاحكام العقلية على ان فى التمسك بالظن
المتعلق بالمسئلة الاصولية فى عدم حجية الظن بها كلاما ياتى فى نظائره واما الثانى فلا مسكان للقول باعتبار الظن فى المقام على كل من الوجوه الثلثة اما
الاول فلان بقاء التكليف بالعمل بالطرق الشرعية ودوران الامر فيها بين امور محصورة وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع
بينها يقتضى الرجوع الى مطلق الظن فى تعيين ما هو الحجة منها واما الثانى فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها هو الحال فى ساير الاحكام و
كثرة الاهتمام بها يجرى فى القواعد الكلية الفرعية والمسائل التى تعم البلوى بها والمسائل المهمة المتعلقة بالدماء والفروج ونحوها ولا قطع بالترجيح بها و
احتمال المرجح لا يجدى شيئا واما الثالث فلان الدليل انما يقتضى اعتبار الظن فى سقوط الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها ومن البين انه لا فرق فى
سقوط الواقع بين الاتيان به او ببدله فالظن بالاتيان بالبدل يجرى مجرى الظن بالواقع لحصول البراءة بهما على حد سواء اذا عرفت ذلك فمن العجب ما قد يحكى
عن بعض من لا تحصيل له من دعوى ما اختاره المحقق الوالد طاب ثراه من حجية الظن بالطريق على سبيل التنزل الى مخالفة الاجماع المركب حيث زعم انهم بين من
يقول بشمول الحجية للظنون المتعلقة بالمسائل الفرعية والاصلية جميعا وبين من يخصها بالاولى فالقول بالعكس وتخصيص الحجية بما يتعلق باثبات الطرق
الشرعية خرق لاجماعهم وهو وهم فاحش اذ المسئلة انما حدثت بين قوم من متاخرى الاصحاب على انها عقلية فاذا فرض استقلال العقل بحجية الظن فى
تعيين الطرق فلا سبيل الى رده بالاجماع انما يجرى ذلك فى الامور التوقيفية فلا نغفل قال طاب ثراه الثانى انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول
اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن وغيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجرى على مقتضاه
ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين واذا انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق
مقرر من الشرع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسب ما عرفت وبالجملة
اذن ما ظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك مما يكون بقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسب ما قد يتوهم بل
تنزل من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرت الاشارة الى نظيره فى الوجه المتقدم اقول هذا الوجه هو الذى
عول العلامة طاب ثراه فى فصوله وبنى عليه اثبات اكثر الطرق الشرعية واسس عليه اساس استنباط الاحكام الفرعية وزعم انه لم يسبقه اليه احد فاعترض على
القطع بوجود الطرق المجعولة ونصب الطرق المخصوصة فى زماننا هذا كسائر منافذ التكليف وتسليم وجود الطرق العقلية ونحوها من الطرق المتعارفة المعتبرة
فى نفسها التى جرت طريقة العقلاء على الاخذ بها مع قطع النظر عن جعل الامر لها كتسليم وجود الطرق المجعولة فى غير هذا الزمان كزمان انفتاح باب العلم
مثلا لا يجدى فى مقامنا هذا شيئا اذ بعد فرض عدم تصرف الشارع فى الطرق المعتبرة واقتصاره على جعل الاحكام الواقعية لا يلزم من انسداد باب العلم
بالمجعولات الشرعية الا الرجوع الى الظن بها ويظهر من المحقق الوالد تغمده الله برحمته عدم التفرقة بين الطرق المجعولة وغيرها ولذا عد العلم بالواقع من الطرق
المقررة ويرشد الى ذلك ما اجاب به طاب ثراه عن الايراد الثالث والرابع كما ياتى انشاء الله وعلى هذا فهذه المقدمة راجعة الى وجود الطرق المعتبرة فى نظر الشرع
للوصول الى الاحكام عقلية بل ضرورية اذ لا يعقل بقاء الاحكام بدون وجود الطريق المعتبر وح فنقول هذا الدليل ان بقاء الاحكام يستلزم وجود
الطرق المعتبرة فى نظر الامر مجهولة فاذا تعذر العلم بها قام الظن بها مقام العلم لامكان حصول الشك فيما هو المعتبر عند الشارع من غير الطرق المجعولة نظرا
الى الشك فيما يحكم به العقل والعقلاء والعرف والعادة على نحو الشك فى المجعول الشرعى فاذا كان اعتبار بعض الظنون فى نظر الامر مظنونا دون غيره تعين
الاخذ به دون الظن المطلق لعدم حصول الظن بالبراءة بالعمل عليه الى اخر ما ذكره واما على الاول فلا بد من اثبات الطرق المجعولة فاقول على قدس سره و
مما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مط وان افادت الظن الفعلى بها كالقياس
والاستحسان والشهرة المنهية والرؤيا والقرعة وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذا نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد
اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها الظن الفعلى بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب و
السنة الغير القطعيان والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية
فى حقنا امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا فى المقام بين الاجماع مضافا فى بعضها الى مساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية
مطلق الظن كبعض متاخرى المتاخرين لا تراهم يتعدون فى مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلى بمؤداها وحيث انه وقع
النزاع فى تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات فى نفسه وفى صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمى اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها
كان اللازم الرجوع فى ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاخبارية التى تقدم مها فى نظر العقل ح على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقوى
منها فى النظر على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل فى تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التى هى ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو اقرب اليه كلك
انتهى واعترض عليه المحقق المتقدم ذكره بامكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية واحتمال ارجاع الامر فيها الى ما جرت عليه طريقة العقلاء فى امتثال
احكام الملوك والموالى وكل مطاع ومتبع عند العلم بعدم نصب الطريق الخاص من العمل بالعلم الحاصل من التواتر والاجماع او الشهرة ونحوهما والظن الذى
حد تسكن النفس اليه والتمسك بالامر الثابت حتى يعلم المزيل وساير الاصول المعتبرة والرجوع الى اهل الخبرة والاطلاع المركوز فى اذهان العقلاء كما فى رجوع المقلد
الى المجتهد والى اخبار الثقات من الرواة وعدم الاعتناء بما يتطرق اليها من الاحتمالات كاحتمال الكذب والخطاء والسهو والنسيان والتقية والنسخ وغيرها مما لو
ما ورد من الشارع وامضائه فى هذا الباب تقرير لهم على ذلك لا انا سبب الحكم الجديد المتوقف على الجعل ولا يثبت ذلك مع القطع بعدم جعل الطريق ايضا
ومما يرشد الى ذلك انه لو ثبت هناك جعل من الشارع لتواترت به الاخبار وجرى شهادة خلفا عن سلف الى هذه الاعصار لتوفر الدواعى على ضبطها وتيسر
الحاجة الى حفظها واحتياج عامة المسلمين الى معرفتها بل الحاجة الى ذلك اشد من الحاجة الى الفروع الدائرة بين الناس وقياس الامر فى ذلك على معرفة الامام المنصوص

قوله [illegible]

بعد النبوة وهم اذ لا يجري هنا ما جرى هناك من الاسباب الباعثة على الاختفاء الراجعة الى حب الرياسة والحرص على الدنيا مع ثبوت ضعف التواتر هناك وان
خفي على البعض وبالجملة فلا تأمل من الاحتمال الكافي في هدم الاستدلال وما ذكر من دعوى الاجماع على ذلك حيث ان المعلوم من سيرة العلماء في استنباط الاحكام
هو اتفاقهم على بعض الطرق المخصوصة وان اختلفوا في تعيينها وشرائطها وساير ما يتعلق بها مدفوع اولا بان السيد وجماعة ممن سبقه ولحقه انكروا ذلك رأسا
بل نقلوا الاجماع عليه والاولى ان يوجه بان العلماء بين قائل بنصب الطرق المخصوصة ومقتصر على الطرق العقلية والعادية فلا يؤدي اتفاقهم الى العلم بنصب الطرق
لوضوح ان الاتفاق على القدر المشترك لا يفيد تعيين احد شقيه ثانيا بان مصير كل طائفة من العلماء الى حجية بعض تلك الطرق حسبما ادى اليه نظره لا يوجب
القطع بنصب بعضها لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره الا ترى ان الاخبار المختلفة بالوقايع المختلفة لا توجب تواتر القدر المشترك بينها الا اذا كان الاختلاف
راجعا الى تعيين ذلك الامر المشترك بعد الاتفاق عليه حسبما فصل في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب ودعوى ان قيام الاجماع على المنع من القياس وشبهه
ولو بعد الانسداد كاشف عن وجود الطريق المجعول ممنوعة والا لدل على نصب الطريق المخصوص في تعيين الطريق ايضا للمنع من العمل بالقياس وشبهه فيه ايضا
ومرجع ذلك الى ما مر من الاشكال في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيدفع بما مر والقول بان الاتفاق على حجية احد الامرين من الظن المطلق والمخصوص
كاف في اثبات المطلوب فاسد لان دوران ذلك بين الامرين راجع الى دوران الامر بين الطريق العقلي والجعلي فكيف يثبت به الطريق الجعلي والحاصل ان الطريق
العقلي بالنسبة الى الجعلي بمنزلة الاصل بالنسبة الى الدليل فان ثبت الطريق المجعول امتنع العمل بالظن والا فالطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع
والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان المستدل قد تمسك في اثبات الطرق المجعولة والممنوعة بالاجماع واوضحه بان القائلين بالظن المطلق ايضا لا يتعدون في
الاستدلال الى الطرق المخصوصة بالكتاب والسنة الدالين على كلا الامرين وان وقع الخلاف في التأمل في شرائطهما وتعيين ما هو الحجة عند التعارض منهما وما ذكره
من لزوم اشتهارها وتواتر الاخبار بها ممنوع ان اريد تفصيلها بشرائطها وجزئياتها وان اريد ما يعم الاجمال فهو حاصل في هذا المجال وذلك ظاهر من الرجوع المقام
الى الاخبار والآثار والتأمل في طريقة القوم والنظر الى سيرتهم في مقام الاحتجاج ومخالفة السيد لظهور شبهة مؤلمة والا فغير قادحة في المقام لوضوح استنادها
الى شبهة حاصلة له والا فرجوعهم في كتب الاستدلال الى الاصول اللفظية والعقلية والطرق الظنية المخصوصة اكثر من ان يخفى والمنع من حصول العلم من الاقوال
المختلفة بالقدر الجامع بينها لا دخل له بالمقام لحصول الاتفاق منا على القدر الجامع من الرجوع الى الكتاب والسنة كما يأتي تفصيل القول فيه في بعض الوجوه
الآتية انشاء الله الثاني ان الطريق العقلي في مقام الاجتهاد منحصر في العلم مع امكانه والظن بشرائطه مع تعذره وفي مقام العمل عند فقد الاول هو بعض الاصول
العملية كالبرائة الاصلية واما الطرق العادية الراجعة الى طريقة العقلاء كالظن الاطمئناني والعمل باخبار الثقات والرجوع الى المجتهد وارباب الخبرة والاصول
اللفظية وبعض الاصول العملية فانما يستفاد اعتبارها من تقرير الشارع الكاشف عن رضاه بها ومن دوران صدق الاطاعة والعصيان عند عدم وجود الطريق
المنصوص مدارها واي فرق بين ثبوتها بالتقرير والنص وكثيرا ما يقع الاشتباه في مواردها وشرائطها وعلاج تعارضها على حسب الاختلافات الواقعة منها فاذا انسد
باب العلم بتعيين الحجة منها لزم الرجوع الى الظن في ذلك على نحو ما لو وقع ذلك في الطرق المجعولة المدلول عليها بالنصوص المخصوصة من غير فرق بين المقامين بوجه
من الوجوه الثالث انك قد عرفت في بعض المطالب السابقة انه يكفي في اثبات الجعل الشرعي اثبات المنع عن بعض الطرق التي لا سبيل للعقل الى عدم التفرقة
بينها كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وغيرهما مما اشار اليه المستدل فاذا ثبت ذلك من الشرع علمنا ان للشارع تصرفا في هذا الباب فرضي بالعمل
ببعض الطرق دون بعض فاذا انسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه وما مر من الاجوبة عن اخراج مثل القياس وشبهه لا يجدي نفعا في المقام ودعوى
ان المنع المذكور حاصل في باب اثبات الطريق ايضا فلو دل ذلك على الجعل الشرعي لدل على مثله في اثبات الطرق وهكذا مدفوعة بان الظن بالطريق الحاصل
من نحو القياس ليس من الظن بالطريق المقصود في المقام للقطع بعدم كونه طريقا فعليا للوصول الى الاحكام اذ تطرق المنع الى بعض مقدماته مانع من
الظن بطريقيته فعلا انما هو من قبيل الظن بالواقع ففيه خلط بين الامرين كما مر توضيح القول فيه الرابع ان الطريق المرضي للشارع مشترك بين الطريق المجعول وغيره
فاذا تعين العمل به وانسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه من غير توقف على اثبات الطريق المجعول بخصوصه الخامس ان احتمال منع الشارع عن بعض الطرق كاف
في هذا الباب لان الظن الذي يحتمل نهي الشارع عن العمل به ومنعه عنه لا عبرة به مع وجود الظن الذي يظن باعتباره وحجيته مأخذه فلا يتوقف الاستدلال
على اثبات تلك المقدمة على حسب ما مر في الوجه السابق فما ذكر من ان الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع كما لا يلتفت الى الدليل المحتمل مع الاصل
ممنوع للزوم الانتقال عن العلم بما يوجب رضا الشارع الى الظن به عند تعذره وذلك غير مطلق الظن بالواقع وههنا ايرادات اخر يأتي الكلام فيها انشاء الله
قال قدس سره وقد يورد عليه بوجوه ضعيفة اشار الى جملة منها احدها ما اشرنا اليه في نظيره سابقا من ان هذه المسئلة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم
فيها معلوم البطلان وقد عرفت هناك ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق الظن
او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى فساده ثانيها ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب
العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها قد قامت
الضرورة ببقاء التكاليف والا لزم الخروج عن الدين وهو باطل فان من نظر بعين البصيرة من الواضح ان للشارع حكما في شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق
الظن او الظن الخاص ولا نعني بحجية الطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية
ببقاء التكاليف اذ مع البناء عليه لا مجال لان يتردد فيه ذو مسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فانا نعلم ثبوت طريق للشارع
في شأننا من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به والا فان قام عليه دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين ما
يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته العلم بتعيين طريق عند الشارع في شأنه وجهله من جهة انسداد
سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به عند الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بمقتضى الدليل المذكور

ذلك حاصل في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مرّ ونحن نسلمه الا انه ليس الحال كذلك في المقام ورابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد بها القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبد بها كالبينة للوصول الى الاحكام فتم وابن القطع به بل خلافه من المسلمات للعلم بالاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والعلم وامالة الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة اما اولا فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة به هو عين ما انكره اولا وح فقولنا انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد فانه ان كان ذلك من جهة قضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التامل فيما قررناه دون ما توهمه وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن اني له بذلك واما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق الى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة اقول حاصل الايراد الثالث بعد تسليم وجود الطرق المخصوصة المنع من بقاء التكليف بها عند انسداد باب العلم اليها وهذا المنع انما يتصور باحتمال اختصاصها بزمان انفتاح باب العلم بها وهو بعيد اذ اشتراط ذلك في نصب الطرق المجعولة بحيث لا يكون تلك الطرق امورا مخصوصة لا وجود لها في زمان الانسداد الا قدر لا يكتفى به في استنباط الاحكام كخبر العدل الذي ثبت عدالته بالقطع او بالمعاشرة التامة او بالبينة الشرعية والشياع المفيد للوثوق الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرة هذا القسم في زمان الانسداد اذ غاية الامر ان يجد الراوي في كتب الرجال المحكي لتعديل بوسائط كثيرة من مثل الكشي والنجاشي فضلا عمن تاخر عنهما ومثل ذلك لا يعد بينة شرعية ولذا لا نعمل بمثله في الحقوق ودعوى الاجماع على اعتبار مثل ذلك ممنوعة لتركبه من القائلين بالظن المطلق فانهم انما يعملون بمثل ذلك من جهة حكم العقل بالرجوع الى الظن لا من حيث انه طريق مجعول من الشرع ويمكن الجواب عنه بالوجوه التي مرت الاشارة اليها واستراح المحقق المص طاب ثراه عن ذلك بما بنى عليه الدليل المذكور من عدم الفرق بين الطريق المجعول وغيره ولذا اجاب بان للشارع حكما في شان من انسد عليه باب العلم من وجوب عمله بمطلق الظن الحاصل له ولا نعني نحن بالطريق المقرر الا ذلك وح فلا يمكن تطرق المنع الى ذلك كما ذكره انما الشان ح في تمام الدليل على هذا الوجه ولا باس به اذ بعد القطع بان الشارع لا يرضى من المكلفين الا بالعمل بطرق معينة بحيث لو سئل عن ذلك لعين لهم الطريق المرضي عنده يلزمهم بعد تعذر العلم به العمل بالظن فيه ولا يلزم التسلسل في طريق معرفة الطرق المرضية انما يلزم ذلك لو قلنا بلزوم نصب الطريق لكل حكم ولا نقول انه لا ينفع الظن بالطريق مع حصول هذا الظن من الطريق المشكوك فيه اذ ليس ذلك دليلنا بالطريق انما الطريق المظنون هو الذي يظن بجواز البناء عليه والافتاء على حسبه بالفعل وهو الذي يريد كشفا من المكلفين بطريق التنجيز والفعلية بخلاف الاحكام الواقعية فانها امور شانية لا تنجز لها الا بالقدر الذي ينسد عليه الطرق الفعلية فان اللازم اولا تحصيل العلم به ثم الظن ومع تعذرهما فالظن بالواقع واجاب عن العلامة في فصوله عن نحو الايراد المذكور بان المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فيندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بنحو مطلق غاية الامر بقائه مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل معتبر عليه ولو في الظاهر وقد ثبت فتمام الدليل العقلي الصالح للتعيين عليه كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط وهذا الجواب مبني على ان المراد بالظن بالطريق الظن بحكمه الواقعي وهو كالظن بسائر الاحكام يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا فعليا كالحاصل من القياس او الظن به كالحاصل من الشهرة والشك فيه كالحاصل من الاجماع المنقول ولا يكاد يتم الفرق بين هذا الظن والظن بالحكم الفرعي كما سيظهر مما ياتي ثم تعرف الصواب ما ذكره المص طاب ثراه من لزوم الرجوع الى الظن بالطريق الفعلي فيرجع الى العلم به بعد ملاحظة الدليل وهو الحق الذي لا محيص عنه فتدبر وحاصل الايراد الرابع المنع من نصب الطريق على جهة التعبد بقدر الكفاية وتسليم وجود مطلق الطريق فيرجع الى الايراد الذي نقلناه عن المحقق المتقدم ذكره وجوابه ما قدمناه دون ما اجاب به المص ولا لعدم كون الثاني عين الاول ولا ثانيا لعدم الاكتفاء بالقدر الثابت من الطرق التعبدية بل ولا ثالثا لعدم خروجه عن قانون المناظرة الا على الوجه الذي قرره المص اما على ما قرره غيره من العلم بالطريق المنصوب فلا لامكان المنع منه وفي المقام ايرادات اخر احدها انا لو سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الامارات فاللازم اولا هو العمل بالقدر المتيقن منها ان وفي بغالب الاحكام والا فالمتيقن منها بالاضافة الى بعضها فان الخبر الحسي متيقن بالنسبة الى الحدسي كالاجماع المنقول والصحيح متيقن بالنسبة الى الموثق والحسن والخبر متيقن بالاضافة الى الشهرة المجردة والشهرة متيقن بالنسبة الى الاولوية الظنية والعلة المستنبطة وهكذا وح فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ولو بالاضافة ووجوب الرجوع في غيره الى الاصول الجارية انما يرجع الى الظن على تقديره عند دوران الحجة بين طريقين متباينين والجواب ان مبنى الدليل المذكور انما هو على عدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن بمعنى عدم وجوده بقدر الكفاية واما المتيقن الاضافي فان رجع الى الحقيقي فكذلك والا فالصواب عدم التخطي عنه ايضا مع الاكتفاء به وانما لم يصرح به لعدم تعلق الغرض ببيانه انما المقصود المنع من الرجوع الى مطلق الظن وليس ما ذكر بقادح فيه اصلا على انا نقول على طريقة المص ره انا ان عثرنا في المسألة الفرعية على القدر المتيقن من الطرق ولو بالاضافة اقتصرنا عليه والا رجعنا الى مطلق الطريق المظنون بالمعنى الذي عرفت ان لم يلزم من الاقتصار على المتيقن والرجوع في غيره الى الاصول خروج عن الدين وذلك لان نتيجة الظن المكلف في المسألة المخصوصة بلزوم بنائه فيها على الطريق الفعلي وعدم جواز عمله فيها على الاصل العملي وظن بلزوم بنائه فيها على الاصل العملي دون الاصل الاخر كالبراءة دون الاشتغال او العكس او التخيير وبما لم يجز له العدول عن المظنون الى الموهوم وان فرضنا انفتاح باب

العلم في غيرها من عامة المسائل الشرعية فلا يبتني هذا الدليل على مقدمة عدم الاكتفاء بالطرق المعلومة واستلزام الاقتصار على الاحكام المقطوع بها للخروج عن الدين غاية الامر انه يتجه عند امكان الاكتفاء والاقتصار عليها هو الرجوع الى اصلي البراءة والاشتغال في موارد هما او غيرهما من الاصول كل في مورده الا انه لو فرض التباس الامر على المكلف فيما يجب بيانه عليه في تلك الحال من الطرق والاصول وتعذر عليه العلم بذلك لزمه العمل بالظن في ذلك ولو في مسئلة مخصوصة من المسائل لامتناع عدوله فيها الى الامر الموهوم فلو وجد هناك امارات عديدة او اصول متعددة ثم ظن بحجية احدها في تلك الحال فلا محالة يكون ما عداه موهوما ولا يمكن فرضه مشكوكا الا مع توافق مدلوليهما وان كان ترجيح المظنون على المشكوك ايضا ظاهرا ولا ريب ان العمل بالموهوم والافتاء بمقتضاه قبيح وان افاد الظن بالواقع فيتعين الاخذ بالمظنون اذ ليس للمكلف الى ما فوق ذلك سبيل وان لم يحصل منه ظن بالواقع اصلا بل وان كان المظنون بالنظر الى الواقع موهوما كما لو ظن بلزوم بنائه في مظنونا لوجوب او التحريم على البراءة او في مظنون الاباحة على الاحتياط او في بعض موارد الاستصحاب على مقتضاه او على خلاف مقتضاه مع الظن ببقاء الحالة السابقة وعدمه وهكذا هذا اذا استفرغ المجتهد وسعه وبذل في ذلك جهده فلم يقدر على اكثر من الظن في المسئلة مع لزوم بنائه فيها على احد الوجهين وامتناع توقفه في البين ولذا نقول بكون القائلين بالظن المطلق مكلفين بالعمل به يجوز تقليدهم فيما يفتون به من ذلك حتى لو لم يقطع احدهم بحجيته وانما ظن بعد استفراغ وسعه بلزوم بنائه عليه فتواه بمقتضاه جائز في ذلك ايضا وهذا معنى قول الفقهاء الاظهر كذا والاقوى كذا والاشبه كذا فانهم لا يعنون بذلك الظن بالحكم الواقعي وهو الذي اشتبه على القائلين بالظن المطلق ونحوه الحال في المتجزي بل المقلد اذا تعذر عليه العلم بما يجب بنائه عليه من الظن بالحكم او تقليد المفضول من الاحياء والافضل من الاموات وغيرهما من الطرق فانه يبني فيها على الظن الذي هو غاية ما يمكن في حقه الا اذا امكنه الاحتياط بالجمع بينها فانه طريق علمي للبراءة يقدم على الظني فتامل ثانيها انا لو سلمنا عدم وجود القدر المتيقن فالالزام في الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطرق المشتبهة للزوم تقديمه على العمل بالظن لحصول الامتثال القطعي به دونه ودعوى دوران الامر فيه بين الوجوب والتحريم لحرمة العمل بغير الطريق مدفوعة بان تحريمها اما من جهة كونه تشريعا محرما والعمل به لرجاء ان يكون هو الطريق ليس تشريعا او من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهو غير لازم فقد يكون مقتضاها موافقا لها ومع المخالفة يمنع اعتبار تلك الاصول بعد العلم الاجمالي بحجية بعض الطرق المفضية الى خلافها نعم ان كان العمل بتلك الطريق مخالفا للاحتياط في المسئلة الفرعية قدم الاحتياط فيها فحاصل الامر يرجع الى الاحتياط في المسئلة الاصولية اعني مسئلة نصب الطريق ما لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فيبنى على الاحتياط مطلقا كذا افاده المحقق المتقدم ذكره وهو من الغرابة بمكان فان القائل بالظن المطلق لا يقول به الا بعد نسد باب الاحتياط في المسئلة الفرعية فكيف لو اضيف اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية ايضا بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على ان الاحتياط في المسئلة الاصولية انما يتحقق بالاحتياط في المسائل الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون امرا مزيدا على ذلك ثم الاحتياط في مباحث اكثر العقود والايقاعات والحدود والديات ونحوها متعذر لدوران الامر فيها بين المحذورين مضافا الى ان المكلف اذا ترجح لديه البناء الى الطريق المظنون على الوجه الذي مر بيانه كان الالتزام بالاحتياط عنده في تلك الحال مرجوحا فكيف يجوز البناء عليه والفتوى به لانه ارتداد بناء على الامر الموهوم نظيره في تلك الحال بعدم لزوم البناء عليه في حكم الشارع وهو مضافا الى دعوى حكم العقل به لامتناع الظن بالطريق بالمعنى الذي ذكرناه على فرضه بل يكون الاحتياط اذن هو الطريق الفعلي لعمل المكلف فيكون مع الامكان طريقا علميا خارجا عن المفروض من انسداد باب العلم بالطريق بل لو كان الالتزام بالاحتياط مظنونا كان ذلك من الظن بالطريق المعتبر عندنا ايضا فاكثر ما اورد في هذا الباب مبني على الخلط بين الظن بالطريق الواقعي الذي هو في عرض الاحكام الواقعية والظن بالطريق الفعلي بالنظر الى حال المكلف على حسب ما هو عليه بالمعنى الذي ذكرناه ثالثها ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق المعتبرة انما يقتضي حجية الظن في الجملة ولا يوجب عموم الحجية لامكان الترجيح بين الظنون المتعلقة بذلك تارة بقوة الظن وضعفه وتارة يكون بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار لرجحان الاول على الثاني والثاني على الموهوم وتارة بالقدر المتيقن بان يكون بعضها على تقدير حجية الظن متيقنا بالنسبة الى بعض وذلك بان يكون بعضها متعلقا بمعلوم الحجية على الاجمال اي بحجية ما علم حجية نوعه مجملا كالمتعلق منها بالكتاب والسنة للقطع بحجيتهما وبقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع الجهل بالتفصيل فيلزم الرجوع فيه الى الظن دون سائر الطرق كل ذلك على حسب ما سيجيء تفصيل القول فيه في الوجوه الاتية في كلام المصنف ره فانها بعينها جارية في المقام فكيف يبقى حجية مطلق الظن في ذلك وهذا الايراد ايضا مبني على الخلط بين الطريق الواقعي والفعلي فان الظن بالطريق الواقعي كالظن بسائر الاحكام الواقعية يتصور فيه الترجيحات المذكورة كما نبه عليها المصنف ره في الوجوه الاتية بخلاف الظن بالطريق الفعلي فانا العدل عنه عدول الى الطريق الموهوم لا محالة ولا يتصور فيه مشكوك الاعتبار فضلا عن موهوم الاعتبار ولا الترجيح بالقوة والضعف اذ لا يعقل اجتماع المتعدد من ذلك في مسئلة واحدة فاذا تعلق اضعف الظنون هناك ببعض الطرق كان ما عداه موهوما وتعلق الظن الاقوى بالطرق الحاصلة في سائر المسائل لا ربط له بتلك المسئلة بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل لا ربط له بتلك المسئلة ~~بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل~~ لم يمنع ذلك من حجية الظن الحاصل في تلك المسئلة الواحدة كما مرت الاشارة اليه فظهر ان القدر المتيقن لا يتصور الا في سائر المسائل وقد ظهر انه لا يمنع من حجية الظن في تلك المسئلة كذا الظن بحجية ما علم حجية نوعه لا يمنع من حجية غيره وبالجملة فالترجيحات المذكورة وغيرها مما ياتي في كلام المصنف ره انما يتصور على القول بمطلق الظن لا على ما ذهب اليه المصنف ره بل لا يتصور عليه الاعتراض بخروج القياس وشبهه فان قلت الرجوع الى الظن يتوقف على بطلان الاصلين البراءة والاحتياط بوجود العلم الاجمالي المانع من الاول ولزوم الحرج المانع من الثاني وقل ما يتفق احد الامرين في المسئلة الواحدة بل في المسائل المحصورة قلت هذا الكلام امر في تحقق الموضوع اذ المفروض في المقام تعدد الطريق العلمي ووجود الطريق الظني فغاية الامر ان يكون احد الاصلين المذكورين طريقا علميا في ذلك وهو خروج عن الفرض المذكور اما اذا فرض مثلا دوران الطريق في المسئلة الواحدة بين الاصلين المذكورين وتعذر تعيينه بطريق اليقين ثبت لزوم البناء على احدهما وحصل الظن بتعيين احدهما ولزوم الفتوى به وترتب العقاب على خلافه بل على السكوت عنه لم يجز العدول عنه الى الطريق الموهوم

نعم لو امكن السكوت وحيث كان السكوت دون هو الطريق المعلوم للعمل المفوّت فخرج ايضا عن الغرض فتدبّر وحيث ان بعض الاعلام طاب ثراه ممّا ذهب في هذه المسألة الى حجية مطلق الظن بالطريق او الواقع احتاج في اخراج القياس وشبهه الى بعض الوجوه السابقة وتوجهت عليه عدة من الاعتراضات الواردة التي منها الترجيح بالوجوه المذكورة فاحتاج في التفصّي عنها الى وجوه من التكلّف ولعمري انه خرج الى الصواب لكنه اخطأ الطريق حتى وقع في المضيق وسلك مسلك القائلين بالظن المطلق وخصّه بمباحث الاصول من غير مخصّص ودفع حجية الظن بالفروع من غير مرجّح وفتح على نفسه باب الاعتراض وجعل نفسه غرضا لسهام النقض والابرام حتى طعن عليه من تاخّر عنه باكثر ممّا اورده على القول بالظن المطلق وان اخطأوا في بعض ما اوردوا عليه فقد اصابوا في غيره فلم ينفعه التخصيص بالطريق بوجه من الوجوه وانّما تكلّف في الجواب عن بعضها تكلّفا شديدا وتعسّف تعسّفا باردا مثل ما اجاب به عن الترجيح بالوجه الثاني حيث قال ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على الملازمة ممنوعا لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب منعا على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ لا يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصحّ معه الترجيح في المقام فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانّما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر على ما قرّرنا فلو ظن بطريق بظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين المتساوي نسبته حجية الظن اليهما فيرجّح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق السالم عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوّها عن المعارض لحصول الظن بها ولا يمنعها بعضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا يصلح للمعارضة غيرها وعن الترجيح بالوجه الاخير بان ذلك انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وببقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد مثلا عند معارضته لنقل الاجماع والشهرة ونحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيتها على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها وبمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن وما قام مقامه كما مر انتهى ويظهر من كل واحد من الوجهين الجواب عن الترجيح بالوجه السابق عليه ان تنبّهت بما مر فانه موافق لما قرره القائل بالظن المطلق في الجواب عن الترجيحات المذكورة اذ عرفت ان الكلام المذكور رجوع الى القول بمطلق الظن لكن في بعض الاحكام فالكلام فيه هو الكلام في ذلك وسيأتي عند تعرّض المصنف ره لذلك توضيح الجواب عمّا ذكره قدّس سرّه ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسدّ سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسدّ سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية الى ظنّها لانه لا من العلم الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد ادنى من الوجه المذكور كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصّة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر حجية الامرين ولا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت بذلك المقصود من حجية مطلق الظن وان انضاف اليه شئ آخر ايضا ويدفعه انه لمّا كان المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداء به كلّف فلا كلام وكذا ان ادّاه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع بخصوصه في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع اولا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا بل يتعيّن الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسدّ سبيل العلم بالامرين تعيّن الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح ان كون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس في ادائه كذلك علم باداء ما هو الواقع ولا بادائه على الوجه المقرر ولا ظن بادائه وانّما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدّي به التكليف المتعلق بالطريق مط ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق في محل الشك اذ لا علم ولا ظن باداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا صحّ ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالآخر مقيّدا له لم يجز حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالآخر الذي قيّد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انّما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسب ما قلنا اقول يمكن تقرير الجواب المذكور بوجهين احدهما ان نصب الطريق لو حال عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدّى الطريق فالاحكام الواقعية ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بتوسط قيام الطريق المنصوص عليها فالمكلف به على الحقيقة هو العمل بمؤدّى الطريق المنصوب دون الواقع من حيث هو ويرجع نصب الطريق في تلك الحال الى قول الشارع لا اريد من الواقع الّا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي ح في مؤدّيات الطرق ويلزمه اهمال ما لم يؤدّ اليه الطريق المفروض من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق او انسدّ فليس التكليف بكل من الواقع والطريق مستقلا بل الاول منوط بالثاني ومقيّد به الثاني ان الظن بالطريق راجح ومقدّم على الظن بالواقع اذ الاول ظن بالامتثال الظاهري والواقعي معا بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بتحقق الامتثال في الظاهر بل هو مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن واعترض المحقق المتقدم ذكره على الاول بان نصب تلك الطرق على فرض تسليمه

ليس

ليس الا لغلبة كشفها عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن عندها في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها
ليس لمجرد الكشف عن الواقع بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب
العمل بها جعلها بعين الواقع لا تقييد له فالتكليف الفعلي بالواقع باق على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه
الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع
عن الواقع وعلى الثاني تارة بان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن بالطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن اصلا لا خصوص الظن بالطريق
المفيد للظن بالواقع حتى يعتضد احدهما بالآخر ويترجح على غيره واخرى بانه يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض للظن باعتبار بعضها شرعا دون
الآخر فيرجع الى الوجه الثالث وياتي عند ذكره ما يتوجه عليه ومنها اعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق والاستدلال المذكور مبني على ذلك
وان دليل الانسداد انما يجري في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية والجواب عن الاول انه ليس المقصود تقييد الواقع
بشرط مساعدة الطريق حتى يلزم انتفاء الواقع حقيقة بانتفاء شرطه فيستلزم القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه بل المقصود ان الاحكام الواقعية
امور شانية لا تتنجز الا بشرط مساعدة الطرق المعتبرة عليها وادائها اليها ومع انتفاء الشرط فهي امور ثابتة في حد ذاتها الا انه لا يعاقب المكلف عليها ويعذر
في مخالفتها الا ترى ان الطرق العقلية اذا ادت الى مخالفة الواقع كان اللازم فعلا العمل بمقتضاها وكان الواقع على حاله من غير ان ينقلب الى واقع آخر على ما
يقوله القائل بالتصويب غير انه لا يترتب عليه آثار التكليف من المؤاخذة على تركه واستحقاق العقاب عليه والتفسيق به ونحو ذلك فكذلك الحال في الطرق
الشرعية فالتكليف الفعلي المنجز الذي يستتبع الثواب والعقاب انما يتعلق بالعمل بالطرق المعتبرة عقلية كانت او شرعية فهو الذي يحكم العقل بوجوب
والتحرز عن العقوبة المترتبة على الاخلال به فان امكن العلم به فذاك والا قام الظن به مقامه نعم لو كانت المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة للاوامر والنواهي
تعين في حكم العقل تحصيلها بطريق اليقين مع امكانه والظن مع تعذره لكن قد عرفت في المقدمة الرابعة خلاف ذلك وعن الثاني ان الطريق المنصوب وان لم يكن
مفيدا للظن بالواقع الا ان الظن به يستلزم الظن بسقوط الواقع قطعا فيترجح على مجرد الظن بالواقع ايضا لاستلزامه الظن باداء التكليف المتعلق بالطريق
والظن بسقوط الواقع بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بسقوط التكليف المتعلق بالطريق اصلا فلا فرق بين تعاضد الظن بالطريق مع الظن بالواقع و
بين تأيده بالظن بسقوط الواقع فيترجح في المقامين على الظن المجرد بالواقع وعن الثالث بانه فرق بين ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع وترجيح بعض الظنون
المتعلقة بالواقع على بعض نظرا الى كون القضية مهملة يكتفى فيها بادنى مرجح ويسقط معه القول بامتناع الترجيح بين الظنون وهذا هو الذي ياتي في الوجه الثالث
بخلاف الاول اذ ليس الغرض فيه الترجيح بين الظنون المتعلقة بالواقع بل المقصود ترجيح الظن بالطريق مطلقا فالقول بان العقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن
على احراز الواقع بمطلق الظن محل نظر ظاهر ثم ان المحقق المذكور اورد على نفسه بانا نرى انه اذا عين الشارع طريقا الى الواقع كان
البناء عند انسداد العلم به على العمل بالظن فيه دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي انما يعمل بالظن
في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين ثم اجاب بان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى الواقع امور غير
مضبوطة لكثرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف الظنون المعمولة في تعيين الطرق فانها حاصلة من امارات منضبطة
غالبة المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة
في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن اخذها بالخصوص كما لو فرضنا ان الظنون
انا الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق
بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعية
مع قدرته على الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي
وكذا القاضي اذا شهد عنده عدل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبره هذا العدل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة ياخذ به فانما هو لاجل قدرته على
الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقيقة احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم
الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقايع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى كما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في
المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقايع الشخصية انتهى ولعمري انه تكلف في الجواب شططا ولو اقتصر في الجواب عن المثالين على ما ذكره من الاجماع
على عدم اعتبار الظن المقلد بالحكم والقاضي بالموضوع لاستراح عن ذلك بل الحق ان مثال القاضي خارج عما نحن فيه بالكلية اذ الواقع انما يكلف به المتخاصمان اما
القاضي فلا يكلف الا بالحكم بطرق مخصوصة ووجوه معينة لا يبتني اكثرها على ملاحظة الواقع بالكلية كاليمين والنكول والقرعة واليد والاقرار وشبهها
لعدم حصول الظن منها نوعا واجتماعها مع الظن القوي بخلافها قطعا ولو كان الواقع هناك ملحوظا لكان الظن الحاصل من الاجتهاد في الواقعة الشخصية اقرب
الى الواقع من تلك الطرق قطعا وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخيص الواقع هناك لا يقصر عن حال الظنون الرجالية والترجيحات الاجتهادية ولا يمنع
عقلا ولا شرعا من اناطة الحكم بوصف الظن المنضبط في حد ذاته لولا الاجماع على عدم اعتباره والقطع على عدم اناطة القضاء به فمع انسداد باب العلم الى الطريق
فصل الخصومة وعلمنا بعدم جواز اهمال الحكم فيها مع ذلك لزمنا الرجوع الى الظن في ذلك من غير ان يكون للظن بالواقع اثر في ذلك بالمرة بخلاف الحال في
المقلد فان التكليف بالواقع ثابت في حقه غير ان طريقه منحصر في التقليد فمن شك في الطريق موضوعا او حكما لزمه تحري الاقرب اليه فالاقرب تنزلا
من العلم بالطريق الى تحري الظن بالواقع على حسب ما قرره المحقق المصدر في المقام ولولا ذلك لما كان فيما ذكره المحقق المذكور عنيه للمنع من الاجماع على
عدم اعتبار الظن بالواقع في حقه على سبيل الاطلاق وعدم دلالة ما ذكره من عدم انضباط الامارات الموجبة له على المنع منه كيف ولم يفصل احد في مسئلة الظن

يعني عبارة الحاشية نوع مخالفة حيث عبر باداء التكليف المتعلق باداء الواقع والطريق وانما المقصود الظن بسقوط الواقع واداء التكليف بالطريق وهو كذلك [illegible]

المطلق بين حصوله من الامارات المنضبطة وغيرها ولو قلنا بالتفصيل لامكن القول بمثله في حق المقلد ايضا اذ الانسداد لا يرجع الى ضابط معين ولو اعتبر
المستمر فقد يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمجتهد بل وفي تعيين الطريق للمقلد ايضا فالوجه المذكور
بنفسه لا يصلح فارقا بين المقامين وانما الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان الشارع قد حصر طريق العامي في التقليد في حال علمه بالمجتهد وجهله لم يكن له بد من اعمال
الظن في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن للامتثال حكما او موضوعا كما لو دار الامر بين الافضل والمفضول فان الاول هو المتيقن او بين شخصين
يعلم باجتهاد احدهما دون الاخر اما لو دار الامر حكما بين الافضل والاعدل وبين البقاء على تقليد الافضل الميت والعدول الى المفضول الحي وان كان الاقرب بين الاعلم والاتقى
الى الاصابة الواقع او موضوعا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في المتجزي لو دار الامر بين الاجتهاد والتقليد
وانسد طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظن بما هو طريقه في ذلك دون الظن بالواقع لانه ترجيح لاحد الطريقين من غير مرجح وهكذا المقلد لو انسد عليه
سبيل العلم بمعرفة المجتهد لو دار امره بين العمل بالظن بالحكم او في تعيين المجتهد ودار امره بين تقليد المجتهد الميت والحي المظنون اجتهاده لزمه العمل بالظن
في ذلك وكذا الحال في نظائر ذلك وكل ذلك مبني على ما ذكرناه دون ما ذكره المحقق المذكور ومن نظائر ذلك انه لو اشتبه الجلد او اللحم المأخوذ من يد المسلم
وسوقه مع الظن بعدم تذكيتهما بالمطروح في الطريق مع الظن بتذكيته او الماء المستصحب الطهارة مع الظن بنجاسته بالمستصحب النجاسة مع الظن بطهارته
او المال المأخوذ من يد المسلم مع الظن بتحريمه بالمغصوب ظاهرا مع الظن بملكيته لغيره ذلك من الامثلة ثم اضطر المكلف الى تناول احد الامرين لزمه
ترجيح المظنون اباحته ظاهرا على المظنون اباحته واقعا ولو قلنا هناك بلزوم الترجيح وعدم الحكم بالتخيير ومن الغريب ما ذكره في مثال القاضي او الخبر العدل
الواحد بالطريق وبالحق الواقعي من ان قضية اعتبار الاول بالنصب والمنع من الثاني بعدم انضباطهم مع اتحاد الطريق فانه تحكم صرف وانما المدار في
ذلك على عدم ملاحظة الواقع هناك بالكلية وقد تنبه المحقق المذكور لذلك ثانيا لكنه ذكر في التفرقة بين المقامين ان الشارع جعل مدار قطع
الخصومة على الطرق التعبدية بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالب عن الواقع ووجه تخصيصها من بين سائر الامارات
كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في ذم الاعتماد على العقول في دين الله انه ليس شيء ابعد من
دين الله من عقول الرجال وان ما يفسد اكثر مما يصلح وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك قال ولا ريب ان المقصود من نصب الطريق اذا كان غلبة الوصول الى
الواقع لخصوصيته فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوص والتجأ الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود
الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي ولا لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة
من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك
المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك
فيها ايضا انتهى كلامه سلمه الله تعالى وانت خبير بان دعوى ان الطرق المنصوبة للمجتهد مبنية على غلبة كشفها عن الواقع وان ترجيحها على سائر الامارات مستند
الى اغلبيتها في ذلك ممنوعة جدا اذ ليست بينة ولا مبينة كيف وقد ثبت اعتبارها مع الشك في مصادفة الواقع بل ومع الظن بعدمها في بعض المقا[مات]
ايضا ومن جملتها الاصول التعبدية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية الا ترى ان الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات والاصول الجارية فيها ليست مبنية على ما
ذكره مع ان ادراك مصلحة الواقع كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع فكيف يفرق بذلك بين الطرق المذكورة والطرق المقررة لقطع الخصومة
انما الفرق بينهما ما ذكرناه من ان القاضي هناك غير مكلف بقضائه بحسب الواقع بما كلف به المتخاصمان وانما وجب عليه في الواقع فصل الخصومة بالطرق المقررة
بخلاف المقام لثبوت الاحكام الواقعية في حق عامة المكلفين على الوجه الذي قدمنا ودعوى ان القاضي اولا وبالذات مأمور بايصال الحق الواقعي الى
مستحقه على نحو تعلق الحكم الواقعي بالمكلفين ممنوعة وانما تقديره للحكمة في نصب القاضي ولذا يعد المجتهد عند عدم الاصابة مخطئا ولا يعد القاضي
باليمين والاقرار ونحو ذلك مع المخالفة للواقع مخطئا بل هو مصيب لتكليفه الواقعي اذ لم يكلف في الواقع الا بالحكم على حسب ذلك نعم يصلح ذلك نظيرا
لما نحن فيه لتشابههما في الجملة فتدبر بقي في المقام ايراد اخر يمكن الاعتراض به على ما قررناه عن العلامة طاب ثراه في المقام وقد نبه عليه بنفسه في جملة الايرادات
التي تعرض لجوابها هناك بعض التنبيه وهو ان كل ما دل على نصب الطرق المخصوصة لاستنباط الاحكام الفرعية من الاجماع والكتاب والسنة تدل بعينها على
نصبها لاستنباط الطرق المجعولة وسائر ما اشبهها من الاحكام الاصلية ايضا لجريان الطريقة الاصحاب على استفادة مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية
من طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها كما نص عليه قدس سره في قوله انا نعلم ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا
وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة وفي قوله انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفتها
كذا نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا ونقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عنها ومستند
قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار وح فنقول ان كان ما ذكر كافيا في اثبات نصب الطريق المخصوص لمعرفة الفروع دل
على نصب مثله لمعرفة الطريق المنصوص ايضا لجريان الدليل المذكور فيه بعينه فان كان من جنسه لزم نصبه طريقا الى معرفة نفسه ورجع الى توقف الشيء على
نفسه فلا بد ان يكون امرا اخر ننقل الكلام اليه فانه ايضا من الطريق المنصوص فلا بد له من طريق اخر فان كان الاول لزم الدور وان كان امرا ثالثا لزم نقل
نقل الكلام اليه ايضا الى ان يدور او يتسلسل فدل ذلك على ان ما ذكر ليس كافيا في اثبات الطريق المخصوص وح فانى له باثبات الطرق المجعولة التي
يتفرع عليها ما فرعه عليه وجعل المسائل لاستنباط الاحكام راجعا اليه وبالجملة فلا يعقل القول بنصب الطريق الى كل حكم شرعي فانه لا ينفك عن الدور او
التسلسل فلا بد من التزام التفصيل بين الاحكام الشرعية بدعوى ان النص والاجماع المذكورين انما يدلان على نصب الطرق المخصوصة لمعرفة الفروع
والقدر الممكن من مباحث الاصول وما ذكر داخل في الممتنع فلا بد من الرجوع فيه الى الطرق العقلية من العلم حال امكانه والظن عند تعذره ما لم يعارضه

بين القضاء مرتبا على نفس الواقع

التي لا توقف

التي لا توقف لها على جعل الجاعل و بهذا يضعف دعوى القطع بان الشارع قد قرر الى مطلق الاحكام طرقا مخصوصة فانه استند الى الاجماع على حصر الحجة في امارات معينة والمنع من غيرها مع اندراجه في كل حكم شرعي مع امتناع جعل الطريق اليه كما عرفت على ان الاجماع انما انعقد على القدر المشترك بين الطرق المجعولة والعقلية فكيف يدل على خصوص المجعولة وقد استراح المحقق المصنف طاب ثراه في تعميمه الطرق المعلومة على الاجمال للاقسام الثلثة لاشتراكها في كونها شرعية معتبرة في الشريعة ولا يمنع التعميم المذكور في لزوم الانتقال في تعيينها عن العلم عند تعذره الى الظن به كما مر توضيح القول فيه فان قلت ان الواقع لا يتقيد بالطرق العقلية والعادية فاذا دار الامر في الطريق المعلوم على الاجمال بين الوجوه الثلثة لم يكن فيه دلالة على تقييد الواقع بمؤدى الطريق في حكم المكلف كما هو المقصود من الدليل قلت ان الواقع من حيث ثبوته في نفس الامر وان لم يتوقف على مساعدة الدليل عليه الا ان تنجزه وفعليته موقوف على ذلك فليس المكلف به بالفعل الا العمل بمؤدى الطرق الشرعية كائنة ما كانت هو الذي يحكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله دون الحكم الثاني فيلزم الانتقال من العلم به الى الظن به وقد تقدم الكلام في ذلك فان قلت انه يتم لا تنجز له الا مع مساعدة الدليل عليه قلت نعم ولكن الطريق الى ذلك ينحصر في الطرق العقلي والعادي اذ لو كان شرعيا ايضا دخل في العنوان الاول وهو الاحكام والطرق المجعولة فطريقها خارج عنها فينبغي الرجوع في ذلك الى مقتضى العقل والعادة وهو ما ذكر بخلاف الاول نعم لو فرضنا القطع بعدم تصرف الشارع في طرق المعرفة بالاحكام تم الرجوع الى الظن بالواقع على حسب ما ذكره كما يدعيه القائل بالظن بالواقع على حسب ما ذكره كما يدعيه القائل بالظن المطلق لكن انى له باثبات ذلك بل تصرفه فيها معلوم من منعه عن امارات مخصوصة وامره باخرى لا يفرق العقل بينهما بل الانصاف ان نصب الطريق في الجملة معلوم من الادلة كما مر التنبيه عليه على ان ما اختاره المصنف طاب ثراه من لزوم العمل بكل ما يترجح في نظر المجتهد بعد استفراغ وسعه وبذل الجهد في تعيين بنائه على احد الوجوه الممكنة على حسب ما هو عليه من الخصوصيات والاحوال الطريق واضح لا يتطرق اليه الشبهات المتصورة في المقام واما عمي قدس الله نفسه فقد قال في فصوله في الجواب عن نحو الايراد المتقدم بالفرق بين مباحث الفروع ومباحث الاصول وذلك انه ذكر ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة العلم بالواقع وبالطريق المنصوب على الاطلاق ثم العلم بالطريق المنصوص عند تعذر الاولين ثم الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه فالاقرب ثم قال ان الطريق الى غير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال الاخبار ليسوا كذلك فيكون في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا عند تعذر العلم وما في مرتبته او بعلمنا اليه صحيح الا يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثالنا مما في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص والتقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بالمراد مما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها او تخصيصه او تأويله بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من الشرع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى والثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بل طريق الفروع وطريق طريقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح حجية الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل وتوقف الشيء على نفسه فساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخر انتهى وانت خبير بانه قدس الله نفسه ان دقق في هذا المقال الا انه لم يات بما يقطع به مادة الاشكال ولم يثبت به ما قصده من التفرقة بين الظن المتعلق بمباحث الفروع والاصول وذلك ان الدليل الذي ذكره في حصر الحجة من الظنون المطلقة فيما يتعلق بالمباحث الغير القطعية من الاصول يجري بعينه في طرق اثباتها ايضا فنقول كما نقطع بان الشارع قد قرر لنا الى معرفة الاحكام الشرعية طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كذا نقطع بان الشارع قد جعل الى معرفة تلك الطرق طرقا مخصوصة اخرى امرنا بسلوكها ونهانا عن غيرها فانا كما نجد على الطرق الشرعية امارات نقطع باعتبارها في الشرع كلا او بعضا كذا نجد عليها امارات نقطع بعدم اعتبارها والمستند الاجماع مع مساعدة الكتاب والسنة على بعضها فحاصل القطعين القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة في استنباط طرق الاحكام الشرعية فكما يتقيد الواقع بالطرق كذا يتقيد تلك الطرق بطرقها المقررة وذلك لانا كما نشاهد اقتضاء الفقهاء في استنباط الاحكام على الطرق المخصوصة كذا نشاهد اقتضاء الاصوليين من اصحابنا في اثبات الطرق الشرعية على امور مخصوصة فاذا دل ذلك على تقيد الواقع هناك كذا هنا وذلك ان نصب الطريق ايضا من الاحكام الشرعية كساير الاحكام وطريق استنباطها عند الاصحاب واحد فكيف يفرق بما ذكره بينهما فيحصل من ذلك على ما ذكره حجية الظن بطريق اثبات الطرق المنصوبة للاحكام الشرعية فكيف يعول على الطريق المشكوك فيه او الموهوم هناك وان فارقنا بالطريق الاقوى من الظن بعدم اعتباره ولا يعول على مثله في اثبات ساير الاحكام مع انه اولى بذلك هل هو الا تفصيل في طريق اثبات الاحكام بلا فارق بل ترجيح للمرجوح على الراجح فان صار الى ذلك نقلنا الكلام الى الطريق ذلك فربما ادى ذلك الى التسلسل وهذا الاشكال بعد بحاله لم يندفع بما قرره قدس سره بل ما

ذكره في وجه التفرقة من غرائب الاوهام كما يظهر على المتأمل في هذا الكلام وهو من الوجوه الموهنة للطريق المذكور ومما الفتوا في هذا الباب ما افاده الوالد
ماب ثراه فانه سالم عن الايرادات المذكورة وغيرها مما اورد في هذا الباب على ما ذكره قدس سره في مسئلة المرتبة الثانية وفي باب تعذر العلم بتفاصيل الادلة
مزوج عن الصنو وانما التحقيق فيه ايضا ما افاده الوالد العلامة اعلى الله مقامه في الوجه الثامن كما سيجيء تفصيل القول فيه في الجواب عن الشبهات التي اشار اليها
هنا الثم نعم ثم ان تعميم المسئلة لمطلق المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول الدليلية على ما ينبغي كما لا يخفى ثم ان التجاوز عن الظن الى الاقرب اليه
فالاقرب لا يتم من نظرا لان التنزل عن الظن انما يكون الى الشك او الوهم او الى ما له شانية الافادة مع حصول المانع عنها والعمل بها مبني على لزوم الامتثال
الاحتمالي بعد تعذر الظني وفيه تأمل وفاق طاب ثراه الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل ولا تحصيل العلم به هو الرجوع
الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرفت اليه تلك القضية المهملة
من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه فقضية ذلك حجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم امكان دفع اليد عن الجميع
ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون
مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح
المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن
غيرها او اثباتها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها او لا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا للحجية لبعض على الوجه المذكور ونافيا
لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم
الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها اقول حاصل الوجه المذكور ان الظنون التي لا علم بحجيتها ولا بالمنع عنها تنقسم
الى مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ولا شك في رجحان الاول على الثاني والثاني على الثالث فلا ينتقل الى المرتبة اللاحقة الا بعد
تعذر السابقة بل قد يقال ان الظن بالنظر الى الواقع يدور بين النصب والمنع والاهمال لما عرفت من ان الحكم لا يستلزم جعل الطريق بما يستلزم وجود الطريق
المرضي فيمكن اهمال الامر في امر الطريق المرضي فيمكن اهمال الامر في الطريق والاكتفاء بحكم العقل والعادة وان استلزم التقرير بحيث لو سئل عن ذلك لنص عليه
الا انه غير الطريق المجعول وح فالاحتمالات المتصورة في المقام المترتبة بعضها على بعض كثيرة اقويها الظن بالنصب مع القطع بعدم المنع ثم الظن بالنصب مع
احتمال المنع ايضا ثم الشك فيه مع احتمال المنع بالاحتمال المرجوح ثم بالاحتمال المتساوي ثم احتمال النصب مرجوحا مع القطع بعدم المنع ثم احتماله كذلك مع احتمال المنع
كذلك ثم مع احتمال المنع متساويا ثم مع الظن بالمنع ثم القطع بعدم النصب والمنع معا ثم القطع بعدم النصب مع احتمال المنع مرجوحا ثم متساويا ثم راجحا وهو اضعفها
فهذه وجوه يترتب بعضها ولا ينتقل في حكم العقل الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة او عدم الاكتفاء بها على تأمل في الترتيب بالنسبة الى بعض تلك
الوجوه ومع ذلك فكيف يبقى بحجية الجميع مع امكان الترجيح بين الوجوه المتصورة واندفاع الضرورة بالاخذ بالراجح منها ثم ان الراجح قد يتعين على وجه التفصيل
وقد يتردد بين طريقين او طرق معينة وعلى هذا فانما يحكم بحجية الطرق التي يتردد الراجح بينها دون ما عداها وقد يورد على ذلك بوجوه الاول ان الذي
يظهر من بعضهم القول بحجية الظن المطلق في كل مسئلة بانفرادها مع قطع النظر عن غيرها من المسائل حيث بطل الاصلين البراءة والاحتياط فيها مع قطع النظر
عن لزوم الخروج من الدين والوقوع في الحرج معها ومع بقاء التكليف بالحكم الثابت فيها مع تعذر العلم به يقتضي العمل بالظن مطلقا وح فلا شك ان الظن
الحاصل في تلك المسئلة واحد لا يتعدد حتى يتصور الرجوع الى المرجحات المذكورة نعم يتصور المعارضة بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا
من الترجيح وذلك امر لا محيص عنه على القول المذكور والجواب ان الوجه المذكور انما يتم على طريقة المحقق المضطاب ثراه حيث يقطع في المسئلة الواحدة
بلزوم البناء على وجه معين والافتاء على حسبه فاذا تعذر الطريق العلمي في ذلك تعين الرجوع الى الطريق المظنون على حسب ما مر بيانه واما القول بالظن
المطلق فلا يكاد يتم على الوجه المذكور لامتناع خروج المسئلة عن مجرى هذه الاصول العملية والقواعد المعتبرة لوضوح ان مجرد العلم بان لها حكما في نفس
الامر لا يمنع من اجراء الاصل العملي المدلول عليه بالعقل والنقل والا لامتنع جريانه في عامة المسائل وهو واضح الفساد والحاصل ان شيئا من الوجوه التي ذكرها
في ابطال الرجوع الى الاصول العملية لا يجري على التقرير المذكور فلا وجه للرجوع الى الظن بعد وجود الاصل العملي في تلك المسئلة وانما يرجع اليه عند انسداد
باب العلم بمعظم الاحكام واستلزام الاقتصار على القدر المعلوم للخروج من الدين والاحتياط للحرج الشديد فينتقل ح الى الاقرب فالاقرب فالارجح من الظنون فالا
دون مطلق الظن كما زعموه نعم يمكن تصوير المسئلة في صورة دوران الامر بين المحذورين فيمكن القول بالرجوع الى الظن هناك ان لم نقل بالتخيير لكنه
نادر في المسائل وينبغي ارجاع الامر فيه ايضا الى طريقة المصنف دام من الاخذ بارجح الوجهين المذكورين في نظر المجتهد الثاني ان الترجيح بالوجوه المذكورة
يتوقف على القول بكون العقل بعد ملاحظة دليل الانسداد كاشفا عن نصب الشارع للظن طريقا الى الاحكام فيكون الحكم المذكور مبنيا على وجه الاهمال
والاجمال اذ لا سبيل للعقل ح الى تعيين المنصوب من الظنون ح الا بعد ضم مقدمة اخرى من بطلان الترجيح بلا مرجح وغيره لكن الوجه المذكور فاسد من
وجوه منها انه لا سبيل للعقل الى القطع بنصب الشارع للطريق في شيء من الاحوال من راس لما عرفت غير مرة من ان جعل الحكم لا يستلزم نصب
الطريق ولا الزم التسلسل انما يستلزم وجود الطريق والرضا به فيجوز الاتفاق على العمل به وجواز الاتفاق على التخلف عنه وهو اعم من الطريق المجعول لما
عرفت من ان الطرق المعتبرة تعم الشرعية والعقلية والعادية الا ترى ان الموالي في احكامهم المجعولة لهم من راس لا اغماضا عليهم في ذلك فكذا الحال في
كل مطاع ومطيع ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الطريق فلا سبيل للعقل الى ادراك كون ذلك الطريق ظنا مطلقا لامكان كون الحجة من غير طريقها
امر غير الظن من غير اعتبار افادته للظن اصلا كما وقع مثله في الموضوعات كثيرا من غير ملاحظة اعتبار الظن ولو في الجملة ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الظن
طريقا في الجملة فمن اين يعلم كون المنصوب جميع الظنون المفروضة لامكان وجود المصلحة لو انحصرت في المرجوح منها دون الراجح او وجود المفسدة في الراجح

ثم الشك في النصب مع القطع بعدم المنع

دون المرجوح

دون المرجوح او قلة الاصابة فى المرجوح دون الراجح عند علام الغيوب فيكون احد الوجوه المذكورة اذن باعثا على ترجيح المرجوح فى نظرنا كما وقع مثله فى
موارد كثيرة سيما فى طرق الموضوعات فالمقصد من بطلان الترجيح بلا مرجح عدم جواز الترجيح مع عدم العلم بالمرجح لا عدم وجود المرجح فى الواقع ومن
المعلوم ان ذلك لا يقضى بتعيين المنصوب فى الواقع انما يقتضى حكم العقل به فى الظاهر فكيف يثبت بذلك المجعول الشرعى اللهم الا ان يدعى الاجماع
فى ذلك فيخرج بذلك عن الدليل العقلى واذا بطل الوجه المذكور تعين القول بان الحاصل من المقدمات المذكورة حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون
الامتثال الظنى وقبح المؤاخذة على العمل بالظن والمطالبة باكثر منه فيجرى الظن فى حال الانسداد مجرى العلم فى حال الانفتاح فى عدم كونه من مجعولات الشارع
وكما ان وجوب الاطاعة وحرمة المعصية من الاحكام العقلية بعد صدور الاوامر والنواهى من الشارع وليس تكليف مستقل يستتبع ثوابا وعقابا
اخر مع كونهما اخص من الموافقة والمخالفة الواقعية من وجه فكذا الحال فى كيفية الاطاعة والمعصية والملازمة بين حكمى العقل والشرع بمعنى الرخصة والتقرير
مسلمة وبمعنى الجعل موقوفة على قابلية المورد للجعل وحكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد مبنى على الاكتفاء بالانكشاف الظنى ونسبته الى
جميع الظنون باعتبار اسبابها نسبة واحدة فى حصول الاطاعة الظنية فلا يعقل التفرقة بينها فى ذلك بالنظر الى حكم العقل نعم يمكن الترجيح باعتبار
قوة الظن وضعفه فان نسبة الظن الاقوى الى الاضعف كنسبة العلم الى الظن الا ان الترجيح بذلك يتوقف على تعيين القوة المعتبرة وهى مما لا تدخل
تحت ضابط معين يناط به الحجية دون غيره نعم يتصور ذلك على وجهين احدهما بلوغ الظن حد الاطمئنان وسكون النفس الذى قد يعبر عنه فى العرف
بالعلم العادى فان له ضابطا يمكن اناطة الحجية به وذلك موقوف على حصول الاكتفاء به فى الخروج عن عهدة التكاليف الشرعية فان تم ذلك كان منتهيا
الحجية منوطة بالوصف المذكور الا عم الحكم لجميع الظنون والاخر تقوى الظن بالواقع بالظن بالحجية كما هو المقصد من الترجيح فى المقام وذلك مما يصلح
للظنون المتساوية فى القوة والضعف وذلك مجرد فرض لا تحقق له لوضوح اختلاف الظنون بحسب القوة فربما يكون مشكوك الاعتبار اقوى مما
يقابل فى القوة مجموع الظنين المفروضين بادراك الواقع وبدله او يزيد عليه فيرجع الترجيح بذلك ايضا الى تعيين القوة المعتبرة التى لا ترجع الى ضابط معلوم
والجواب ان الحاصل من المقدمات المذكورة وان كان حكم العقل بالاكتفاء بالظن دون كشفه عن الطريق المنصوب الا ان الحكم بذلك ليس منوطا بمجرد
الانكشاف الظنى حتى يستوى نسبة الظنون بحسب اسبابها اليه وانما المناط فى ذلك دفع الضرورة الملجئة الى العمل بالمظنة مع ما تحقق فيه من اصالة
الحرمة ومن المعلوم ان الحكم المستند الى الضرورة يتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالاقتصار على مظنون الاعتبار لم يجز فى حكم العقل العمل بغيرها قطعا فكل
مرتبة سابقة من المراتب المذكورة قد يتيقن بالنسبة الى ما بعدها وان امكن التامل فى بعضها وذلك ان العمل بما بعدها يستلزم فى حكم العقل
العمل على ما قبلها من المراتب ولا عكس فاللازم فى حكم العقل الاقتصار على القدر المتيقن فى دفع الضرورة فلا يجوز التعدى عنها الى غيرها ودعوى ان ما
عدا مظنون الاعتبار قد يعادل فى القوة مجموع الظنين المتعلقين بالواقع وبدله فلا يكون احدهما متيقنا بالنسبة الى الاخر فيلزم اشتراكهما فى الحجية
نظرا الى عدم الترجيح بينهما فى نظر العقل فيتعدى اذن الى سائر الظنون لما ذكر من ان القوة لا ترجع الى ضابط معين مدفوعة بانه ان تم من ثبوت الترجيح
بذلك مع قطع النظر عن تقوى احد الظنين بالاخر يمنع لزوم التعدى عنهما الى سائر الظنون لامكان جعله معيارا للقوة المقصودة وان اختلف الظنان
ايضا فى القوة والضعف لامكان اناطة الحكم اذن بوصف الاطمئنان فتامل الثالث ان الطريق المظنون ح انما يعتبر حيث يكون ظنا بالواقع والمدعى حجية
الظن بالطريق سواء كان من جهة الظن بالواقع او من غيره فلا يدل على المدعى والجواب ان المقصد من ذلك دفع القول بالظن المطلق لاثبات حجية مطلق
الظن بالطريق على ان الظن بالطريق وان لم يستلزم الظن بادراك الواقع او بدله المقرر فى حكم الشارع ولا فرق بينهما فى حكم نظر العقل فما لا يفيد الظن
بالواقع مما يظن حجيته راجح مما يفيد الظن بالواقع مما لا يظن حجيته اذ لا يناط الترجيح بتقوى احد الظنين بالاخر بل بملاحظة ان الاول يستلزم الظن بادراك
بدل الواقع او سقوطه والثانى انه لا يقتضى ظنا بادراك بدل الطريق وسقوط التكليف به فلا تغفل على ان الواجب فى حكم العقل امتثال الاحكام الفعلية
دون الواقعية الشانية فينتقل من العلم بها الى الظن وهو انما يحصل من الظن بالطريق دون الواقع فتامل الرابع انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة خاصة
على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن
بها على الاطلاق كذا قيل وهو كما ترى الخامس انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن فى مسئلة تعيين هذا الظن المجمل وسيأتى فى كلام المصنف ره قال قدس
سره فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مط فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظنى من البناء على الحجية او
نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه وان كان فى مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظنى القائم
فى المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه
فى المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها فيكون الاتكال فى الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلى المذكور
قلنا الحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر فى مفاد المهملة المذكورة
على تلك الجهة فالظن المفروض مما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها
لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها فى نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متيقنا
بالنسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقى نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون
الباقى فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم فى مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظنى المفروض مثبتا لحجية تلك
الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن فى ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية فى تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن فى ثبوت
مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية فى تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن فى الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل

المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين ثم ما ذكر ان كان ذلك بعض على سبيل الظن كان ذلك ايضا لا يكاد الا على الظن فان النتيجة تتبع اخس المقدمات و
الظن انه من قبيل الثاني لتقوم الظن بتمام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه مؤنسا اى الظنون المفروضة بحسب الواقع و
لا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة رجحها
على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من
الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال
على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها
عند دوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع
والبعض ثم الامر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره والتفصيل في قضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض
اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط
لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص حجة في المقام ودارت
الحجية بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه
الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان
ح قطعي وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وموطئ
والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك
وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم
او لو قيل علي ان مقدمات الانسداد اما ان يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى
الحجية من الباقي واما ان يجعل منشأ الحكم العقل بتعيين اطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة
لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض فيقتصر على البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك
البعض بين الابعاض فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا ما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقع الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن
به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا
والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها بين جعله دليلا او جعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض مما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث
الخصوص لا على التعيين لثابت حجيته بدليل الانسداد فتامل واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان
مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل منه الظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل
ولذا قال صاحب المعالم ره ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف
قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها دون بعض مما يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلاف غيره
الترجيح به الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع
بحجيته في تعيين الاحتمالات وصار موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق
الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار انتهى قيل فيه اولا ان الاحتمال الاول وهو كشف العقل عن المجعول الشرعي مما لا اشارة
اليه في كلام المصنف طاب ثراه وليس في قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي اشعار بذلك وثانيا منع ضرره كون العقل كاشفا عن الطريق المرضي
عند الشارع بالنسبة الى حال المكلف على حسب ما هو عليه من غير فرق في نظر العقل بين الطريق الشرعي والعقلي والعادي لاشتراكها فيما هو المقصود من تحصيل
البراءة وثالثا ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل على تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا يرجع الى دوران الحجية بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك
اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا في ذلك قيد الحيثية لامكان نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكن
ذلك لا يجدي في مقام عمل المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده ح الا المشكوك والمظنون من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول للمكلف على الحال
التي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس فتامل ورابعا انه لو سلم دوران الحجية بين المتباينين فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجية منهما نظرا الى بقاء التكليف
وانسداد باب العلم اليه فبعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك الى الظن فيكون المرجح اذن من المعلوم دون المظنون وقد تقدم
نظير ذلك بما فيه من الايراد والجواب خامسا ان ما ذكره من ان المرجح لاحد الدليلين يتوقف على الاخر على القطع باعتباره ان اريد توقفه على العلم بحجيته في
نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بذلك على ما تقرر في
محله لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجية بين الاحتمالين بل ليس من باب التعارض اصلا انما هو من باب الاقتصار في
مقام الضرورة على اقل ما يندفع به بل من باب دوران الحجية بين الكل والبعض المعين بما يخصه من المرجح الظني او الاحتمالي وخامسا ان ما ذكره من توقف الترجيح
على القطع باعتبار المرجح يمكن تسليمه في المقام بدعوى كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد كما اذا قام فرد متيقن
اعتباره ح من الاخبار الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ح ما كان متيقنا بالاضافة اليه وسادسا ان ما ذكره
من حكم العقل بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع ممنوع كما مر بيانه في المقدمة الرابعة انما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك

الله اعلم

ان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة مع امكانه ثم الظن بها مع تعذره وان رجع الى اليقين ايضا بعد ملاحظة حكم العقل به ولا شك ان مشكوك
الاعتبار وان افاد الظن الاقوى بالواقع لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به
وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الاقوى عند المعارضة ويدل على منع ترك الاقوى واخذ الاضعف من حيث هما كذلك وهما خارجان عن محل الكلام في
سابعها ان قوة الظن المشكوك مما لا يناط به الحجية لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف انضمام الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان لم يعتبرها
معلوما لا مانع من ثبوت المنع من الحجية به فقوة المشكوك لا تصلح لمعارضته ذلك والحاصل ان ما ذكر من توقف صرف القضية الى المظنون على حجية الظن
في ذلك وقوته وان كان مما يمكن التزامه في المقام بكلا وجهيه لكن المختار في هذا الباب ما مر غير مرة من لزوم الانتقال عن القطع بالبراءة الى الظن
بها الحاصل من احد الاسباب التي يظن باعتبارها شرعا في حق المكلف على حسب ما هو عليه الا ان ذلك امر غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور وقد يجاب
ايضا تارة بان ما ذكر من ان المرجح يتوقف على القطع باعتباره يمكن الالتزام به في المقام الزاما على الخصم بان يقال لو كان مطلق الظن حجة لكان تعيين
الحجة من الظنون به تعيينا بالحجة المعلومة فلا يرجع الى غيره وهو وهم لمناقضته لفرض المذكور ولما فرع عليه وانما المعتبر القطع باعتبار المرجح في مقام
الترجيح سواء كان حجة في حد ذاته او لم يكن بل فرض كونه حجة في نفسه لا يستلزم حجيته في مقام الترجيح فلا يستفاد من فرض حجية الظن صحة الترجيح به
لشمول دليل الحجية له ولغيره على حد سواء فبتقدير ان كان مطلق الظن حجة لم يتصور الترجيح بين افراده والا لم يمكن الترجيح بغير الحجة نعم يمكن التمسك بالقدر
على فرض حجيته في المنع عن بعض الظنون كما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله في كلام المصنف طاب ثراه واخرى بالفرق بين المرجح والدليل اذ الاول مما
يراد به في مقام الميل الى احد الطرفين وسكون النفس اليه لئلا يكون بغير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا والثاني مما يجب حصوله في مقام التصديق
بمقتضاه والحكم على حسبه وهو امر زائد على ما هو المقصود من مجرد الترجيح فليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته بعد الانسداد بل المراد انه بعد ما وجب
على المكلف العمل بالظن ولم يعلم اي ظن هو ان عمل بالظن المظنون حجيته لم يكن ترجيحا بلا مرجح فاي مانع من القول به وفيه انه ليس الكلام في المرجح للفعل
بل المطلوب المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا الظن دون غيره فلا يكون ذلك الا الدليل الملزم في حكم العقل المعين لذلك
ونحن قد بينا الوجه في اثبات الترجيح وقد تلخص مما ذكرناه ان الوجه الثابت في الترجيح بما ذكر امور ستة الاول ان مظنون الاعتبار هو القدر المتيقن
للقطع بان الشارع اذا اجاز العمل بمشكوك الاعتبار من حيث هو كذلك لزم جواز العمل بمظنون الاعتبار كذلك بخلاف العكس فيجب الاقتصار في دفع الضرر على
اقل ما يندفع به وهذا يرجع الى الوجه الخامس من الاقتصار على القدر المتيقن وكذا الحال في سائر المراتب السابقة الا ان مرادنا بالوجه الاتي لا يبتني على
الخصوصية المفروضة وهي طريق مخصوص في معرفة القدر المتيقن الثاني ان مظنون الاعتبار يقتضي الظن بالبراءة بخلاف المشكوك والموهوم واللازم في
حكم العقل بعد العلم بالاشتغال وتعذر العلم بالبراءة الظن بها فيرجع الترجيح بذلك الى الوجه الاول الثالث انه بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتعذر
العلم بتعيينه وبقاء التكليف بالعمل به يتعين الرجوع في تعيين الحجة منه الى الظن في المسألة الاصولية وهذا رجوع الى الوجه الثاني الرابع ان مظنون
الاعتبار من حيث تعاضد احد الظنين بالاخر اقوى من غيره فيقدم عليه للعلم برجحانه الخامس ان العقل قاض بعد ثبوت بالترجيح على الاجمال وان لم
يتعين جهة وطريقا ان الوجه فيه حصول الظن بالبراءة في مظنون الاعتبار دون غيره وهذه جهة اخرى غير ما مر في الوجه الاول فان المقصود في المقام مجرد الترجيح
وهو حاصل بما ذكر والمقصود في الوجه الاول تعيين العمل بما يفيد الظن بالبراءة اولا وبالذات لا من حيث الترجيح بذلك بين الظنون واذا لوحظت تلك الحيثية
والجهة لم يرجع ذلك الى الوجه الاول السادس ان يكون الظن بالحجية حاصلا من الطريق المعلوم اعتباره ولو في حال الانسداد بالخصوص فاذا حصل الاكتفاء به
امتنع التعدي الى الظن المطلق وهو ظاهر بقي في المقام ايراد اخر وهو ان طريق التعميم عند القوم لا ينحصر في ابطال الترجيح من غير مرجح حتى يرد عليه ما ذكر
بل هناك وجهان اخران احدهما ان ما يظن باعتباره من الظنون المطلقة لا يكفي في استنباط الاحكام الشرعية اما لانحصارها في الاخبار المصححة بتزكية العدلين
واما للعلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المقصودة منها نظرا الى كثرة معارضتها بالظنون التي يشك في اعتبارها فيكون الحال فيها على حسب
هو الحال في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم جواز العمل بها مع العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للواقع وعدم وفاء القدر المتيقن منها بمعظم
الاحكام فيمتنع الرجوع الى الاصول فيما عدا ذلك فيتعين العمل بمشكوك الاعتبار فيما يكون مخصصا لعموم مظنون الاعتبار ومقيدا لمطلقاته وقرينة للمجاز
فيلزم العمل بسائره مما لا يعارض مظنون الاعتبار لعدم القول بالفصل بل الاولوية القطعية ثم ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا
بعدم ارادة المعاني الظاهرة منها ايضا لكثرة ما يعارضها من الظنون الموهومة الاعتبار فيتعين العمل بما يعارضها من ذلك ثم يسري الحكم الى ما يسلم
عن معارضتها بالوجهين المذكورين الثاني انه بعد ما ثبت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فان كان هناك قدر متيقن كاف في استنباط
الفروع لم يجز التعدي عنه اما اذا دار الامر فيه بين امور متباينة فمقتضى قاعدة الاشتغال بعد القطع بالحمل المذكور الجمع بينها بالعمل بكل ظن حتى يحصل العلم
بالبراءة عن التكليف به والحال في المقام كذلك لعدم وفاء القدر المتيقن بمعظم الاحكام ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فلانا
ندعي قيام الادلة القاطعة على اعتبار الظنون المخصوصة مما يقوم به الكفاية وما ابعد هذه الدعوى عن دعوى عدم قيام الادلة القطعية ايضا منا فنقول ان فرض
عدم حصول القطع من تلك الادلة بذلك فلا اقل من حصول الظن ولو فرضنا عدم الاكتفاء بذلك ايضا فلا وجه للعدول عن مشكوك الاعتبار على الترتيب
المتقدم في تقرير الدليل فانها مراتب متكثرة لا ينتقل الى اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ودعوى العلم الاجمالي بمخالفة جملة من ظواهر
ما في المرتبة السابقة للواقع بمعارضة المرتبة اللاحقة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فكونها من قبيل المشتبه بالمحصور ممنوع ولو سلم فلا يجري في جميع تلك
المراتب المترتبة واما الثاني فلان الاحتياط بالعمل بكل ظن ان وافق الاحتياط في المسألة الفرعية رجع اليه والا فقد مر الثاني عليه قد عرفت فساد الالتزام به
في دليل الانسداد نعم في المقام وجه ثالث لتعميم الحكم المذكور وحاصله ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد

باب العلم فيها ولو لزوم الاحتياط المفيد للعلم الاجمالي بامتثالها في جميع المشتبهات وانما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين مورد
التعذر او الحرج اختص السقوط به وجرى الاحتياط في سائر المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة فيها لزم الحكم بسقوط التكليف به
في جميعها لامتناع التعيين بغير مرجح وبطلان التخيير والا فاللازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة
بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا ظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط بالعمل به ثم يلاحظ
الظن بحسب مراتبه المتقدمة فالحكم في ذلك على عكس الوجه السابق انما يلاحظ في العمل بالظن القدر المتيقن من الاقوى فالاقوى وعلى هذا الوجه انما
يلاحظ في ترك العمل بالظن القدر المتيقن من الاضعف فالاضعف لبناء الاول على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على الاقل والثاني على مراعاة الاحتياط
الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن وذلك ان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية فلا يفيد الا السالبة
الكلية فيكون العمل بالظن مبنيا على مراعاة الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعدم لزوم الحرج بالاحتياط فيه فلا يحتاج في تعميم الحكم فيه الى دليل آخر ولو افتقر الى
للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم لمشكوك الاعتبار وموهومه للقدر المتيقن وغيره وللظن القوي والضعيف الى غير ذلك من اقسام الظنون لتيسر مراعاة
الاحتياط في جميع موارده سواء تعلق الظن بالواقع او بالطريق او بهما معا الا ان ذلك خلاف مقصد القائل بحجية مطلق الظن وان كان ذلك غاية ما يفيده
الدليل الذي اقامه عليه فهو ايضا وجه من وجوه فساده واعتراض يتوجه عليه كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى وذلك ان العامل بالظن يجعله حجة شرعية
في مقام القضاء والافتاء والتصرف في الاموال والنفوس والفروج والدماء ونقض ما لا يجوز نقضه الا بحجة ودفع ما يحرم دفعه من غير دليل واثبات ما
لا يمكن اثباته الا ببرهان واين ذلك من الاحتياط الذي لا تأثير له في شيء من المذكورات فتوهم رجوع ذلك الى القول بحجية الظن وهم فاحش فلا تغفل قد
تلخص من جميع ما قررنا ان الوجوه المتصورة في تعميم الحكم بالحجية لجميع الظنون ستة منها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها ومن المعلوم ان الحاصل
في كل مسئلة بانفرادها ليس الا ظن واحد لا اكثر حتى يحتاج الى التعميم ومنها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ومنها توقف
العلم بالحجية المرددة بين الظنون على العمل بجميعها ومنها توقف البراءة اليقينية عن التكاليف المعلومة على الاجمال اللازمة بعد تعذر القطعية على العمل
بمطلق المظنة ومنها ان العقل في ذلك حاكم باعتبار الظن فلا يقبل الاهمال لا كاشف عن الجعل الشرعي على سبيل الاجمال ومنها بطلان الترجيح بلا
مرجح واذا بطل التعميم بالخمسة الاولى توقف على نفي المرجح فبحصول المرجح باحد الوجوه الستة السابقة امتنع التعميم وذلك ما اوردناه قال قدس سره
الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال ان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني
هو المتبع دون غيره حسب ما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوت الظنون ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها
فاللازم ح حجية الجميع الا ان تمام الدليل المعتبر على عدمه من الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي
الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كما لا يخفى قوله قد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول
ان غاية ما يفيده الدليل الظني القائم على حجية الظنون الخاصة دون غيرها نصب الشارع للظنون الخاصة حجة في معرفة الاحكام دون غيرها من الظنون
المطلقة فيفيد ذلك عدم كون الظن المطلق طريقا منصوبا في ذلك وهو مما لا ينكره القائلون بالظن المطلق فانهم لم يزعموا ان ذلك حكم مجعول من
الشارع في زمان الانسداد وانما ادعوا ان عدم حصول الكفاية بالطرق المنصوبة يقتضي في حكم العقل العمل بمطلق المظنة وهذا تسليم منهم لعدم كونه
من الطرق المنصوبة وكذا الشهرة المنعقدة على عدم حجية الشهرة وغيرها انما دلت على عدم قيام الدليل على اعتبارها وبقائها تحت الاصل والاحتجاج
المذكور مبني على الظن بتحريم العمل به ونهي الشارع عنه بخصوصه حتى يجري ذلك مجرى القياس والاستحسان في خروجه عن موضوع الحكم المذكور والجواب عنه
من وجهين احدهما ان الدليل الظني المذكور اذا دل على ان حكم المكلف في زمان الانسداد هو العمل بالظنون الخاصة دون غيرها فقد دل على نهي الشارع
عن التجاوز عنها والعمل بغيرها والآخر ان الدليل الظني قائم على تحريم العمل بمطلق الظن من حيث هو وعلى نحو القياس وغيره فان المستفاد من الاخبار
الكثيرة بل اكثر الادلة الناهية عن القياس وشبهه مبنية على عدم جواز الاكتفاء بمطلق الظن في الشريعة وشاملة لزماني الانفتاح والانسداد بل قد
عرفت دعوى افادتها القطع بذلك فلا اقل من حصول الظن به الثاني ان ذلك لو تم فانما يتم لو كان الظن المانع من غير جنس الظن الممنوع كان يحصل
الظن من الاخبار بالمنع من الظن الحاصل من الاولوية وشبهها اما لو كانا معا من جنس مادة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على المنع من العمل بالشهرة
او كانا معا من جنس الظن المطلق فلا معنى للعمل ببعض افراده دون بعض فكيف يعمل به في المسئلة الاصولية دون الفرعية وهل هو الا تفكيك بين
المتساويين في الحكم وهو باطل الثالث انه على التقدير المذكور يلزم من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن
نوع الظن الممنوع والمفروض انه من افراده وهو محال فاذا امتنع شمول الحجية للظن المانع لمعارضته للدليل القاطع عاد الظن الممنوع سليما عن المانع
والجواب عن الوجه الاول ايضا من وجهين احدهما ان الظن المانع ليس من مطلق الظن من جنس الظنون الخاصة لحصوله من الكتاب والسنة وعمل الطائفة فاذا تعلق
بلزوم قصر العمل على الظنون المخصوصة والمنع من التعدي عنها الى الظنون المطلقة لزم العمل عليه ولم يلزم من ذلك شيء من المحذورين الامرين الممنوع مثلا هو
الحجية للظن الممنوع لان الذي يلزم من حجيته عدمها وما يلزم من وجوده عدمه باطل فيختص الحجية بالظنون المخصوصة التي لا يترتب عليها المحذور المذكور
وذلك ان الحجة اذن هو الظن بالبراءة ولا ظن بالبراءة من الظن المدفوع بنفسه لكن الوجه المذكور خارج عن مقصد المصنف طاب ثراه لانه عد الظن المانع دليلا
معتبرا على تحريم العمل بالممنوع وحاصل الوجه المذكور خروج المانع والممنوع جميعا عن الحجية نظرا الى لزوم المحذور المذكور لاشتماله على التناقض ولزوم
التفكيك بين المتساويين والترجيح من غير مرجح من الاقتصار على احدهما ومقصد المصنف طاب ثراه لا يبتني على ذلك فالصواب بناؤه على الوجه الاول واما
الوجه الثاني فهو المقصد من قولنا لو كان الظن المطلق حجة لاقتضى عدم كونه حجة ونظيره قولهم لو كانت الشهرة حجة لدلت على انها ليست بحجة ولو كان

الكتاب

الكتاب حجة لدل على عدم كونه حجة ولو كان خبر الواحد حجة لدل على انه ليس بحجة اذ ليس المقصود من تلك العبارات الاستدلال بها على نفي حجيتها فانه غير معقول بل المقصود التنبيه على امتناع هذا الحكم الكلي وبطلان التفرقة بين افراده المتشابهة وترجيح بعضها على بعض من غير مرجح والا فلو فرضنا قيام الدليل على حجية الممنوع امتنع بقاء الظن بخلافها الرابع ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا ظن بعدم اعتبار الظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيه ودار الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع على العمل بالاولوية فبملاحظة مرتبة هذا الظن فكل اولوية في المسألة افادت ظنا اقوى من الظن الحاصل بالشهرة المفروضة يؤخذ بها وان كان الظن الحاصل منها اضعف وجب طرحه ومع تساويهما في القوة يحكم بتساقطهما لعدم استقلال العقل بشيء منهما كذا قيل وح فيكون ذلك معنى الرجوع الى اقوى الظنين المفروضين والجواب عنه ايضا من وجهين احدهما انه لا مانع ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريقية كما هو الظاهر من الطريق كيف والمنع عن ذلك من الجهة المذكورة يقتضي كونه في عرض الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه غاية الامر بقي في توجيه ذلك بعدم حصول الاصابة الغالبة التي هي المناط في حكم العقل بحجية الظن في الظن المفروض في علم الله سبحانه فيبقى ساير الظنون على ظاهرها من غلبة الاصابة راجحة على الظن المفروض في حكم العقل والاعراض لو سلمنا اناطة المنع من ذلك بترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان مصلحة ادراك الواقع ح غير مطلوبة للامر فحاصل الظنين الظن بوجود مصلحة غير مطلوبة للامر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجية مثل ذلك سيما في مقابلة ساير الظنون التي لا تكون بتلك المثابة بل لا شبهة في رجحانها على ذلك في نظر العقل ح ان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الاخر بالقوة والضعف الثاني ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالمنع ودعوى اتفاق الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فينكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لا نجد من نفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي بعد القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا لنا في دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع او الظن بدخول احدهما فيقطع او يظن بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما وحكومة احدهما على الاخر فلا يكون ذلك من قبيل تعارض الاستصحابين الوارد كاستصحاب طهارة الماء على المورد وكاستصحاب نجاسة الثوب المغسول به لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول على الثاني الى تقديم التخصص على التخصيص لكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه الى العمل بوجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح كذا افاده بعض مشايخنا المحققين وهو وان بالغ في التدقيق و التنقيح الا انه بالاعراض عنه جدير اما اولا فلان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد على حسب ما ذكروه كما لا ينافي القطع بعدم حجيته على حسب ما ذكرناه وكما ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد حين حصول القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع الظن وتبدله بالقطع لوضوح ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الوجوه الخمسة المتصورة نعم الظن بالمنع الفعلي المطلق على حسب حال المكلف ينافي ذلك الا ان الكلام في تشخيص ما يجب البناء عليه من الظنين المفروضين انما هو كلام في هذا المعنى فهو عين محل الكلام في المقام فمن قدم المانع قطع او ظن بعدم جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على خلط المقام الاول بالثاني الا ان يوجه انه بنى ذلك على تقدير كون العقل في محل المسألة كاشفا عن المجعول الشرعي فيتحد المقامان وهو ايضا ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولي والثانوي كما لا يخفى واما ثانيا فلان الحال في الظن المانع والممنوع بحسب اندراجهما تحت الدليل المفروض هو الحال في الاستصحابين الوارد والمورود بحسب اندراجهما تحت دليل الاستصحاب في كون اندراج الاول منهما موجبا لحصول التخصص بالنسبة الى الثاني واندراج الثاني موجبا لحصول التخصيص بالنسبة الى الاول ومن المعلوم ان الدليل العقلي ابي بعدم جواز تخصيصه فما ذكره في وجه التفرقة بينهما لا محصل له واضعف منه ما ذكره بعض في توجيه الفرق بين الظنين منه طاب ثراه فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يسري الحكم منها الى غيرها حسب ما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كان لم يكن الحال فيها على ما ذكر ان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه اذن للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امرين الدليل القاطع العام و الدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطعي قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع المعارضة بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول قلت لا مصادمة بين الظنين المفروضين

اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم
به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما يسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن
بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتدافعا ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول
الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض وبين الدليل القاطع المذكور الدال
على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني
لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى
تكون قطعية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام الدليل
عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل المذكور القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة
العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا مدافعة اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون
كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على
القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين
لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة
المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض
اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها فقضية
الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد
منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل
به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني
حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما
يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول
فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى
الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل
حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا لا للظن المفروض
وح ترك الظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك
الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون
الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك
دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان
يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة
اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه
المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن المفروض الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد
ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما بحسب ما اتضح مما قررناه فان قلت ان مقتضى ما ذكر
الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه فلا دلالة
فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون ح تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت اولا ان مفاد الدليل المذكور
حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عقد البحث انما هو بالنسبة اليها والمفروض انسداد
سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة
والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتدبر قوله فالحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا الى قوله فاذا
تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول قد عرفت ان هذا انما يتم مع اختلاف الظنين المفروضين
في الجنس اما مع اتحادهما في الجنس كما اذا كانا جميعا من قبيل الشهرة فلا اذ الثاني كما يقتضي عدم جواز الرجوع الى الاول كذا يقتضي المنع من العمل بنفسه
ايضا لكونهما معا من جنس واحد فحجية هذا الجنس يستلزم احد المحذورين التناقض والتفكيك بين المتساويين من غير مرجح وعدم شمول الشيء لنفسه
بعد القطع باتحاد المناط وتساوي الظنين لا يجدي شيئا فالصواب اخراج الظنين جميعا عن الحجية نظرا الى امتناع شمول الحجية لهما معا وانتفاء المرجح كما
لا اندراجهما جميعا تحت دليل احد جنس واحد على حسب ما مر بيانه والسر في ذلك انك قد عرفت مما ذكرناه في وجه خروج القياس وشبهه ان حكم العقل في
هذا الباب يتصور على وجهين احدهما ان يحكم العقل بحجية الظن بالحكم الفعلي الموجب للظن بالبراءة الفعلية على ما اختاره المصنف طاب ثراه وهذا مما لا يمكن

حصوله

حصوله من الظن المدفوع بنفسه فيخرج عن مؤدى الدليل بخلاف شبهه من المانع والممنوع والامران يحكم بحجية الظن بالواقع من حيث غلبة الاصابة فيه وعدم ترتب
المفسدة عليه فيكون منع الشارع عن بعض الظنون مبنيا على انتفاء احد الوصفين فيه فح يكون حكم العقل بذلك ظاهريا مبنيا على عدم العلم فهو تخلف
الوصفين فيه فالظن بمنع الشارع قاض بالجهل بتخلف احد الوصفين فالمدفوع بنفسه لا يستجمع شرط الحجية بخلاف شبهه ايضا وذلك ما اردناه فلا تغفل
قوله فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم … احد الظنين ولا ريب اذن في لزوم ترك الثاني هذا واضح اذ بعد فرض حكم العقل بحجية كل ظن لا يمكن
منع الشارع عن بعض افراده في تلك الحال لامتناع المخالفة بين حكمي العقل والشرع على ما تقرر في محله ففرض الظن بمنع الشارع عن بعض افراده في تلك
الحال فرض امر محال الا ان يفرض الظن بالمنع منه من حيث هو بحسب الواقع مع قطع النظر عن خصوصية الانسداد كما مر بيانه قوله واما اذا كان مؤدى حجية الظن
الا ما قام الدليل على عدم حجيته الى اخره قد عرفت ان ذلك مبني على اختلاف الجنس مثلا اذا دل الخبر على المنع من الاخذ بالاولوية الظنية كان الثاني من
الظنون التي قام الدليل على المنع منها بخلاف الاول اذ الاولوية لا تقضي بالمنع منه نعم لو فرضنا ان الاولوية ايضا قاضية بالمنع من الاخذ بالظن الخبري امتنع
اندراجهما جميعا تحت الحجية على نحو ما لو كانا من جنس واحد لا من حيث قيام كل منهما دليلا على المنع من الاخر نظير ما ذكرناه في الجنس الواحد فتامل وثانيا ان مرجع
الظن المذكور الى الظن في الفروع فان القائل بعدم حجية الظن في الاصول قائل بعدم حجية هذا القسم من الظن المتعلق بالفروع وان لم يساعده الدليل
على ما مر بيانه وكان هذا وجه التامل المشار اليه في اخر الكلام قال طاب ثراه الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت
به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون والظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي
الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح فاضت بالتعيين واما اذا كان لبعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون غيره
الامر تعين ذلك البعض للحكم بحجيته دون الباقي فان القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه وحكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس
من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض
من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم انما يجيء من جهة الجهل بالواقع و
لا يجري ذلك عنده دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا
كلام اذن في حجية الاخص وانما الكلام في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في
استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار
عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون قوله فقد يورد على هذا الاحتجاج ايضا بوجوه الاول ان ما ذكر من القدر المتيقن من الظنون الخاصة
للقطع التفصيلي بحجيته ح والدليل المذكور مبني على انتفائها بالقدر الكافي في استنباط الاحكام وجوابه ان المراد بالظن الخاص ما علم حجيته من غير دليل
الانسداد والمقصود من القدر المتيقن في المقام انه بعد دلالة العقل بمقتضى المقدمات المعروفة على حجية الظن على سبيل القضية المهملة يدور الامر في ذلك
بين القول بحجية الكل والبعض المعين فاذا كان الباعث على حجيته هو الضرورة الملجئة الى العمل به لزم الاقتصار على اقل ما تندفع به الثاني ان الرجوع الى القدر
المتيقن انما يتصور على تقدير كون العقل في ذلك كاشفا عن الطريق المنصوب في الشرع وقد عرفت فساد القول به من وجوه عديدة واما بعد دلالة العقل
على حجية الظن على سبيل الحكومة بمعنى قبح اكتفاء المكلف بما دون الامتثال الظني وحسن عقابه على تركه وامتناع مطالبته باكثر منه وترتب المؤاخذة عليه
فلا وجه للقول بالقدر المتيقن اذ الحكم المذكور ليس مجعولا للشارع حتى يقبل التردد بين الكل والبعض بل لو ورد الامر في الشرع لكان للارشاد المحض
الا ترى انه لو قطع بعدم التفات الامر الى ذلك لكان الحكم فيه ثابتا بنفسه كوجوب اطاعة الشارع وتحريم معصيته فالظن في ذلك نظير العلم لا يقصد منه
سوى الانكشاف ومن المعلوم ان العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن كما لا يفرق في الاطاعة العلمية بين اسباب العلم الا ترى انه لو قطع
المكلف بانتفاء الطريق المجعول لم يعقل التفرقة بين القدر المتيقن وغيره والجواب ان ما ذكر من عدم تصور القدر المتيقن مع القطع بعدم تصرف الشارع
في طرق الوصول الى الاحكام مسلم للقطع ح بتساوي الظنون المتعلقة بالاحكام من جهة اسبابها انما يعقل التفرقة بين اقسام الظنون من جهة القوة والضعف
وقد عرفت ان اناطة الحكم بمقدار معين من القوة مما لا يرجع الى ضابط معلوم لكن الفرض المذكور خارج عن محل الكلام لانه راجع الى انكار موضوع القدر المتيقن
انما الكلام فيما لو كان هناك قدر متيقن في الحجية وانما يتصور ذلك حيث يحتمل تصرف الشارع في باب الطرق باحد الوجوه المتقدمة في بيان الوجه الثالث
ولذا قلنا انه على بعض التقادير يرجع الى الوجه الخامس وح فما ... عليه ... هو القدر المتيقن دون ما اختلفا فيه كيف وفرض القطع بعدم تصرف الشارع
في هذا الباب مجرد فرض لا تحقق له للقطع بعدم قيام الشاهد عليه من عقل ونقل بل وعدم دلالة امارة عليه بل الامارات شاهدة على خلافه كما هو
الحال في الموضوعات فلا يجوز في حكم العقل التجاوز عن القدر المتيقن بعد انتفاء الضرورة بغير فانها تقدر بقدرها الثالث ان تعيين البعض بالنسبة
الى الباقي لا يفيد شيئا لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية منفي بالاصل لكنه لا يجدي شيئا لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من
الامارات التي في ايدينا انما هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله وتمييز مشتركاته بظن ضعيف نوعا من سائر الامارات ولم
يوهن بمعارضة شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه القيود الخمسة
في غيره احتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير وعدم كفاية مثله لندرته ظاهر على انا نعلم اجمالا بوجود معارضات ومخصصات
ومقيدات كثيرة لمثله في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها وهذا الايراد ياتي انه تقرر في كلام
المحقق المصنف طاب ثراه وقد فصل القول في جوابه بما لا مزيد عليه حيث قال قدس سره فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم و

لم يعضده لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا ريب في حكم العقل ح من الاخذ بالاخص لوجوه منها انه المتفق عليه لقائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به في دفع الضرورة وبترك الباقي مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة الحاكمة بحجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعد الاخذ بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعده تعين ما يلي ذلك الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير ان يسري الى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية نفيها المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض مما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي ان يرجح البعض بل يتساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هناك درجتين لسريان الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض او بعضها نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم التناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته ودوران الامر عنده بين الوجهين مما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه فالحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض وبتقرير اخر اوضح ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين وح حيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة وحجية الكل ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك فان الضرورة الملجئة له الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح ح لما عرفت من ان قضيته احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت ان تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لدوران الامر ح بين الاخذ باحد الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا الاتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع اذن في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قررتموه ولا بد ح من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضة لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك ونقول اذا حكم اذن بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف مقتضى الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباته فيكون اثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يق في دفعه بان القائل بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر ترجيح جانب الشهرة ح لقوة الظن في جهتها فهي ح عنده اقوى الحجتين فيتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها لوجود المقتضي في الثاني لا انه مضاف لوجود المانع بخلاف الاول اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسألة فكل من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيتها القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها تلك الحجة المسلمة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان الفريقين متفقان ح على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له تلك الدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخ عن تامل قوله وجه التامل في ذلك ان ظاهر القول بحجية الظن المطلق اناطة الحجية بنفس الظن الحاصل في المسألة المتعلق بنفس الحكم وح فلا يتصور تعارض الحجتين في ذلك لان الحاصل من مجموعهما اما الظن باحد الطرفين او الشك فان كان الثاني لم يكن هناك حجة اصلا فيلزم الرجوع فيه الى الاصل العملي وان كان الاول اختصت الحجية بالامارة المفيدة للظن الفعلي وخرجت الاخرى عن درجة الحجية بالكلية وح فان كان القائل بالظنون المخصوصة قائلا باناطة الحجية بنفس الظن الحاصل من الامارات المخصوصة كانت النسبة بين القولين من قبيل العموم المطلق فاذا دار الامر بين الامرين كان الاول هو القدر المتيقن فلا يرد عليه ما ذكر من الايراد ولا يحتاج الى الجواب المذكور واما اذا كان القائل بالظنون المخصوصة قائلا بحجية الامارات المخصوصة التي من شأنها افادة الظن وان لم يحصل بالفعل كما هو الظاهر من مذهب الجمهور فلا يكون هناك قدر متيقن عند المعارضة ولو في اصل الحجية اذ القائل بالظن المطلق انما يقول بحجية الظن الفعلي الحاصل من اقوى الامارتين وخروج الاخرى عن الحجية بالكلية لا انه يقول بتقديم اقوى الحجتين مع تسليم حجيتهما معا حتى يكون حجية احدهما من حيث هي مسلمة عند الفريقين وان لم يعمل بها لوجود الاقوى كما بنى عليه الجواب المذكور وح فالنسبة

بينها وبطلان الترجيح

من يقول بحجيته

بين القولين

القولين من قبيل العامين من وجه فان حصل الاكتفاء بمادة الاجتماع كان هو القدر المتيقن عنده ودار الامر بينهما وهو الظن الفعلي الحاصل من الامارات
المخصوصة والا لزم التمسك عند الى مادة الافتراق وحيث لا ترجيح بينهما فيلزم القول بحجية الجميع لبطلان الترجيح من غير مرجح وحيث ان الاقوال في المسئلة لا
تنحصر في الوجهين المذكورين بل تدور بين الوجوه الاربعة بل واكثر من ذلك فهناك مراتب ثلث لا يجوز الانتقال الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة
اولها القدر المتيقن المسلم بين الجميع ثم المتيقن بالاضافة الى غيره فان لم يحصل الاكتفاء به لزم القول بحجية الجميع فظهر ان الامارات المخصوصة مع معارضتها بالاقوى
منها من الظنون المطلقة بل والمساوي ايضا ليست من القسمين الاولين فيكون من القسم الثالث فلا يصح ترجيحها على غيرها بما ذكر انما يتوجه ذلك عند
فرض دوران الامر بين القول بحجية مطلق الامارات التي لها شانية افادة الظن والامارات المخصوصة ومن المعلوم عدم انحصار القول فيهما بل وشهرة خلافه بين
المحققين لا اقل بين القائلين بالظنون المطلقة على انه على تقدير دوران الامر بين القولين المذكورين يمكن ايضا منع كون الامارة الخاصة قدرا متيقنا عند معارضتها
بالاقوى اذ المراد بالمتيقن ما يجب العمل به على كلا القولين والمفروض انه على القول بمطلق الظن لا يجوز العمل به ومجرد ان يكون له شانية الاعتبار لا يكفي
في جواز العمل به بالفعل والمدار في المتيقن على الجواز الفعلي دون الشاني فالصواب في تقرير الوجه المذكور اثبات الاكتفاء بما هو القدر المتيقن بالاضافة
الى بعض الظنون المطلقة وامارات من حيث اختصاصها ببعض الخصوصيات المفقودة في غيرها او جعل الثالث بالنسبة الى تلك البعض فلا يجوز التعدي عنه في
الحكم التابع للضرورة الى تلك البعض وما ذكر في الجواب عن الايراد الاول والثاني من ان دوران القدر المتيقن بين الظنون الخاصة يقتضي القول بحجيتها جميعا
نظرا الى انتفاء المرجح بينها دون الظنون المطلقة انما يتم لو كان كل واحد منها بخصوصه متيقنا بالاضافة الى الظنون المطلقة فيندرج في الوجه المذكور
وانما يكون كذلك اذا فرض اتفاق القائلين بالظن المطلق على العمل بكل واحد من تلك الظنون الخاصة وانما يتحقق ذلك في بعض تلك الظنون على بعض
الاحوال فلا يعم الحكم كما هو ظاهر فافهم قدس سره السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك
مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ريب فيه لرباب المقام وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من
الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب فكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه
الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن
مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما فينزل الى الظن حيث لا
يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض فيكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان
للعلم هناك مرحلتين احديهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل ولا علو الرجوع اليهما على
وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول
مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام كما هو عليه القائلون
بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما مر من التفصيل وح فالواجب الاخذ
بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعدية الى سائر الظنون فولفه ووقع عليه ولا يخفى ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل
الانسداد الذي ذكره بحجية الظن في الجملة ومع ذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب و
السنة ولم يتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة
او معقد الاجماع المنقول مدلول الكتاب او قول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية
احدها التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلثة كما اذا
ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عن الحجة اذ رب حكم واقعي لم يصدر منهم وبقي
مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب وبيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا
فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله تعالى ظن بالكتاب والسنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار
الكتاب والسنة الظنية وثانيا انا لو سلمنا ان المراد بالسنة الاخبار والاحاديث على خلاف الاصطلاح يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع
بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين والمذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور
عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل
السيد واتباعه واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها وثالثا انه لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك
الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه انما يدل لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية
التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن
التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر المظنون من الظنون ليصير دليلا عقليا على
حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه انتهى وح اشير بذلك الى وجه اخر ذكر المعترض انه اعتمد عليه سابقا ثم عدل
عنه مركب من مقدمتين احديهما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة عليهم السلام والاخرى ان
العقل يحكم بوجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور واحتج على الاولى بالتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وبظهور اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة
المتاخرة عن زمان مولينا الرضا عليه السلام الى كونها اساس الدين فان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في التواريخ وغيرها مما لا يترتب على الكذب فيها اثر

دبي

دعوى ولا دعوى ضا طننك بالكتب المؤلفة الرجوع من باقى ابها فى امور الدين فى الكذب تالوضع انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علوم الحديث ومحمد بن علي
الحديث والرجال بين اصحاب الائمة عم مع ان العلم بوجود الكذب مما ينافى القطع بصدور الكل الذى ينسب الى بعض الاخبار بين ولا ينافى المقصود من العلم بصدور
اكثرها او كثير منها بل هو بديهى وعلى الثانية بان تحصيل الواقع الذى يجب العلم به اذا امكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن فى تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار
الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين واجاب عنه او لا بان
وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل امتثال احكام الله تعالى الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار وهذا العلم الاجمالى ليس مختصا بهذه الاخبار بل
بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة فاذا لم يجب الاحتياط بما تفرق فى محله وجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم التكليفى عن الحجة جزما كان او شهرة او غيرهما وذلك
ان سائر الامارات المفيدة للظن بصدور الحكم الشرعى ليست خارجة عن اطراف العلم الاجمالى الحاصل فى المجموع بحيث يكون العلم الاجمالى المذكور فى المجموع مستندا
الى خصوص الاخبار وللامر ضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقى مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالى بحاله فهنا علم اجمالى حاصل فى الاخبار
وعلم اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات الباقية فالواجب مراعات الثانى وعدم الاقتصار على مراعات الاول فدعوى ان سائر الامارات لا مدخل
لها فى العلم الاجمالى وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك هو العمل بالظن فى مضمون تلك الاخبار
لكنها يفيد الظن بمضمون الخبر الواقعى ومن جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله تعالى لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور
فذلك ان وجوب العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى
للتكليف واما الاخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها انما يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها وكذلك لم يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف
الكتاب والسنة القطعية عن ظواهرها والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا
يثبت بالدليل المذكور قلت اما ما اورده المحقق المذكور على المصرح اولا فجوابه انه ليس المقصود من وجوب الرجوع الى السنة لزوم العمل بالسنة
الواقعية ولا من وجوب الاخذ بالكتاب والسنة لزوم العمل بمدلولهما الواقعى اذ لا يخرج ذلك عن وجوب العمل بالاحكام الواقعية ولا يحتج على ذلك بالاجماع
والاخبار القطعية لرجوعهما الى السنة الواقعية ولا يخالف مقتضاهما مقتضى لزوم العمل بالواقع وكيف يعقل التفرقة بين الظن بالسنة الواقعية والظن
بالحكم الواقعى المدلول عليه بسائر الامارات بل الظن بالحكم الواقعى من اى طريق حصل لا ينفك عن الظن بالسنة الواقعية للقطع بصدور دعامة الاحكام
وان بقيت مخزونة عند الامام عليه السلام كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا فلا وجه لما تصوره من التفصيل بينهما وانما المقصود اثبات وجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة الموجودين فى ايدينا بالفعل وهى الحاصلة فى ضمن الاخبار المروية للقطع بموافقة اكثرها للواقع كما ذكر اذ الغرض اثبات ما يزيد على القدر
المتيقن منها على التفصيل لانه اقل قليل منها ويمكن ان يريد بالسنة نفس الاحاديث الموجودة والمقصود اثبات وجوب الرجوع اليها من حيث الطريقية فى
الجملة بمعنى لزوم استنباط الاحكام الشرعية منها حتى على فرض انسداد باب العلم بتعيين ما هو الحجة والطريق منها وغاية الامر المناقشة فى اطلاق السنة على
الاخبار المروية بمخالفته للاصطلاح وهو امر هين بعد وضوح المقصود خصوصا مع شيوع اطلاق السنة على السنة المحكية اعنى الحديث والرواية فانها
الموجودة فى ايدى الاصحاب فى ازمنة الغيبة بل وفى زمان الحضور بالنسبة الى الغائبين عن المجلس وسيأتى فى كلام المصرح التصريح بما هو المقصود من القطع
بوجوب الرجوع الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة وعدم الاكتفاء بالسنة المقطوعة والحاصل ان مدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعى
وليس فى المقام اثبات وجوب العمل به حتى يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن بل انما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى ما فى ايدينا من الكتاب
والسنة زيادة على القدر المقطوع به منها فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلث على الترتيب الذى ذكره وعدم حصول الاضطرار فى العمل بسائر
الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك فلا تغفل واما ما اورده ثانيا فحصلة المناقشة فى الاستناد فى تلك الدعوى المسلمة الى الضرورة والاخبار المتواترة وهذا
بعد تسليم اصل الدعوى اهون من سابقه على ان ادعاء التواتر والضرورة فى تلك الدعوى ليس من ذلك البعيد بل هو عند المتامل المنصف دعوى واضح
وقد تكرر ذكرها فى كلام جماعة وقد بيّنا الوجه فى ذلك فى محله بما لا مجال لاحد فى انكاره واما ما اورده ثالثا فهو بكلا شقيه توجيه بما لا يرضى به صاحبه
الا ترى انه استدل على ذلك بالاجماع والاخبار وهل يستدل بهما فى اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية ووجوب الاذعان بالاخبار الصادرة عن الحجة على
ان احد الشقين المذكورين راجع الى الاخر فان صدور الاخبار المخالفة للاصول المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى ثبوت تلك التكاليف ووجوب العمل
بها عين وجوب العمل بتلك التكاليف هذا كله مع رجوع الى دليل القائل بمطلق الظن فكيف يعقل تقريره للمصرح لذلك بعينه فى مقام رد القول به
وانما غرضه قدس سره اثبات الطريق الخاص الى معرفة تلك الاحكام والتكاليف الشرعية فى الجملة بالاجماع والضرورة لا اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية
التى اشتملت عليها الكتاب والسنة او تصديق المعصوم عليه السلام ووجوب اتباعه فى اقواله وافعاله الصادرة عنه فالمقصود وجوب التمسك بهما والرجوع اليهما
والاحتجاج بهما فى تشخيص الاحكام وتحقيق مسائل الحلال والحرام وهذا فى الجملة امر ثابت من الرجوع الى الاخبار وكلمات علمائنا الابرار وطريقتهم المستمرة وسيرتهم الجارية
من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا بل هو امر متفق عليه بين كافة المسلمين وانما اختلفوا فى موضوع السنة من حيث الاختلاف فى موضوع الحجة وانه
هو النبى او مع الائمة عليهم السلام وذلك امر آخر فاذا ثبت على الاجمال وجوب الرجوع الى ما فى ايدينا من الكتاب والسنة فى زماننا هذا كما قبله فى استنباط الاحكام
الشرعية مع ملاحظة الحال التى نحن عليها فان حصل لنا العلم بما هو الحجة علينا من ذلك فذاك والا فثبوت التكليف بذلك مع انسداد سبيل العلم بالقدر المعتبر
من ذلك فى حكم الشارع يقتضى الاخذ منه بالاقتصار على القدر المتيقن من ذلك والجمع بين الوجوه المحتملة فيه يقتضى الرجوع الى الظن بما هو الحجة والطريق من ذلك
فان تعذر ذلك ايضا رجعنا اليها على وجه يحصل الظن منها بالواقع وهذا لا يقتضى حجية مطلق الظن بالواقع بل ولا حجية الظن ... فيها ما خرج من مدلول الكتاب
والسنة ايضا نعم قد يقرر الدليل بالنسبة الى مجموع ما فى ايدينا من الطرق والامارات بان يقال علمنا اجمالا الرجوع اليها والتمسك بها والتعدى الى ما سواها

فاذا انسد

فاذا انسدّ باب العلم بما هو الحجة منها لزم الانتقال الى الظن في ذلك فمقتضاه حجية الظن بمطلق الطريق وذلك مما لا يأبى عنه المصنف طاب ثراه بل هو
الذي بنى عليه الوجوه السابقة لكن عدل في المقام عن ذلك التقرير العام لوضوح الدليل من الاجماع والضرورة في خصوص الكتاب والسنة وانتفائهما في
غير القطعي من سائر الامارات الموجودة بل لا دليل على وجوب الرجوع الى ما سوى الكتاب والسنة من سائر الامارات الظنية اصلا فلا يتعدى اليها ولو فقد الدليل علم
بالتخصيص في الكتاب والسنة ايضا لعدم الدليل على وجوب الرجوع الى ما عدا القدر المتيقن منها ولو بالاضافة فيقتصر عليه ولا يتعدى الى غيره ايضا فلا تغفل
واما ذكره المحقق المذكور في تقريب الوجه الاخير فالمقدمة الاولى منه مستغنية عن تكلف اثباتها بما فصله من احوال الرواة وغيرها فان العلم بوجود الاخبار
الصادرة عنهم في مجموع كتب الاخبار غير قابل للتأمل والترديد واما الثانية فممنوعة جدا فان وجوب العمل بالخبر الصادر من حيث هو كذلك غير وجوب العمل بالمجهول
منه الا من جهة استلزامه للعلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية وان كانت مجهولة وهو ما قرره القائل بمطلق الظن في دليله المعروف فما اجاب به اولا واضح لا
يحتاج الى تكلف اثباته بالتفصيل الذي ذكره في ذلك مما اشرنا الى بعضه واما ما اورده عليه ثانيا فممنوع فانه انما ادعى العلم الاجمالي في هذه
الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى تلك الاخبار بملاحظة المناط الذي ذكره اولا وما ذكره ثالثا من عدم
شموله للاخبار النافية للتكليف مدفوع بالاولوية القطعية مع عدم الحاجة اليه بالكلية ثم المنع منه في الاخبار الصادرة عن ظواهر الكتاب والسنة في مقام
الاصول اللفظية فضلا عن الاصول العملية مما لا يرجع الى وجه متين والله الهادي واعلم ان صاحب الوافية قد ذكر في المقام وجها يقرب مما مرّ حيث استدل
على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها
هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى واورد عليه المحقق المذكور اولا
بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرايط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة لا يوجب
خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ اما الاحتياط
والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو
الجامع لما ذكره من الشروط وثانيا بان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرايط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا
اقتضى الاصل الشرطية والجزئية انتهى ولا يذهب عليك انه ان ادعى ان الباعث على حصول العلم الاجمالي خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره امكن تخصيص الحكم بالخبر
المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشرائط والاجزاء المظنونين ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي عن ذلك الى خصوص سائر الاخبار التي لا اثر لها
في حصول العلم المذكور لا وجه له فعلى الاول لا علم بالاجزاء والشرائط زيادة على ما اشتملت عليه تلك الاخبار وعلى الثاني يكون الاخبار المذكورة من اسباب
العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط المجهولة ومقتضاه وجوب الاحتياط بالاتيان بالمشكوك منها ومع تعذره فبالمظنون او بما عدا الموهوم منها على اختلاف
الوجهين في مقتضى دليل الانسداد فهو تقرير لذلك الدليل في خصوص الاجزاء والشرائط وذلك انه لم يدع ان الباعث على حصول العلم المذكور خصوص تلك
الاخبار فلا وجه لتخصيص الظن حال الانسداد بالمتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر بل ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام ايضا على الاجمال فيرجع
الامر الى دليل الانسداد فلا تغفل وههنا وجه آخر ذكره في الفصول وهو انه لا ريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين
كما يدل عليه الامر بطاعة اولي الامر والتمسك بالثقلين وغيرهما وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم فاذا تعذر العلم بها وبما يقوم مقامه تعين التعويل على الظن
المستند الى نقل الآحاد لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في هذه الحالة على حسبها وعدم صدقهما على العمل بسائر الظنون وهذا التفصيل
تحكم ظاهر فغاية الامر وجوب التمسك بالسنة الظنية ومطلق الظن بالحكم يلازم الظن بالسنة واما مقتضى وجوب طاعتهم عليهم السلام فلا يخالف مقتضى
وجوب طاعته سبحانه في اقتضاء العمل بالظن المطلق في تلك الحالة على ان التفصيل في صدق المفهومين المذكورين لغة وعرفا على العمل بالظن بين حالتي الانفتاح
والانسداد تحكم غاية الامر يكون شموله لصورة تعذر العلم قرينة على ارادة خلاف الظاهر منهما فيعم الحالتين وبالجملة فلا شك في استناد احكام الدين الى
المعصومين عليهم السلام فلا يزيد ما ذكر على مقتضى العلم ببقاء الدين ثم ان الاوامر المتعلقة بالامرين المذكورين انما تدل على الواقع منهما وانما تكون شمولها
لزمان تعذر العلم بهما اجمالا وتفصيلا دليلا على حجية الظن بهما لا على صدقهما بذلك في تلك الحالة فالعمل بالظن بالطاعة والتمسك وتمسك بالظن بهما ايضا
ان يكون معتبرا بدليل الانسداد فلا يخالف مقتضاه فتلخص مما مر ان تقرير الدليل المذكور في كلام المعترض يتصور على وجوه سبعة هذا احدها وثانيها انه
يجب الرجوع الى ما هو قول الله تعالى وقول المعصومين عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم بحسب الواقع ومقتضاه الرجوع بعد انسداد باب العلم بها الى الظن بها ومن
المعلوم عندنا ان الظن بالحكم الواقعي من اي طريق حصل لا ينفك عن الظن بها للقطع بصدور جميع الاحكام عن صاحب الشرع عليه السلام وليس المقصود
الرجوع الى نفس الالفاظ كيف وهو غير حاصل في اكثر الاخبار ايضا لغلبة النقل بالمعنى وقد عرفت ان هذا المعنى مما لا يستدل عليه بالاجماع والاخبار وليس
بمقصود للصدر ولا حاصل من دليله الرجوع الى مطلق الظن وعلى تقديره فالتفرقة بين الظن الحاصل من الاولوية والاستقراء وغيرهما وغيره كما ذكره
المعترض فاسدة اذ بقاء الحكم مجز عندهم لا ينافي صدوره منهم ولو بالقاء بعضهم عليهم السلام الى بعض كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا وهذا
القدر كاف في تحقق موضوع السنة في الواقع كما لا يخفى وثالثها انه يجب الرجوع الى الكتاب والسنة المنقولة لنا المعلومة على الاجمال في ضمن الاجمال وضمن
الاخبار الواردة الواصلة الينا ومقتضاه بعد انسداد باب العلم بها العمل بما يظن بصدقه من الاخبار المشتملة على نقل السنة بعد تسليم سقوط الاحتياط وانتفاء
القدر المتيقن وبين ان وجوب العمل بالسنة المعلومة على الاجمال المشتبهة في الاخبار الموجودة لم يثبت على وجه الاطلاق حتى يثبت به حجية الظن بها مطلقا لامكان
ان يكون هناك طريق مخصوص للشارع في تحصيلها فيرجع الى مقتضى الوجه الاخير ورابعها ان يستعلم من وجود الاخبار المطابقة للواقع في كتب الاخبار وجوب

العمل بها مط فان امكن العلم بها على التفصيل وكذا اذا كان هناك قدر متيقن لا يعلم بمطابقته ما عداه للواقع ولو بالاضافة والا تعين الرجوع الى الظن بها ومنه
ان وجود الخبر المطابق للواقع لا يدل على وجوب الاخذ به مع الاشتباه بغيره حتى يرجع الى الظن به انما الثابت بقاء التكاليف الشرعية فيرجع الى دليل الانسداد
فهذا اوضح فسادا من سابقه اذ الوجه في الاول مستند الى الاجماع وغيره وفي هذا مستند الى مجرد العلم الاجمالي بمطابقته للواقع وقد علم انه لا يدل على ذلك
بوجه من الوجوه وخامسها ان يستعلم من وجود التكاليف الواقعية في ضمن الاخبار وجوب العمل بها في الجملة وهذا اوضح فسادا من سابقه ايضا اذ المستند في هذا العلم
خارج عن الاخبار بالكلية كيف وهذا العلم الاجمالي حاصل في كل واحد من كتب الفقه ايضا بل وعلى سابقه ايضا فكما لا يفيد حجية كتاب الفقه كذا الاخبار وسادسها
ان ترك العمل باخبار الآحاد يقتضي خروج الماهيات الجعلية عن حقايقها المطلوبة فيثبت به حجيتها بخصوصها في الجملة ومع انتفاء المرجح فالجميع وهذا اوهن مما
مر اذ لا تاثير لذلك في اختصاص الحجية بالاخبار الموجودة بالكلية كما في سابقه ويزيد عليه فساد تخصيصه بتشخيص تلك الماهيات وسابعها انا نقطع بحجية
الكتاب والاخبار الموجودة بالنسبة الينا في الجملة وتعلق التكليف باستنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال من غير استناد الى الوجوه السابقة بل من جهة قيام
الاجماع والاخبار القطعية على ذلك فان تحقق القدر المتيقن لديها في ذلك لزم الاقتصار عليه ومع القطع بتعلق التكليف بالعمل بما يزيد على ذلك يجب
العمل بما يظن كونه طريقا معتبرا عند الشارع من ذلك فان تعذر ذلك رجعنا الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك من غير ان يتعدى الى الظن بمطلق الطريق
في المرتبة الثانية ولا الى مطلق الظن بالواقع في المرتبة الثالثة وهذا مراد المصنف طاب ثراه في المقام وقد تكرر توضيحه في كلامه فمن العجيب مع ذلك بقاء الاشتباه
في ذلك بحمله على احد الوجوه السابقة التي قد عرفت ما فيها والله الهادي قال قدس سره فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مط ولو مع عدم
افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على جواز الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل
بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله الاجماع مع مخالفة
الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبته ذلك القول بدلالة الاخبار القطعية عليه ثم اقصى الامر دلالتها على ذلك حجيته بالنسبة الى المشافهين بخطاب
بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح قد يقال بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا يبعد دعوى احتفافها بالقراين القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن لهم
بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت
المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على جواز الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى ازماننا هذه وما قبله من الامور الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق
بالضروريات الاولية وليس بناء الاجماع على ما يكاد حيث انه غير قابل للمنع والمنازعة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى فان بعضهم من يقول به من جهة
كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيها فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منها بخصوصه وفيه انه بعد قيام الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما
نحن بصدده اذ ليس المقصد دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتها بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما
ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص ولا حاجة اذن في اثبات حجيتها الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو
ظنا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح
لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بها وعدم سقوط ذلك عنه ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم
العقل حجية الظن المتعلق بهما مط حسب ما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من
البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي المختص بالحاضرين حتى يتوقف الشمول
للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا
على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسب ما ندعيه كما سيأتي الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه
كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع الى شيء من ساير الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم
يقم عليها دليل خاص فقول المدقق ان غاية ما يفيده الاجماع والاخبار المذكورة احتمال ان يكون الامر في الرجوع الى الكتاب والسنة مبنيا على خصوصية منهما المعلومة
للشارع في ذلك كما اعترف به ومجرد الاحتمال لا يكفي في صرف القضية المهملة الثابتة بدليل الانسداد الى خصوص الظن الحاصل من الكتاب والسنة لاصالة عدم
الخصوصية بل عدم جعل الشارع بالكلية لامكان الاكتفاء الى مقتضى العقل والعادة في مطلق الطرق بالكلية فمع احتمال ان يكون الرجوع الى الكتاب والسنة
من تلك الجهة لا يمكن اثبات الخصوصية الا ان يكون الظن الحاصل من ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره فيرجع الى الاحتجاج السابق ولا يكون دليلا اخر وراء ذلك
مع امكان تطرق المنع اليه اذ مع معارضته لظاهر الكتاب او السنة لساير الامارات الظنية كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء وغيرها لا يتعين اعتبار الاول ولا بد
على اعتباره ح اجماع ولا دراية وعدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن منهما لا يقتضي الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بهما انما يقتضي لزوم تحصيل الواقع بمطلق الظن
لمساواة الظن الحاصل منهما لساير الامارات لعدم حصول الوفاق ح على الاول فان القائل بالظن المطلق ح يابى عن الرجوع اليه ويقدم الاقوى من ساير الامارات
عليه فاين الاجماع ح على اعتباره نعم لو كان هناك قدر متيقن باحد الاعتبارات السابقة فقصرنا عليه سواء تعلق بالكتاب والسنة او بغيرهما حسبما مر في الوجه السابق
والجواب ان هذا انما يتم لو كان للتكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة قدر متيقن لا يعلم ببقائه زيادة على ذلك وح فاذا لم يحصل الاكتفاء به لزم الرجوع الى مطلق
الظن سواء تعلق بهما او لم يتعلق اما اذا ثبت بقاء التكليف بالرجوع اليهما زيادة على ذلك ولم يمكن الاحتياط بالجمع بين الوجوه المحتملة تعين الرجوع الى الظن
بما تعلق ذلك التكليف المجمل به وهو الظن بالطريق المتعلق بهما واذا ثبت بقائه بما يزيد على ذلك ايضا لزم الرجوع الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك دون
غيره فثبت بذلك حجية بعض الظنون بالدليل الخاص بحيث لا يجري هذا الدليل في ساير الظنون ولا نعني بالظن الخاص الا ذلك وح يصير ذلك القدر متيقنا
بالنسبة الى ساير الظنون بالاعتبار المذكور ولا يوجب رجوعه الى الاحتجاج السابق لعدم بنائه على ملاحظة الوجه المذكور اصلا فربما لا يكون متيقنا بالملاحظة

المذكورة

المذكورة في الوجه السابق كما ذكرنا الا ان يقال بوجود القدر المتيقن من التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة ولو بالاضافة مع عدم حصول الاكتفاء به في امتثال التكاليف
الواقعية المعلومة على الاجمال فلابد من الرجوع الى مطلق الظن وانتفاء المتيقن الحقيقي لا يكفي مع وجود المتيقن الاضافي وهذا ما اورده المصنف ثانيا حيث
قال قدس سره فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضون للحجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك
هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد مزكي رجاله فلا يعم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب و
السنة وح نقول انه لا يكفي الظن المذكور في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى الظن الحاصل منهما ويؤول الامر ايضا الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على
حسب ما مر فلا يتم التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غاية
التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة
الشاهدين مقام العلم في المقام محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار
كان الحال على نحو واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسب ما قررناه ولو فرض قيام دليل قاطع على حجية بعض اقسامه فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفى
به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف من المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زائدا على القدر المفروض بملاحظة ذلك يتم التقريب
المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص
مطلقا غير ظاهرة حسب ما قرر في محله وان كان المقصود دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه
انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس الحال فيه الا كالفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه
شذوذ الا انه موهون جدا حسب ما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم
الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات في سائر المقامات قوله هذا لا يدفع المتيقن الاضافي فان المتيقن الحقيقي عند المنكرين للظنون المخصوصة وان كان قليلا
لا يكفي الاقتصار عليه في سقوط التكليف المذكور لكن الخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق قدر متيقن وهما بالنسبة الى الضعيف المنجبر كذلك وكذلك الحال في
اقسامها فلا يمكن الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بها فالجواب عن ذلك ان المتيقن الاضافي من ذلك كاف في استنباط الاحكام فلا يلزم من الاقتصار عليه
خروج من الدين فغاية الامر عدم العمل بسائر الظنون المتعلقة بالسنة ايضا لا ثبوت العمل بمطلق الظن بالواقع وليس الغرض اثبات الاول انما المقصود نفي
الثاني وهو حاصل مما ذكر ايضا بل نفي الاول ايضا الصق بمقصودنا من اثباته كما لا يخفى فالطالب ثراه فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى
الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب
الواصل الينا على سبيل الظن حسب ما اشار اليه في بحث الكتاب كذا ينبغي الا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من التواتر والمحفوف
بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم الوفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلابد ايضا من الرجوع
الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل ما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب
رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة
فلا وجه للاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور قوله صدرا الكلام يوهم ارادة السنة الواقعية من الاحتجاج كما فهمه المعترض السابق و
اورد عليه باستلزام الظن المطلق للظن بالسنة الا ان آخر الكلام صريح في المقصد كما مر التنبيه عليه فالموضوع هو مطلق الاخبار الموجودة او خصوص المنقولة
منها في الكتب المعتمدة كما عرفت مما ذكر في الكتاب والواصل الينا على سبيل الظن لا يخفى من غرابة للاجماع على عدم حصول الزيادة في القران وامتناع اخراج ما
ثبت كونه في البين الا ان يراد بذلك ما اضاف اليه بعض الاخباريين من حصول التحريف فيه النقص المغير للمعنى وان ثبت في محله فساد القول به واعترض عليه تارة
بان وجوب الرجوع في الجملة الى الكتب الاربعة وغيرها الثابت باجماع الفرقة لا ينفع مع اختلاف المجمعين في القدر الذي يجب اخذه منها الا ان يقتصر على
القدر المتفق عليه ولا يحتاج اثبات حجيته الى اثبات حجية ما يظن كونها سنة وتارة بان القدر المعلوم من اجماع الشيعة بل الامة والاخبار القطعية وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية افادت القطع او الظن بالحكم الواقعي ولم يفد شيئا منهما وح فلو بني على التعدي عن السنة القطعية الى الظنية دخلت
الشهرة واخواتها لان مضامينها ايضا سنة ظنية ودعوى لزوم الاقتصار على قسم خاص من السنة الظنية وهي الظن بالسنة الثابت من حكاية الرواية
الى تسمى في الاصطلاح حديثا ورواية لانه القدر المتيقن دون مطلق الظن بالسنة رجوع عن هذا الطريق الى بعض الطرق السابقة المعلوم ما لها واخرى
بان وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل
الانسداد على مطلق الظن قلت ولا الملك ترتاب بعد ما عرفت مما اسلفنا في الجواب عن الاعتراض المذكور اما الاول فان اريد به ان اختلاف المجمعين في القدر
الذي يجب اخذه مانع من حصول العلم الاجمالي بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة فجوابه الحوالة على الوجدان ودلالة الاختلاف في ذلك مما حصل بعد
الاتفاق على الحكم الثابت على الاجمال وليس الاتفاق على ذلك مستفادا من الاقوال المختلفة من باب الاتفاق بل هو مقتضى ضرورة المذهب المستند الى
نحو حديث الثقلين المقطوع به عند الفريقين وغيره مما لا يحصى واما الاكتفاء بالقدر المتفق عليه فخارج عن مفروض المسألة اذ الكلام انما هو على تقدير عدمه
وان اريد ان العلم الاجمالي الجامع للاختلاف المذكور لا يكفي في الزام العقل بالعمل على حسبه فظاهر الفساد بعد القطع بتعلق التكليف بالرجوع الى الثقلين فعلا
على وجه يترتب استحقاق العقوبة على ترك التعرض لامتثاله لا مجال للتأمل في الزام العقل بالعمل بمقتضاه بقدر الامكان والتعرض لامتثاله على اي حال كان لعدم الفرق
بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ذلك واما الثاني فلان السنة الواقعية كالحكم الواقعي في ان مقتضاها حكم شأني لا يتنجز الا بعد وجود الطريق الموصل اليه
انما المقصد قيام القاطع على الوجوب عندنا من الاخبار الحاكية عن السنة من حيث كونها طريقا الى معرفة السنة الواقعية ولو على وجه الظن فانه الذي لا

علی

تعلق التكليف الفعلي بالرجوع اليه اجتمعت الطائفة عليه دون المدلول عليه بذلك لعدم اتصافه بالطريقية الفعلية كنفس الواقع ومقتضى ذلك حجية الظن بما هو المعتبر من هذا الموجود عند الاصحاب عند تعذر العلم به دون مطلق الظن بالسنة وهو ظاهر واما الثالث فلانا لا ندعي ان وجوب الرجوع الى ذلك وجوب نفسي ثابت من حيث انه في المقام انما هو توصلي غيري ثابت لاجل استنباط الاحكام لكنا نقول بكون وجوب ذلك تبعيا ناشئا من مجرد توقف امتثال الاحكام الواقعية عليه لا ندعي القطع بكونه اصليا ثابتا بالجعل الشرعي المخصوص فيه انما القصد ثبوت القدر المشترك بين هذين الوجهين وهو تعلق التكليف الفعلي بذلك على الاجمال فانه بعد ثبوته ولو اجمالا انما يحكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله فاذا تعذر العلم بمتعلقه لزم الانتقال الى الظن به فيكون ذلك دليلا مخصوصا على اعتباره ويصير ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره على حسب ما مر بيانه فلا تغفل فان قلت يكفي في نفي الجعل المخصوص الرجوع الى اصالة العدم فان الامر حادث مجهول وقد استقرت طريقة العقلاء في مثله على البناء على العدم والاقتصار على المتيقن وهو الوجوب الناشئ من توقف اداء الواقع عليه فيرجع الى دليل مطلق الظن لوضوح ان تفريعها على الوجه المخصوص لا يوجب الاختصاص به كما ان تفريعه في باب العبادات لا يمنع من جريانه في باب المعاملات قلت لما كان المنع من العمل بالظن اصلا ثابتا بالادلة الاربعة لزم الاقتصار في الخروج عنه على القدر المتيقن الحاصل بمجرد الاحتمال وان كان مدفوعا بالاصل فاذا احتملت الخصوصية في الرجوع الى الكتاب والسنة على الوجه المذكور وامتنع التعويل على ساير الظنون لكن على هذا الجواب يتجه الايراد على ذلك بوجهين احدهما ان ذلك رجوع الى الاقتصار على المتيقن المذكور في بعض الوجوه السابقة لما عرفت من انه يتصور على وجوه عديدة يندرج هذا الوجه في بعضها فلا يكون دليلا مستقلا فارجاعه الى الثاني ان الاحتمال المذكور اذا حصل بعينه في بعض الطرق الخارجة عن الكتاب والسنة كالاجماع المنقول لزم مشاركته لهما في الحجية لاستواء نسبة القدر المتيقن اليهما واتحاد المناط فيهما فالوجه في الجواب ان يقال ان الاقتصار على المتيقن يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك من جهة اختصاص بعض الظنون ببعض الاحتمالات المرجحة وهو ما ذكر في الوجه السابق والاخر ان يكون ذلك من جهة قيام الدليل الخاص فيه فلا يتعدى الى غيره فان الدليل العام مبني على انتفاء الظنون الخاصة الثابتة بالادلة المخصوصة بقدر الكفاية فاذا ثبت حجية الظنون المتعلقة بالكتاب والسنة بالعلم الاجمالي بوجوب الرجوع اليهما في الجملة بطل الدليل العام ولا يكون مجرد اصالة عدم الاختصاص في المقام انما يمنع من القطع بعدم الاختصاص ومعارضة احتماله باحتمال الاختصاص بطرق اخرى كما هو الحال فيما ذكر من المثال من تفريع الدليل في باب العبادات او المعاملات ومن المعلوم انتفاء كل من الامرين في المقام ثم نقول بحجية ما عدا ذلك من الطرق الظنية نظرا الى ما عرفت من جريان الدليل المتقدم في كل مسئلة بانفرادها وبذلك يعتبر ما بني عليه الدليل العام اذ المعلوم فيه نوع الاحكام وبالجملة فاحتمال الاختصاص وعدم المعارضة ماخوذان في كل من الوجهين المذكورين لكن يختلف تقرير الدليل باختلافهما فان قرر على الوجه السابق لزم التعدي الى كل طريق حصل فيه الاحتمال المذكور بخلاف الوجه المذكور هاهنا فانه في غير الكتاب والسنة يتوقف على اثبات وجوب الرجوع الى غير القطعي من غيرهما وهو ثم الان يبقى ان اختصاص هذا الوجه بهما يتوقف على احتمال اختصاص الحجية في الواقع بهما دون غيرهما من غير عكس وقد عرفت ان ذلك احد الوجوه القدر المتيقن بالاعتبار السابق ايضا فلم يبق الا اختلاف التقرير وهو كاف في تعدد الدليل فلا تغفل قال قدس سره فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرره لحجية مطلق الظن فان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة في الرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منها منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصد بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مؤداه حجية الظن الحاصل منهما مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما واختصاص الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرره في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به بالرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينه جهة حجية مطلق الظن بساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظاهر ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه ثم نقول انه اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق خاص للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول

مايزيد

ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به عند
ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون
اقول شرح هذا الكلام ظاهر لمن تدبره ولعمري لقد اوضح المقصد على وجه لا يبقى لاعتراض المعترض التابع عليه مجال فان الطالب تراه التابع انه لا شك في كون المجتهد
بعد انسداد سبيل العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كسائر الافعال يجب بحكم الشرع
على بعض الوجوه ويحرم على آخر فحيث ان قام عندنا دليل علمي على تمييز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وان
الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك ايضا تعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فان
دار امره بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة وكان المظنون عنده بعد استفراغ الوسع هو الاخذ بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق
الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك للظن ونزول الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت
الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر فكيف يتوهم الانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف بنا
في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك
ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح من
دون ان يعارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت
الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع ومفيد للظن بخلافه غير بينة كيف
وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم
هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع
وحكم العقل ح بالرجوع الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل فان ما يقتضيه العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد
انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه مع عدم قيام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها واذا
لم يقم على جواز الافتاء بحصول الظنون اخرى لم يجز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام
او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث اليد ذلك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء
بكل منها لوجوب الافتاء ح وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين وكليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى مطلق الظن
بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع
ام لا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون ح في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها اقول قد
يورد عليه تارة بانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم وليس في حكم العقل ولا النقل ما يفيد ذلك بل هما متطابقان على المنع من الافتاء
ح ودعوى الاجماع على وجوبه ح ممنوعة كيف والاخباريون مطبقون على وجوب التوقف ح واخرى بان محل الكلام في المقام انما هو في تعيين الطريق المعتبر
الذي يستند الافتاء اليه انه هل هو الظن بالواقع او بالطريق فلابد من النظر في الدليل القائم على ذلك ليجب الافتاء على حسبه فوجوب الافتاء يتفرع
عليه لا ان الدليل على ذلك يتفرع على وجوب الافتاء انما المدار في ذلك على مقتضى الدليل الجاري في الاحكام مع قطع النظر عن وجوب الافتاء والجواب عن
الاول انه ليس المقصود من وجوب الافتاء بمقتضى الادلة الاجتهادية بحيث يختص بموارد ثبوتها ويحكم بالتوقف فيما عداها بل المراد ما يعم الافتاء بمقتضى الادلة
الاجتهادية والاصول العملية وهذا امر ثابت في كل مسئلة للزوم بناء المجتهد في عمل نفسه ومقلديه على شيء معين لامتناع التوقف والتحير في مقام العمل
وبنائه على الوجه المبهم غاية الامر الحكم بلزوم التوقف والاحتياط كما يراه الاخباري وهو لا ينافي ما قصدناه فانه ايضا وجه معين في مقام العمل فاذا ثبت
ذلك وجب الافتاء على حسبه اذ لا سبيل للمقلد الى تمييز موارد الاحتياط الواجب عن غيرها الا بالرجوع الى المجتهد نعم قد لا يجب الافتاء لعدم وجوب العمل و
لعدم وجود المستفتي ولعدم حاجته اليه ولوجود المانع عنه ومع ذلك فالحكم المذكور ثابت بالنسبة الى عمل نفسه قبل افتائه للغير على حد لو اراد الافتاء
لزم افتائه على حسبه وهذا القدر كاف في المقصود وانما عبر المصنف بوجوب الافتاء لوضوحه وصراحته في المقصود ويمكن التعبير بوجوب القضاء ايضا في موارد
عند عدم امكان ابقاء القضية على حالها نظرا الى لزوم حسم مادة النزاع فانه ايضا ثابت في اغلب موارد الاختلاف فلابد من بنائه على وجه معين ولو بالزام
المتخاصمين بالاحتياط لكنه اخص من موارد وجوب الافتاء كما انه اخص من لزوم استنباط الحكم من الطريق المعتبر اجتهاديا كان او عمليا فيمكن تقرير الدليل باحد
الوجوه الثلثة وعن الثاني ان تعيين طريق الافتاء او القضاء او البناء مع قطع النظر عن وجوبها وتعينها فلا كلام والا فوجوبها مع انسداد باب العلم بطريقها
يقتضي العمل بالطريق المظنون منها من اي طريق كان من دليل واصل وتقليد واحتياط وقرعة وغيرها وذلك لا نتكلم على هذا التقدير ومتى حصل
الطريق المظنون في ذلك كان ما يخالفه موهوما لا محالة وان كان ظنا بالواقع فالظن بوجوب البناء على ذلك الطريق بخصوصه يستلزم الظن بتحريم البناء على
غيره وترتب استحقاق العقوبة عليه فالعدول عنه الى ساير الطرق المتصورة في المسئلة المفروضة ترجيح للمرجوح على الراجح ورجوع عن المظنون الى الموهوم
ووقوع في الضرر المخوف وقد اطبق العقلاء على المنع عنها والحكم بقبحها وكيف يرضى العقل بسلوك طريق في ذلك يظن معه بالضرر المذكور وان كان
من مسمى الظن بالواقع فان العمل به مع الشك في اعتباره موجب للخوف لوقوع في الضرر المترتب عليه عند عدم اعتباره بل ومع الظن بلزوم البناء على
غيره موجب للظن بترتب الضرر عليه ودعوى ان الضرر والعقوبة انما يترتب على ذلك عند العلم بمنع الشارع عنه مدفوعة بان المفروض الظن بمنع الشارع
عن ذلك والشك فيه على حسب ما عليه المكلف في تلك الحال فالمنع المظنون او المحتمل فعلي تنجيزي لا شأني تعليقي كما هو شأن الاحكام الواقعية وهذا

مع الفارق بين الظن بالواقع والطريق فلا يستريب ذو مسكة في لزوم التحرز عنه بخلاف الطريق المظنون اعتباره في تلك الحال فانه غاية الممكن في اداء التكليف
المتعلق بالقضاء والافتاء وسقوط الواقع عنه في مقام العمل سواء كان ذلك من الطرق المتعلقة بالجعل والمعتبرة عند العقل والعقلاء فيحصل الامن
من ترتب الضرر عليه والعقاب بسلوكه نعم لو فرضنا انحصار الوجه في اعتبار الطريق المفروض في نظر الشارع في غلبة اصابته للواقع لم يمكن التفرقة بينه وبين الظن
بالواقع ان لم يكن اولى لاشتراكهما في نوع الظن فلا يختلف غلبة الاصابة باختلافهما بل يزيد عليه احتمال عدم الاصابة في نفس الطريق مضافا الى احتمال عدم
الاصابة في الظن المتعلق به الحاصل في الظن بالواقع ايض فيكون اولى بالاعتبار لكنه مجرد فرض لا تحقق له كما يرشد اليه ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات
التي يغلب فيها عدم الاصابة غلبة تامة يقل معها الاصابة جدا والحال ان احراز المصالح الواقعية كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع
فعلم من ذلك انها لا تستقل بالمطلوبية الفعلية كما مر تفصيل القول فيه في المقدمة الرابعة التي بنى المصنف ره عليها الوجوه المذكورة فتحصيل الاستدلال
المذكور على الوجه الذي يعم موارد وجوب الافتاء والقضاء ان يقال انه لا شك في وجوب استنباط الاحكام الشرعية واقعية كانت او عملية من الطرق المرضية
لصاحب الشريعة وانه لا يسقط عنا التكليف بذلك بتعذر تحصيل العلم بالواقع والطريق نظرا الى امتناع التحير في مقام العمل وتعذر البناء على الوجه
المبهم وح فلا يستريب العاقل في لزوم الاستناد الى الطريق المعلوم في ذلك و الانتقال عند تعذره الى الطريق المظنون دون مجرد الظن بالواقع وانما
يكون ذلك بعد استفراغ غاية الوسع وبذل منتهى الجهد في جميع ما يتعلق باستكشاف حكم المسئلة في الظاهر بقدر الطاقة لا استنادا الى الضرورة المتفرعة
على ذلك بخلاف الطرق المنصوبة من قبل الشارع فان اعتبارها ثابت على الاطلاق الا ان يرام نيل علم اجمالي و نحوه وانما الطريق المقصود في المقام هو
الطريق الفعلي المرضي للشارع ولو مع القطع بانتفاء الجعل كما اذا حصلت الشبهة فيما يعتبره العقل في تلك الحال فيجب الانتقال عن العلم بذلك عند تعذره
الى الظن به كالطريق المجعول من غير فرق فالمنع من نصب الطريق لا يؤثر في ذلك بوجه من الوجوه ولا يذهب عليك ان حقيقة هذا الدليل وان
كانت راجعة الى الدليل الاول وان كانت راجعة الى الدليل الاول الا ان اختلاف الطريق وتباين التقرير كاف في تعدد الدليل كما ذكر في الوجه السابق
وقد اشرنا سابقا الى ان هذا المسلك هو الذي سلكه الاصحاب في فتاويهم حيث يعبرون عنها بالاظهر والاقرب والاشبه والاصح والاولى والظاهر
والوجه والقوي ونحوها للوضوح انه لا يراد من تلك العبارات بيان الحكم المظنون بحسب الواقع ونفس الامر لكثرة التعبير بنحو ذلك في فتاويهم المستندة
الى الاصول العملية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية والى الاصول اللفظية والقواعد الفقهية التي قد لا تفيد الظن الفعلي بالواقع فليس المراد منها الا
بيان ما هو الاوفق بالادلة الظاهرية التي يجب البناء عليها في مقام العمل فتم ما قاله طاب ثراه ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء
وعدمه يجري بعينه لو قرر بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فنقول ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل
القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد سبيله فينتقل بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه
ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون باجمعها من حيث المدرك ح لا قبل ذلك ولا ريب ان في حجية الجميع و
اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع
من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين
وذلك بحمد الله واضح لا سترة عليه اقول قد يورد على هذا التقرير ان توقف الاخذ بالظن على قيام القاطع عليه مما لا كلام فيه فانه قد تطابقت عليه الادلة الاربعة وانما
غرض القائل بالظن المطلق ان دليل الانسداد دليل قاطع دل عليه فلا ينتقل عنه الى غيره فيرجع الكلام الى المناقشة في الدليل المذكور باحد الوجوه السابقة
فلا يفيد الوجه المذكور امرا زائدا على ذلك وفيه ان المقص من الترديد المذكور فرض قيام الدليل القاطع على ذلك ولو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم بحجيته
وهذا معنى قوله ره من اول الامر فالغرض ان انسداد باب العلم بالواقع يقتضي العمل بالظن في الجملة لكن لا بد في تعيين الحجة منه من قيام القاطع عليه من خارج
فان تعذر ذلك قام الظن به مقامه فان تعذر ذلك لزم تعميم الحكم وهو رجوع الى بعض الطرق السابقة ولو قرر ذلك على وجه يعم الظن وغيره كان اقرب الى
مقصوده فيقال ان انسداد باب العلم بالواقع يستلزم العمل بغيره من سائر الطرق الممكنة فان امكن تعيين الحجة منها بالدليل القاطع فذاك والا لزم تعيينه
بالامارة الظنية افادت الظن بالواقع او لم تفد فان تعذر ذلك لزم مطلق الظن بالواقع لكن المقص هنا تقرير الدليل على طبق ما ذكر في مسئلة وجوب الافتاء
فنقول لا شك في وجوب العمل بالظن في زمان الانسداد في الجملة ولم يسقط عنا التكليف بالعمل به بواسطة الجهل بتعيين الحجة منه فان قام القاطع على حجية قسم
مخصوص منه بقدر الكفاية فذاك ومع تعذره يرجع الى الدليل الظني الدال على حجيته وجواز العمل عليه كذلك فاذا انسد ذلك ايض حصل الانتقال الى مطلق
الظن وهذا ايض وان رجع في الحقيقة الى بعض ما مر الا انه تقرير اخر فتدبر قال قدس سره ثانيا من ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك
المخصوصة وقد دل على ان هناك طرقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منها حاصلا
وما ذكروه من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ادلة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يتم اصول الفقه فكيف يلتزم
بانسداد سبيل العلم فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسب ما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما
والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب وكذا اخبار اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل
عليه ايضا جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامة
الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب لا زال عمل الشيعة من ازمنة الائمة عليهم السلام على الاخبار
المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة ومع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه
حسب ما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة هذا شانهم كالسكوني وابن دراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم

ويشير

وشبه اليه الاجماع المحكى عن الجماعة المخصوصين ومنهم ما يسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء ما هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح ومن المعلوم في العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضى القطع بصدق الرواية فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من اجله فيما يظهر ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب ولا شبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة عليهم السلام وقولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام وبالجملة نعم تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلام عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد مما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول النقلة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها من جماعة من الاخبارية مطلقا ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مطلقا ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الاحاد معروف حتى ان السيد قده ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل جعله مما يقتضى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الاصحاب حتى المتأخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت معانى الالفاظ وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها من مفردات الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهى للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث اللغوية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذة من نقل الاحاد وتارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقايقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك مما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ مع ان ما ادعوا انما المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ذلك بقطعى على الاطلاق بل المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما لاختصاص الدليل بهما احديهما النسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجرى المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم عليه السلام الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تعريف اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غير من القى اليه ذلك الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتأخرة فلا يفيد الدليل المذكور حجية ظنه في فهم مراد المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له من تحصيل فهم المخاطب ان امكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجرى بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت تلك الاصل ثانيتهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم بقائه والاستفادة منه فلا فرق بين من وقع المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين في العصر وبين من يأتى في الاعصار الاتية الذين قصد استفادتهم من تلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم وقد [illegible] المستمرة من اهل العرف فاصبنه بذلك بحيث يحتج ايضا ولا ريب فيه وعليه يبتنى في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشئ من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فظ لعدم وقوع المخاطبة معنا في شئ من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب للمشافهين بما امكن لهم بل الا ان القول المذكور ضعيف حسبما بين في محله واما الثانى فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل الظن بخلافه بالنسبة الى الاخبار فان الخطابات الصادرة عنه عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضى ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه بمنزلة كلام المصنفين في خطابهم المقصود منه افهام الجميع وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب بل يستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا عن دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن بالخصوص فلا فائدة في ادراج خطابات تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه ولابد منه كما هو الواقع فظهر مما ذكرنا انه ليس شئ من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلى ولا يتم القول بحجية شئ منها الا بالدليل العام القاضى بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم بانى بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا يحصل دليل الحق خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور المبنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية متعارضة ايضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو اوهن شئ لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضى بكونها ظنية كيف والغالب في المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك الحكم فيها من القطعيات وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى ينافيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار الدليل القطعي فيه فوجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فلا يمكن المناقشة في بادى الراى في كون حجيتها اجماعية نظرا الى شيوع الخلاف فيها بينا من قديم الزمان الا ان الذى يقتضيه التحقيق الذى قد قررناه في الرجوع اليها والاخذ بها هى التى استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة بحيث يحصل القطع من التامل فيها كون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد

وجوه الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا ينفي كون المسئلة المبتني عليها ان الاخبار من نوعها من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة
عليهم السلام قطعية الصدور معلومة الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم
الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعلمهم الكاشف عن تقرير الائمة او نصّهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام
كالمرد والاثبات لموضوعاتها لا العلم بالصدور واذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصّل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظواهر
المتعلقة بالالفاظ وهو شيء دعوى ان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظاهرة فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ما هو متبين الخروج عنه كذا غيره حسب ما
يوافق من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقفا احد في فهمها وحملها
على الظواهر هذا اقول هذا الوجه هو الاصل في هذا الباب عليه عمل الفرقة الامامية من قديم الدهر الى يومنا هذا وانما غلبت الشبهة على شرذمة منهم لا يقدح
مخالفتهم في الاجماع ولا شك انه مع البناء على حجية الطرق المذكورة لا يتحقق الحاجة الى التمسك بمطلق الظن في شيء من المسائل وانما يجب الرجوع فيما
لا دليل عليه من تلك الطرق الى القواعد الشرعية والاصول العملية التي لا يخرج منها شيء من المسائل ولا يلزم من ذلك الخروج من الدين بل ولا مخالفة في ذلك
للمعلوم بالاجمال اصلا نعم قد يتفق في بعض المسائل دوران الامر بين المحذورين فلا يمكن الرجوع الى الاصلين البرائة والاحتياط فان ثبت فيه التخيير مطلقا فذاك
والا فلا محيص في مثله عن العمل بمطلق الظن فيما يجب بناء العمل عليه في الظاهر على طريقة المص قدس سره كما مر وذلك خارج عن محل الكلام وانما الكلام في لزوم
اثبات معظم الاحكام وهو في غير ما دل القاطع عليه من العقل والاجماع المحقق ما ذكر من الكتاب والسنة وغاية ما يتصور من المناقشة في ذلك وجوه ثلثة اشار اليها
المص ره الاول المناقشة في الاسناد اما الكتاب فالوجه فيه ما اشتهر بين الاخباريين من وقوع التحريف والنقصان فيه فيقوم احتمال الخلاف المعنوي بسببه
في كل مقام يتمسك به وهو اوهن المناقشات في هذا الباب اما اولا فلمنافاته لجميع ما جاء عن ائمة الهدى عليهم السلام في التمسك بالايات مع وضوح
انعقاد الاجماع عليه للقطع بان المراد من ذلك هذا الموجود بين الدفتين دون المحفوظ عند الائمة عليهم السلام الا ترى ان احدا من العلماء لم يناقش في ذلك
بما ذكر حتى ان الاخباريين لم يناقشوا في ذلك الا من حيث الدلالة لا لنظرا الى اختصاص علم الكتاب بهم عليهم السلام فلا اقل من ان يكون المناقشة في ذلك من
حيث السند خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلان التمسك بالقران انما يثبت على الوجه الذي يجب قرائته عليه ولا شك في ثبوت ذلك في القراءات المشهورة
على الشرائط المقررة بالنص والاجماع فيثبت وجوب التمسك به على ذلك وانكار الملازمة بين جواز القرائة والحكم بالصحة على وجه يترتب عليه الاستدلال مدفوع
ايضا للقطع بان تجويز القرائة بما يقرئه الناس انما وقع من حيث الحكم بمطابقته لما انزل الله وباعتبار كونه قرانا يترتب عليه اثاره ويتحقق به امتثال
التكاليف المتعلقة به كما لا يخفى واما ثالثا فلان وقوع الزيادة مجمع على بطلانه وقد صرح جماعة من المحققين بنقل الاجماع عليه وذلك ان لم يرفع الشك
في تواتر القرائة المختصة ببعض القراء فلا شك في تواتر القدر المتفق عليه بين الجميع وذلك امر معلوم من ملاحظة طريقتهم والنظر في اسانيدهم واياتهم فلم يبق
الا احتمال النقصان المغير للمعنى وهو ايضا ممنوع وقد اتفق المحققون على خلافه وما يترائى من ظواهر عدة من الاخبار من وقوع التحريف والنقصان المذكورين مدفوع
بمعارضتها باقوى منها ثم ان الاحتمال المذكور على فرض تسليمه مدفوع بالاصل لان احتمال انضمام الاية الى الزيادة المغيرة للمعنى كاحتمال انضمامها الى سائر القرائن
الحالية والمقالية الصارفة لها عن معانيها الظاهرة وقد جرت طريقة كافة العقلاء على عدم الاعتناء بمثل ذلك الا ترى انه اذا وصل الى العبد حكم من سيده فلم
يمتثل معتذرا باحتمال انضمامه الى زيادة تغير معناه او قرينة اخرى في ذلك عد عاصيا عندهم مستحقا للعقاب وانما يحكمون بالبناء على الامر الثابت من ذلك
حتى يثبت الصارف عنه ولولا ذلك لزم سد باب التمسك بالعبارات المحكية مطلقا وهو باطل بالضرورة وبالجملة فالشك المذكور راجع الى الشك في المراد
دون الاسناد فالشبهة فيه شبهة في مقابلة الضرورة واما الاخبار فالوجه فيه احد امور منها مخالفة السيد واتباعه في مطلق اخبار الاحاد حتى ادعى السيد ره
قيام الضرورة عليه على حد القياس وشبهة تشبه ان يكون غرضه من ذلك مجرد خبر الواحد والخبر الموجب للعلم العادي المقتضي لسكون النفس الذي هو قضية العلم به يعامل معه في العادات معاملة اليقين في الامور المتعلقة بالدين والدنيا وهو المقرون بقرينة وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب وعمل الاصحاب ونحو
ذلك بعد الغاء الاحتمالات الضعيفة التي لا يعتد بها في العرف والعادة كاحتمال السهو والنسيان والتقية وامثالها مما لا يستند الى شاهد ولا امارة ولما
ما ذكره السيد ره من وجوه الطرق القطعية للاحكام الشرعية فلا شك ان غرضه من ذلك القطع باعتبارها ولزوم العمل عليها دون القطع باصابتها الواقع الا
ترى انه يتمسك في المسائل الفرعية بالظواهر والاصول اللفظية والقواعد الشرعية والاصول العملية كدليل الاحتياط والبرائة اكثر من ان يحصى مع عدم افادة شيء
منها للقطع بالواقع بالضرورة ولو سلم مخالفة السيد واتباعه فلا شك في استنادها الى شبهة حصلت لهم في ذلك منعتهم من اعتقاد الضرورة كما ذكره العلامة
وغيره والا فانعقاد الاجماع على خلافه من قديم الزمان الى الان حتى في سائر الملل والاديان مما لا يتطرق اليه شائبة الاشكال وقد انقرض المخالف وسبقه الاجماع و
لحقه بل الاعتبار الصحيح قاض بالعلم به مع قطع النظر عن الشواهد النقلية وذلك للقطع بان الاحكام الشرعية على كثرتها وتشعب مسائلها وعدم انحصار وقايعها و
تجدد الحاجة الى جزئياتها واشتراك عامة اهل الامصار والاعصار المتباعدة حتى النساء والضعفاء والمرضى واهل البوادي والقرى في الحاجة اليها لا تكاد تبلغ
عامة المكلفين بطريق التواتر والاحتفاف بقرائن اليقين فلا يبعد بل ومسكنه في استمرار الطريقة على الاكتفاء في وصولها وايصالها بتوسط الثقات والمعتمدين
من المفتين والرواة في جميع الشرايع وخصوصا في هذه الشريعة السهلة المبنية على غاية اليسر والسهولة المنفية عنها اقسام الحرج والمشقة مع ان الشواهد
النقلية في ذلك اكثر من ان يحصى كيف ولو بني الامر على هذا التضييق وابطال هذا الركن الوثيق لتكرر به الاخبار واشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار
ونادى به رؤساء الدين في خطبهم ومواعظهم وذلك لاستمرار طريقة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات واعتقاد دوران استحقاق الثواب والعقاب وصدق
الاطاعة والعصيان مدارها فالالتزام بتحصيل حق اليقين في كل جزئي من جزئيات الدين بالنسبة الى كل واحد من احاد المكلفين خروج عن السيرة المعروفة
ومنافات للطريقة لما لو فرض وقوع في غاية الحرج والمشقة ونهاية العسر الشديد فلا يسوغ لصاحب الشريعة المبلغ لعامة التكاليف الشرعية المتصدي لبيانها

جزئيتها

من جزئيات الاحكام الخفية المتعلقة بالوقايع النادرة اهمال الامر في ذلك مع عموم البلوى به وشدة الحاجة اليه فضلا عن تقريرهم على ما علم من طريقتهم وابقائهم
على ما عهد من سيرتهم مع انه لم يصل الينا في ذلك نص ولا خبر ولا يوجد منه عين ولا اثر بل الاخبار المتواترة شاهدة على خلاف ذلك وطريقة المسلمين جارية
على ضد ذلك ولذا لم يقع السؤال في شيء من الاخبار عن جواز ذلك مع غاية حرصهم على السؤال عن جزئيات الاحكام وليس ذلك الا لكونه امرا مركوزا في اذهانهم لا يعتريه
شائبة الشك والشبهة عندهم وانما اكثروا السؤال عن وثاقة عدة من الرواة وعن علاج المتعارضات نظرا الى كونه اصل الحكم عندهم من المسلمات الا ترى ان الشيعة
بعد زمن المشايخ الثلثة انما كان معولهم في معظم احكام الشريعة على الكتب الاربعة ونحوها وعمل من قبلهم على الاصول الاربعمائة مع ان اكثرها اخبار احاد
لا يفيد اليقين وقول بعض الاخبارية بقطعيتها ضلال مبين وقد جرت طريقتهم على نحو ذلك في مدة تزيد على مائتي عام والائمة الهدى عليهم السلام
بين اظهرهم وكان اقصى همهم التفتيش عن عدالة الراوي فاذا اصابوا ذلك لم يتوقفوا الا لعارض او مانع فيرجعون في ذلك الى الامام عليه السلام وقد
اطال الشيخ في العدة كلامه في بيان الوجوه الدالة على ذلك فليرجع الى كتابه فانه بلغ في ذلك الغاية حتى قال ان من ادعى القرائن في جميع المسائل التي استعمل
الاصحاب فيها اخبار الاحاد كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه وقد اشتهر الاجماع الذي نقله شيخنا الكشي على
تصحيح ما يصح عن جماعة معروفين بين اصحابنا وتلقوه بالقبول مع وضوح عدم كونهم معصومين عن الخطاء والسهو ونحوهما من العادات البشرية وحكى
النجاشي وغيره ان اصحابنا يسكنون الى مراسيل ابن ابي عمير قال الشهيد قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة
وحكى الشيخ في العدة عمل الطائفة باخبار عدة من الفرق فصلهم هناك تفصيلا وصرح المحقق بان الاقتصار على سليم السند لطعن في علماء الشيعة وقد
في المذهب اذ لا مصنف الا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وحكى ابن ادريس في رسالة المضايقة نقلا عن ابني بابويه والاشعريين كسعد بن
عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابرهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد وغيرهما ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته وحكى
الشهيد وابن الشيخ ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في شرايع علي بن بابويه تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته وبالغ ابن طاوس في الطهارة التعجب من
السيد انه كيف اشتبه عليه ان الشيعة يعمل باخبار الاحاد قال ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء
الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين وصرح المجلسي بتواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على اخبار الاحاد وان عمل اصحاب الائمة
عليهم السلام بها متواتر في المعنى وقد تكرر نقل هذا الاجماع والتواتر في كلام كثير من المتاخرين ومن تتبع كتب الرجال والحكايات المنقولة في هذا الباب
في كتاب الكشي وغيره لم يختلجه فيما ذكرناه شك ولا ارتياب بل الغرض من تدوين هذا العلم انما هو ذلك الا ترى الى قولهم فلان مقبول الحديث وصحيح
الحديث وثقة في الحديث ومعتمد الكتاب او مسكون اليه او يعمل بما ينفرد به وفلان ضعيف في الحديث ومتهم في حديثه ومتروك العمل بما يختص بروايته
او منكر الحديث ويعرف وينكر او يعتمد المراسيل ويروي عن المجاهيل الى غير ذلك من العبارات الكاشفة عن اطباق الاصحاب على العمل باخبار الثقات ولذا
استثنى ابن الوليد من كتاب نوادر الحكمة روايات اشخاص معينة وتلقاه بالقبول من بعده وكيف يدعي حصول القطع من رواية الواحد والاثنين والثلثة مع
انفتاح ابواب الخطاء والسهو والنسيان ونحوها على فرض احراز العدالة الواقعية ولو جرت اخبار الاحاد مجرى القياس والاستحسان في الشريعة لساد كها في لزوم
الاعراض عنها ولما وقع الاهتمام الشديد من الاصحاب في حفظها ونقلها وضبطها بل لزمهم الاهتمام ببيان الاخبار القطعية وذكر اللوازم في قطعيتها وتفصيل
القول في القرائن المنضمة اليها حتى يسوغ العمل عليها لاختصاصها بالحجية دون غيرها كيف ملئوا كتبهم واصولهم الموضوعة لعمل المكلفين من اخبار الاحاد
بمجرد ثبوت الوثاقة لهم وسكون النفس بنقلهم وما ذلك الا لاجل العمل الا ترى ان قوما من الثقات قد اعرضوا عن روايات من لا يوثق به من الرواة حتى
تركوا نقلها وايرادها كما نقل ان احمد بن محمد لم يرو عن ابن محبوب على جلالة قدره من اجل ان اصحابنا يتهمونه في روايته عن ابي حمزة وابعد البرقي وغيره عن قم
لروايته عن الضعفاء وذكر النجاشي انه راى احمد بن محمد بن عياش وسمع منه شيئا كثيرا قال ورايت شيوخنا يضعفونه فلم ارو عنه وتجنبته وعن ايوب بن
نوح انه قال لا اروي لكم عن محمد بن سنان شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية وانما وجدته وحكى النجاشي ان علي بن فضال لم يرو عن
ابيه شيئا وقال كنت اقابله وسني ثمانية عشر سنة بكتبه ولا افهم اذ ذاك الروايات ولا استحل ان ارويها عنه ومن تامل في طريقة المسلمين في زمن النبي صلى الله عليه وآله
وما بعده وجد عمل الصحابة والتابعين باخبار الاحاد والاستدلال بها غير منكر في وقايع كثيرة حكاها الفريقان في كتبهم وقد حكى العلامة بعضها فاتلا ان الاحاد
بذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وبين العمل بمقتضى الخبر متواتر وما اجاب به السيد ره من انه انما عمل بخبر الواحد الظلمة
الذين يحتشم التصريح بخلافهم فما ساغ التنكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم مدفوع بان العمل به شايع في الخاصة مع ان ذلك ليس باعظم من مسئلة الخلافة
التي انكرها عليهم من انكر بل عرفت ان العمل بخبر الثقة امر قد استقر عليه طريقة العقلاء كافة في الاوامر الجارية بين الموالي والعبيد وكل مطاع ومطيع فيعد
الاخذ به عندهم طاعة ومخالفته معصية فيعد وان صدق الاطاعة والعصيان مدار ذلك كيف لا يمكن الرجوع الى الاصول المعمول عليها عندهم عند عدم
الدليل وقد اعترف السيد ره بذلك في عدة من المقامات الا انه ذكر ان هذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع او غيره
فكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام وفيه ان سيرة المسلمين مستمرة على العمل بالخبر في تلك الموارد مع عدم اطلاعهم على كون ذلك اجماعيا بل
لكونه مركوزا في اذهانهم فلا يفرق بين المقامات الا فيما ثبت فيه الطرق المخصوصة من البينات بشروطها المقررة على حسب اختلاف المقامات الا ترى ان المقلدين
لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد والزوجة لا تتوقف فيما يحكيه زوجها في مسائل حيضها مثلا الى ان يسالوا المجتهد عن جواز العمل بذلك ودعوى
حصول القطع في جميع الموارد مخالفة للوجدان على ان السيد ره انما منع من ذلك لزعمه عدم الحاجة الى خبر الواحد كما قال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار
الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية ومن المعلوم ان هذا لو صح ولن يصح فانما يصح
في امثال زمانه دون ما بعده فيكون في مثل هذا الزمان موافقا ومن تتبع كتب الاستدلال وشاهد سيرة العلماء في جميع ابواب الفقه لم يرد فيما ذكرناه

بقينا وفيما ورد في علاج تعارض الاخبار اوضح شاهد على قبول احاديث الثقات والاخبار وفي عدة من الروايات ارجاع احاد الاصحاب في احكام دينهم
الى احاد الرواة فروى الكشي عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا الى ان نسئل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي
يعني ابا بصير وعن المفضل بن المختار ودخل عليه فقال عليه السلام اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس يعني زرارة وان ابن ابي يعفور قال له ليس كل
ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم فانه قد سمع من ابي وكان
عنده وجيها وعن يونس بن يعقوب قال كنا عنده عليه السلام فقال اما لكم من مفزع اما لكم من مستراح تستريحون اليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة وعن
علي بن المسيب قال للرضا ع شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني قال من زكريا بن ادم القمي المأمون على الدين والدنيا
وعن عبد العزيز بن المهتدي انه قال له شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى ال يقطين قال نعم وفي حديث اخر
فيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال ع نعم وفي اخر انه قال له اني لا القاك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني فقال خذ عن
من يونس وعن مسلم ان ابا عبد الله ع قال له ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني ورواه النجاشي عن سليم ورو
عن ابان بن عثمان انه ع قال له ان ابان بن تغلب روى عني ثلثين الف حديث فاروها عنه وروى الصدوق انه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى
عني رواية كثيرة فما رواه لك فاروه عني وروى الكليني عن احمد بن اسحق انه سأل ابا الحسن عليه السلام وقال من اعامل وعمن اخذ وقول من اقبل فقال
العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وسأل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال العمري وابنه
ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان الى اخره وفيما ورد في حق النجباء الاربعة من قوله ع اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه وانه لولاهم لاندرست
اثار النبوة وفي حق السفراء الاربعة ووكلاء الناحية المقدسة وساير الثقات مما يقف عليه المتتبع كفاية في الباب وتوهم ان هؤلاء كانوا معصومين عن
الخطاء والسهو والنسيان وغيرها من العادات البشرية كلا بل ليس المعصوم الا من عصمه الله ومن تتبع في اخبار هؤلاء وقف على ما في بعضها من الخطاء و
الاستقراء والتعليل فظهور المناط من تلك الاخبار فيهد بان المناط الحكم بالوثاقة والامانة وفي توقيع الحجة روحي وروح العالمين له الفداء واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وفي اخر لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وروى الكشي ان ابا الحسن
الثالث عليه السلام كتب الى ابني حاتم حين سأله كل منهما عمن اخذ معالم ديني فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في
امرنا فانهم كافوكما انشاء الله تعالى وان ابا الحسن الاول كتب الى علي بن سويد وهو في السجن اما ما ذكرت يا علي ممن تاخذ معالم دينك لا من غير شيعتنا فانك
ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين وفي تفسير القرى المباركة والقرى الظاهرة في الاخبار الشريفة في عدة من الاخبار نحن القرى التي بارك الله فيها والقرى
الظاهرة الرسل والنقلة عنا الى شيعتنا وفقهاء شيعتنا وروى الكشي ان ابا عبد الله عليه السلام قال لولا زرارة ونظراؤه لظننت ان احاديث ابي
ستذهب وفي حديث اخر لاندرست احاديث ابي وفي النبوي المتواتر في المعنى من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما وفي اخر فوامثال
الرجال منا بقدر رواياتهم عنا وفي المستفيض حديث في حلال وحرام تاخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها باخذه
صادق عن صادق وفي الحديث رحم الله امرء احيا امرنا قيل وكيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس وفي تفسير من يتق الله الاية هؤلاء قوم من شيعتنا
ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلبوا اليهم فاولئك
الذين يجعل الله لهم مخرجا وفي تفسير قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الاية المروي في الاحتجاج قال رجل للصادق عليه السلام هل عوام اليهود
الا كعوامنا يقلدون علمائهم فاجاب عليه السلام بكلام طويل فيه فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه الى اخر الحديث وفي النبوي قال ص اللهم ارحم خلفائي ثلثا قيل من خلفائك قال الذين ياتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي وفي اخر
الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وامثال هذه الاخبار مما ورد في مذاكرة الحديث والحث عليه وما اشبه ذلك اكثر من ان يحصى
فان قلت من المعلوم ان الاجماع المنقول واخبار الاحاد لا يصلح لاثبات حجية اخبار الاحاد فلا بد من دعوى القطع بالاجماع والسنة بالنقل المتواتر او الاحتفاف
بالقرائن القاطعة وهي ممنوعة اذ من المشهور في السنة قدماء الاصحاب ان اخبار الاحاد لا تفيد علما ولا عملا وصرح السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن
ادريس بالمنع وربما ينسب الى الشيخين والمحقق بل وابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة ونص السيد في مواضع كثيرة على
دعوى الاجماع على المنع ونص في مجمع البيان على انه لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات بل اشتهر المنع بين
اصحابنا حتى نسبه الحاجبي والعضدي وغيرهما من العامة الى الرافضة واشتد من بالغ في اثبات حجية خبر الواحد بالوجوه الكثيرة ونقل الاجماع عليه الشيخ في العدة
وقد انكر جماعة من الاصحاب لانه كلامه على الحجية اول المحقق في المعارج فقال ان لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به وقال في
المعالم والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومخالفيهم للسيد اذ كانت اخبار الاحاد يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام
الشيخ لما قلناه ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه وقال المحدث الاسترابادي ان الشيخ لا يجيز العمل
الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه وقال بعض المحدثين بعد ذكر كلام المعالم
ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو

داها

وانا لصدع بالحق اكثر من هذا وكرله من تحقيق بان به عن فضلاء المتاخرين كوالده وغيره ومنه ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ
وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذى وقع للعلامة فى هذا الوهم ما ذكره الشيخ فى العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل
الامامى ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يعمل بهذه الاخبار التى دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم
بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامى يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قدرتهم على اخذ اصول الدين
وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد فى اصول الدين من الدليل القطعى
وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا
يعولون فى عقايدهم الا على الاخبار المتواترة او الاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء انتهى
وقد صرح السيد قده فى بعض تحقيقاته بان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق
رواتها فهى موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها فى الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى وقال المحقق افرط الحشوية فى العمل بخبر الواحد
فانقادوا لكل خبر الى ان قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب وشذ يجب اطراحه انتهى هذا
حال الاجماع فى هذه المسئلة واما الاخبار فمعارضة بما دل من الكتاب والسنة المتواترة على النهى عن العمل بما وراء العلم خصوصا التعليل فى اية النبأ كما ذكره
الطبرسى قده فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد على عكس ما فهمه الجمهور وباخبار كثيرة كما روى عن بصائر الدرجات ومستطرفات السرائر عن ابى الحسن
الثالث عليه السلام عن العلم المنقول عن ابائه عليهم السلام قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه و
ما لم تعلموه فردوه الينا وعن النبى ما جائكم عنى لا يوافق القران فلم اقله وعن ابى جعفر وابى عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة
نبيه ص وقوله ع اذا جائكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم وعن ابن
ابى يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله تعالى
او من قول رسول الله ص فخذوا به والا فالذى جائكم اولى به وعنه عليه السلام انه قال لمحمد بن مسلم ما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا
تاخذ به وقوله عليه السلام ما جائكم عنا فان وجدتموه موافقا للقران فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه
الينا وقول الصادق ع كل شئ مردود الى كتاب الله وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وعنه عليه السلام فى الصحيح لا تقبلوا علينا حديثا الا ما
وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدث بها ابى فاتقوا الله
ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا وروى الفيض قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ما هذا الاختلاف الذى بين شيعتكم قال واى الاختلاف قلت
انى لاجلس ع فى حلقهم بالكوفة واكاد اشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى ارجع الى المفضل فيوقفنى فى ذلك على ما تستريح به نفسى فقال اجل كما ذكرت
ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا كان الله تعالى افترض عليهم ولا يريد منهم غيره انى احدث احدهم بحديث فلا يخرج من عندى حتى يأوله على غير تاويله
وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وكل يحب ان يدعى راسا وقريب منها رواية اخرى وما حكى ان ابن ابى العوجا قد قال عند قتله قد دسست
فى كتبكم اربعة الاف حديث وقد ورد فى الاخبار كثرت على الكذابة وستكثر بعدى الى ان قال ومن كذب على فليتبوء مقعده من النار ولكل رجل منا من
يكذب عليه وانا اهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ونحو ذلك وروى انه عرض يونس بن عبد الرحمن على ابى الحسن الرضا ع كتب جماعة
من اصحاب الصادقين عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابى عبد الله عليه السلام وقال ان ابا الخطاب كذب على ابى عبد الله ع
وكذلك اصحاب ابى الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا فى كتب اصحاب ابى عبد الله عليه السلام وعن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول
كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابى ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابى يأخذون الكتب من اصحاب ابى فيدفعونها الى المغيرة
لعنه الله عليه فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابى عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لرد ما لا شاهد له من الكتاب والسنة نظرا الى
احتمال كونه من الكذب فاذا كان الامر فى الاخبار بهذه المثابة فمن اين يحصل من الاخبار التى ذكرتم القطع بحجية الخبر المجرد من القرينة والشاهد فلم يبق الا اثبات
حجية الخبر بالخبر وهو دور ظاهر قلت ما اظنك تسترتب بعد ما شرحناه فى افادته للقطع بما ادعيناه واين ما ذكرناه من الشبهات التى ذكرتم مما لا يخفى
ضعفها على من له ادنى بصيرة فى الاقوال والاخبار اما الشبهة فى الاجماع بمخالفة الجماعة المذكورة وكلماتهم المعروفة فموهونة جدا لانهم شرذمة قليلون
وكلامهم مؤول ومستند الى شبهة منعتهم من اعتقاد الضرورة كما مر عن العلامة وانعقد الاجماع قبلهم وبعدهم على خلافه وتلك واما توهم المخالفة
من كلام الشيخ مع تصريحاته الاكيدة المكررة مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فمخالف للضرورة الظاهرة على من احاط خبرا بكتبه وكلماته واطلع على موارد
استدلالاته فى الفروع ونظر فى جميع ما افاده فى هذا المقام فى كتاب العدة فانه قل ما يتفق احد كشف عن حقيقة مطلبه اكثر مما افاده طاب ثراه فى هذه
المسئلة او شرح مقصوده اكثر مما شرحه وليت شعرى اذا لم يحصل من هذه التصريحات الاكيدة القطع بمذهبه فبئ شئ يحصل العلم من شئ من العبارات
ولا اظن مثل هذا يشتبه على مثل المحقق وانما غرضه ان خبر العدل بمجرده ليس بحجة تعبدا فانه انما نفى الايجاب الكلى فى قوله لا ان كل خبر يرويه عدل امامى
يجب العمل به وهو كذلك فكثيرا ما نطرح اخبار العدول بل لا بد من بقاء الوثوق وهذا معنى اشتراط وجوده فى كتب الاصحاب وقبولهم له للقطع بان وجوده فى
الكتب لا يفيد القطع فان اكثر ما فى الكتب اخبار احاد خالية عن القرائن ودعوى السيد انضمامها الى القرائن دعوى خالية عن البرهان مخالفة للوجدان انما
هى شبهة حصلت له فى ذلك مع امكان حمله على العلم العرفى كما مر والا فعمل الشيخ والمحقق ده باخبار الاحاد من اوضح الواضحات كما يظهر على الناظر فى كتبهما
واستدلالاتهما وقد صرح المحقق فى المنع من تخصيص الكتاب بها بان الدليل على حجية خبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة وقد تكرر فى

كما يظهر من نقل الاجماع على العمل بأخبار جماعة من الثقات والموثقين وامثال ذلك في كتبهما كغيرها كثيرة فالشبهة في اعتقادهما في ذلك شبهة في الامور
البديهية وكان صاحب المعالم لم يلاحظ العدة كما نقله المحدث المشار اليه واشار في الحاشية ولو لاحظه لاستبان له مطلبه كما ذكره المحدث المذكور والا
لم يعقل التفرقة بين اصول الدين وفروعه في ذلك فكيف نسب العمل بأخبار الآحاد في الاول الى غفلة بعض اصحاب الحديث وقال في العدة فان قيل ما
انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك
لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع [والتواتر ودليل العقل] ونحن نعلم انه
ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد لانها اكثر من ان يحصى الى آخر ما افاده قده وتوهم ان ما ذكره من نفي الاجماع الى آخر ما ذكره على
العمل بتلك الاخبار كان في ثبوت القرينة العلمية وهم فاحش فان غرضه الاجماع على عدم رد تلك الاخبار بكونها اخبار آحاد لا الاجماع على العمل بكل خبر منها كيف
وقد عرفت انكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ثم دعوى تمكن اصحاب الائمة عليهم السلام من اخذ جميع الاحكام بطريق اليقين ممنوعة سيما بعد ملاحظة انتشارهم
في البلاد المتباعدة وحصول الاختلاف بينهم في المسائل المتعلقة بالاصول والفروع اكثر من ان يحصى ولذا شكى غير واحد منهم ذلك فاجابوا تارة بانهم
عليهم السلام قد القوا الخلاف حقنا لدمائهم واخرى بان ذلك من جهة الكذابين والجاهلين كما في بعض الاخبار في ذلك واستثناء القميين لكثير من
رجال نوادر الحكمة معروف وفي غير ذلك مما لا يخفى واما استبعاد مخالفة الشيخ للسيد بتلك المثابة مع عدم الاشارة الى قوله في ذلك فليس في محله
والظن ان الداعي للشيخ الى المبالغة في اثبات دعويه بما لا نظير له في سائر مطالبه ليس الا المخالفة للسيد ودعواه الاجماع والضرورة على خلافه ومبالغته
في انكاره في مواضع كثيرة من مصنفاته واجوبة مسائله ولو كان الخلاف بينهما لفظيا لما احتاج الى تكلف اقامة الادلة على ادعاء ضرورة او حجية
الخبر المقطوع به لا يفتقر الى شاهد وما ذكره من الاجماع على العمل بالروايات التي دونها الاصحاب لا يقتضي تقييد الحجية بهذا القيد مما استدل به على حجية
مطلق خبر الثقة الا ترى انه لم يأخذ في عنوان مختاره قيدا آخر وظني ان المحقق ايضا لا يعتبر قيدا آخر وراء العدالة او الوثاقة في الراوي وان اوهم كلامه
ذلك لانا نشترط في قبول الاصحاب للخبر ان كان لحصول القرينة العلمية فهو مناف لما استقر عليه عمله في جميع ابواب الفقه للقطع بعدم وجودها في اكثر الاخبار
التي استدل بها وقد انكر على من اقتصر على سليم السند بمخالفته للاجماع وان كان لحصول القرينة الظنية فبعد ثبوت وثاقة الراوي لا معنى له اذ لا قائل
باشتراطه تعبدا فلم يبق الا الاحتراز به عن الخبر الشاذ والذي اعرض الاصحاب عنه كما ذكره في مقابلة المقبول وذلك لقلة الواسطة بين المعمول به والمعرض
عنه في المسائل المعنونة فكانه انما حمل كلام الشيخ على هذا المعنى وعليه عمل الاصحاب هذا هو الذي تبين لي من كلامه واما ما ذكره السيد قده من ان
اصحابنا شددوا النكير على العامل بأخبار الآحاد وقالوا انها لا توجب علما ولا عملا فقد اجاب الشيخ بانهم انما منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون
في المسائل التي روى اصحابنا خلافه وانكره صاحب المعالم في حاشيته حتى قال انه لا يعقل صرفه الى ذلك لان اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم
كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبرهم ورده واجيب بانه يمكن ان يكون اظهارهم هذا المذهب في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي
فاحتالوا في ذلك بهذا الكلام ولذا اسند الشيخ انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم وهذا تكلف في امتناع جواز الاصحاب ان خبر الواحد
من حيث هو خبر واحد ليس بحجة في مقابلة الحشوية الذين قد انقادوا لكل خبر وهذا غير الاعتماد على اخبار الثقات من حيث تحقق الوثاقة في رواتها او انضمام
القرائن المفيدة للوثوق اليها ومن لاحظ الوجوه التي ذكرها الشيخ في العدة واطلع على طريقة الاصحاب لم يبق له في ذلك شك ولا ارتياب وقد اهملنا ذكر كلام
الشيخ بطوله مع كثرة ما فيه من الفوائد حوالة على كتابه فليرجع اليه وقد اعترف السيد ره في بعض كلماته بان شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام
الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجئ مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ
منه ما هو ابعد من قول العامة الا انه اجاب بانه ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس مجمل وقد كان عليه
قدس سره ان يعكس القضية فلا يرجع عن العمل المستمر بين الطائفة بالاخبار بما هو مشتبه مجمل من قولهم خبر الواحد لا يفيد علما ولا عملا فان الامر قد بلغ
في الوضوح حدا لا يدانيه كثير من الواضحات بل ليس الصحيح عند قدماء الاصحاب الا ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائي وغيره فالقرائن
القطعية فيما ذكرناه كفاية انتهى نعم هنا وقد ذكر بعض المتأخرين ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها
الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل المأخوذ عن الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عليها عند
جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ان ما نقل اجماع الشيعة
على انكاره هو الاول وما انفرد السيد ره برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو قريب الى الصواب واما الشبهة في
الاخبار التي ادعينا تواترها وقال الكثير من المتأخرين بمعارضتها بالكتاب والسنة الدالين على المنع من العمل بغير العلم وبالاخبار المتقدمة فاضعف
من سابقتها اذ لو سلمنا اطلاقها فيجب تقييدها بتلك الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة لكنه قد مر ايضا الانصراف الى غير ما يعامل معه معاملة العلم
في مجاري العادات بل نقول ان ما دل على حجيته ذلك يخرجه عن موضوع المنع من العمل بما لا يعلم ويدخله فيما دل على العمل بالمعلوم لان مساق تلك الادلة
انما هو المنع عن العمل من غير بصيرة والحكم بالشئ من غير دليل فاذا ثبت الدليل كان العمل بذلك مستندا اليه والعامل به عاملا على بصيرة الا ترى
ان في تلك الادلة اشارة الى ما هو مركوز في العقول من قبح الحكم بالشئ من غير دليل ولذا احتج به على الكفار فلا ربط لذلك بما نحن فيه على ان العمدة
من تلك الاخبار اخبار العرض على الكتاب ويمكن دعوى تواترها في المعنى وما سوى ذلك اخبار آحاد تدفع نفسها فكيف تصلح لمعارضة الاخبار
المتواترة وما ورد من اخبار العرض في باب التعارض والترجيح به بين المتعارضين لا ارتباط له بما نحن فيه والباقي على قسمين احدهما المنع من العمل بما يباين
الكتاب والسنة والآخر المنع من العمل بما لا يوافقهما فانه لا بد من عدم الموافقة المخالفة كما هو الظاهر نظرا الى شيوع التعبير به عنها رجع الى الاول والا لزم

حصر الحجة في غير القطعيات في دلالة الكتاب فانما يوجد ذلك في اقل قليل من المسائل والاول لا يدل على المنع من الخبر الذي لا يوجد في الكتاب والسنة ما يدل
على حكم مورده وما يوجد فيهما من حكم الاصول العملية لا يعد موافقة ولا مخالفة لعدم نظرها الى الواقع بالكلية وانما الملحوظ فيها حكم المجهول من حيث
الجهالة ثم المخالفة اما للنص او للعموم والاطلاق وغيرهما من الظواهر اما الاول فلا شك في تقديم نص الكتاب وغاية الامر ان يكون خبر الواحد نصا
في المطلوب فيبقى قطعية الاول مرجحة الا مع احتمال النسخ فيرجع ايضا الى الظن من اصالة عدمه واما الثاني فيرجع الى المسئلة المعروفة من جواز نسخ الكتاب او تخصيصه
وتقييده والخروج عن ظاهره باخبار الاحاد والوجه الرجوع فيه الى حكم التعادل او الترجيح بعد ملاحظة جميع الجهات المرجحة للجانبين والظاهر ان ذلك غير مقصود من
الاخبار المشتملة على ان ما يخالف الكتاب باطل او زخرف وليس من حديثي ولا تقبلوه علينا فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القران والسنة ونحو ذلك وهل
يرضى العاقل بتخصيص امثال ذلك بالاخبار القطعية المخالفة لعمومات الكتاب والسنة وظواهرهما مع ان اكثرهما مخصصة او مقيدة بامور كثيرة بل لا
تحصى كثرة فيقال ان المخالف لها في تلك الموارد الكثيرة ليس بباطل ولا زخرف بل مقبول صادر عنهم عليهم السلام دون ما عداها بل ليس مساق
تلك الاخبار ومورد ها الا المخالفة الواقعية وبطلانها من ضروريات المذهب والمراد من امثال تلك الاخبار هو المراد من توافق الثقلين وعدم مخالفة
احدهما للاخر وعدم افتراقه عنه وامثال ذلك مما ورد في الاخبار المتواترة وقامت عليه الضرورة كيف ولو اريد المخالفة لعمومها او اطلاقاتها لقل
ما يوجد مسئلة خرجت عن دلالتهما مع ورود الاخبار في بيان حكم الخارج عن دلالتهما ولكثرة وقوعها في احكامنا على التفصيل او الاجمال مع ظهور الاخبار
في امتناعها فالتمسك بها في المنع من الخروج عن ظواهر الكتاب باخبار الاحاد ليس على ما ينبغي او وقوعها مفسرة للكتاب او مبينا لما هو المراد منه واقعا
فلا يعد مخالفة وقد جرت طريقة الاصحاب الى يومنا هذا على العمل بها وتكثرت فتاويهم على حسب ذلك من غير تامل في ذلك والظاهر ان يكون الاخبار المشار اليها واردة
في رد الاخبار المشتملة على الغلو والجبر والتفويض ونحوها من العقائد الباطلة والفروع الفاسدة المخالفة للكتاب والسنة وهي كثيرة في الكتب التي قد
طرحها علمائنا في اصولهم المعتبرة حين تركوا روايتها بل قدحوا في روايات من اكثر منها واعرضوا عن الكتب المشتملة عليها ولو اشتمل بعضها على شيء منها استثنوا
ذلك من احاديثها فكان شيئا من تلك الاخبار المجعولة قد وصل الى النبي والائمة عليهم السلام فانكروا ذلك ومنعوا شيعتهم من قبولها وامروهم برده في
امثال ما اشرنا اليه من الاخبار وجملة منها انما وردت في مقام الترجيح بين الاخبار المتعارضة فيكتفى فيه بمجرد موافقة بعضها لظاهر الكتاب والسنة من عموم
او اطلاق او غيرهما وجملة اخرى منها انما سيقت في المنع من العمل بالاخبار الضعيفة او الشاذة المتروكة على ما جرت عليه طريقة الحشوية وامثالهم ممن لا
يبالي عن اخذ الحديث فيما ورد حتى صار ذلك طعنا فيهم وقدحا في كتبهم ورواياتهم بل اخرج القميون جماعة زعموا ان هذه طريقتهم ومنعوا الناس
من الرجوع اليهم واعرضوا عن عامة احاديثهم حتى لم يستحلوا روايتها واين ذلك من روايات الثقات الاجلاء الذين هم امناء الله على حلاله وحرامه وبلغ
الامر في تثبتهم في الاخبار الى اقصى الغايات ويشهد بما ذكرنا ما مر من التعليل الوارد في عدة من تلك الاخبار بوجود الكذابة ودس الغلاة والزنادقة
واين ذلك من الاخبار الماخوذة يدا بيد عن الثقات المتصلة الى الائمة الهداة عليهم السلام وكيف يشترط في قبول مثلها وجدان شاهد او شاهدين
على مضمونها من الكتاب والسنة بعد الوثوق بكون مضمونها هو السنة بل القطع بكون اكثرها كذلك فيكون الكتاب مشتملا عليه ايضا ولو بحسب بطونه
بناء على ما ثبت عندنا من اشتماله على جميع الاحكام وبالجملة فما ذكر من الاخبار قاصر عن معارضة الاخبار المتواترة في المعنى التي مرت الاشارة اليها
من وجوه كثيرة بمعونة انه لا يصلح مانعا من حصول القطع منها ولا قادحا في ثبوت مضمونها سيما مع ملاحظة استمرار عمل الشيعة عليها وهم بمرئى من
ائمتنا عليهم السلام ومسمع منهم فكيف بمن بعدهم من الاصحاب مع انقطاع ايديهم عنهم عليهم السلام ومنها ان القدر الثابت من الاخبار المتواترة
وعمل الاصحاب انما هو حجية الخبر الذي نص الامام عليه السلام على عدالة راويه كما ورد في حق عدة من اصحاب الائمة عليهم السلام فيما مر من الاخبار
او ثبت ذلك شرعا بالمعاشرة الباطنة او شهادة العدلين به على ما هو الطريق في اثبات الموضوعات في ذلك عند حصول المعاشرة لهما معه بطريق
شاهد الاصل لا كشاهد الفرع ثم يحكى تلك الرواية عدل لان الناظر الى اصالة اشتراط التعدد في الشاهد بالمشافهة لا بالوجادة او الاجازة او
نحوها وذلك مما لا يتفق العلم بحصوله في اخبارنا الا نادرا لاستنادنا في التعديل واثباتنا الى قول اهل الرجال مع عدم ملاقاتهم للراوي غالبا واستناد
تزكيتهم غالبا الى حكايات السابقين والى القرائن الخارجية والامارات الظنية واكثرهم انما يعتمدون على الظنون الرجالية وكثيرا ما يشترك الراوي بين
اشخاص متعددة لا يمكن تعيينه الا بامارات ظنية وقد طال الزمان وبعد العهد واختفت القرائن وتكثرت الاختلالات الحادثة ودست الملاحدة
والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فكيف يدعى القطع بحجية ما في ايدينا من الاخبار بملاحظة الاخبار السابقة التي هي مورد ما ذكرناه و
دعوى اجماع الاصحاب على ذلك ممنوعة لامكان رجوعهم اليها في زمن الغيبة من حيث انسداد باب العلم وحجية الظن فان الاخبار الماثورة من علماء الاسلام
الموجبة لحصول المظنة فلا يفيد المدعى والجواب ان ثبوت العدالة في حق الوسائط بيننا وبين صاحب الاصول على كثرتهم مما لا يعتريه شائبة الريب بل
الاصول المعروفة ماخوذة يدا بيد على وجه التواتر عن اربابها او على الوجه المفيد للعلم واما الوسائط بينهم وبين الائمة عليهم السلام فكثير منهم
ممن ثبت عدالته باحد الطرق المثبتة لها او بالقرائن المفيدة للعلم بها وانما اخذوا الروايات غالبا بالمشافهة عن الرواة فهي مصونة عن الاختلال
المنقول عن الرواة وظاهر النقل ايضا ذلك نعم لا اقتصار على ما ذكر بل نوع مما ياتي انشاء الله ومما يدل على جواز العمل بالاصول المعتبرة والكتب المعتمدة
عليها اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيء القوم فيستمعون من حديثكم فاضجر ولا
اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا وظاهره قرائته الكتاب في اثبات الاعتماد على ما امر بعد قرائته الاحاديث
الثلثة واجازة الباقي فيدل على الاكتفاء بالاجازة ومنها ما رواه عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل من اصحابنا
يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه وهذا يدل على الاكتفاء بالوجادة ومنها ما رواه

عن حسين الأحمسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال القلب يتكل على الكتابة ومنها ما رواه عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول اكتبوا
فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا ومنها ما رواه في الموثق عن عبيد بن زرارة قال قال أبو عبد الله عليه السلام احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون
إليها ومنها ما رواه عن المفضل بن عمر قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتي
على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم وفي نسخة إلا بكتبهم وهذا الحديث صريح في اعتبار هذه الكتب التي في أيدي الأصحاب إذا علم انتسابها
إلى الثقات ومنها ما رواه عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شنبوله قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي
جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا فقال حدثوا بها فإنها
حق وهذا أيضا يدل على جواز الرواية بالوجادة وجواز التعويل على كتب الثقات إلا أن يقال إنه إجازة لكتب مخصوصة ومنها ما رواه الصدوق
بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي أعجب الناس إيمانا وأعظمهم يقينا قوم
يكونون في آخر الزمان لم يلحقوا النبي وحجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض ومنها ما رواه الكليني صحيحا عن ابن فضال ويونس قالا عرضنا كتاب
الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام
كتاب ظريف في الديات ومنها ما رواه الكشي عن أحمد بن أبي خلف قال كنت مريضا فدخل علي أبو جعفر عليه السلام يعودني فإذا عند رأسي كتاب يوم
وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوله إلى آخره وجعل يقول رحم الله يونس ثلاثا وروي تصحيحه عن أبي جعفر وأبي الحسن وأبي محمد عليهم السلام
وروي نحو ذلك في بعض كتب الفضل بن شاذان وفي نسخة كتاب سليم بن قيس الهلالي وذكر النجاشي أن كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض على الصادق
عليه السلام فصححه واستحسنه وروي أيضا عن أبي هاشم الجعفري قال عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس فقال أعطاه
الله بكل حرف نورا يوم القيامة وأمثال هذه الأخبار كثيرة يقف عليها المتتبع ولا يخفى عليك أن ما عندنا من الكتب الأربعة وغيرها ليس بدون من
الكتب التي اشتملت عليها الأخبار المذكورة وغيرها فتأمل ومنها أنا سلمنا حجية ما يوجد من خبر الواحد إلا أن كثرة الخلاف في شرائطه ووقوع الخلاف الشديد
في تفاصيله يمنع من القطع بحجية القدر الذي يمكن الاكتفاء به فإن القدر المسلم هو الصحيح الذي عدلت رواته بعدلين وكان مشهورا بين الأصحاب ولم
يعارضه ما يوجب الوهن فيه ولا ما يحتمل حجيته ورجحانه عليه أو مساواته ومثل هذا لا يكاد يوجد إلا في قليل من المسائل والاكتفاء به يستلزم الخروج
من الدين والعمل بالأصول في غير مورده يوجب تبدل الشريعة بشريعة أخرى غير معهودة بين الطائفة فلا محيص عن العمل بالظن كما أراد القائل بمطلق
الظن نظرا إلى تساوي أفراده وموارده والجواب أن المعروف من طريقة الأصحاب وعملهم المستمر من قديم الزمان إلى الآن إناطة الحجية بحصول الوثوق
بصدق الراوي وصحة خبره وإن كان فاسقا بحسب الاعتقاد وأعمال الجوارح فإنا نعلم علما وجدانيا أن قدماء الأصحاب كانوا يعتمدون على جماعة من الفطحية
والواقفية والناووسية وبعض العامة وأضرابهم في أخذ أخبارهم وقراءتها عليهم وروايتها لمن أخذ عنهم ويعولون على كتبهم ويعدونها من الأصول
ألا ترى أن الكتب الأربعة وسائر الكتب المشهورة بل كثير من الأصول الأربعمائة مشحونة من أخبار الجماعة مع أن أكثرها موضوعة لأجل الاعتماد والعمل
ولو كان الحال في أخذ الأحكام على نحو الحال في إثبات الموضوعات لكان العمل بأخبار الجماعة محظورا والتمسك بها في الشرع محرما ولو كان الأمر كذلك لوقفوا
على ما يدل عليه وامتنعوا من الرجوع إليها ومنعوا الناس من التعويل عليها وأمروا بالإعراض عنها كما أعرضوا عن أحاديث أكثر العامة كأبي هريرة وابن عمر
وابن الزبير ومن بعدهم كقتادة والواقدي ومسروق وأضرابهم إلا فيما لا يبتني عليه الأحكام كما في تفسير القرآن وغيره ألا ترى أن المدعي لو جاء بشهود
كثيرة من أحد الفرق المخالفة عند الحاكم لرد شهادتهم وطالبه بإقامة الشهود من أهل الحق وأصحاب الحديث إذا أخذوا الحديث من الضعفاء والمجاهيل
عد ذلك طعنا فيهم بل ربما أخرجوا من كان كذلك عن بلدهم لئلا يعتمد الناس عليهم ولو كانت أخبار الجماعة المذكورة بهذه المثابة لما ساقوها مساق
الأدلة ولصنعوا بها كما صنعوا بغيرها ومن هنا يظهر أن عمل الطائفة بها لم يكن لاقترانها بالأدلة والأمارات ثم إنا لما تتبعنا كتب الرجال وشاهدنا
سيرة أهل الاستدلال وجدنا العمل بأخبارهم والتمسك برواياتهم طريقة مستمرة منهم على قديم الدهر يعرفها منهم كل مخالط لهم وناظر في
تصانيفهم ولقد أفاد المحقق طاب ثراه في قوله إن الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة إذ لا مصنف إلا وقد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدل وهو حق لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه ألا ترى أن شيخنا الكشي قد عد عبد الله بن بكير وأبان بن عثمان ممن أجمع أصحابنا
على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون وتلقاه المتأخرون بالقبول مع حكايته عن العياشي أن الأول فطحي وعنه عن علي بن الحسن أن الثاني ناووسي و
حكى الإجماع المذكور عن بعضهم في حق عثمان بن عيسى والحسن بن علي بن فضال مع أن الأول واقفي والثاني فطحي وإن حكى رجوعهما لكنه على تقدير صحته لا يجدي
في شأن الأخبار الواردة عنهما في حال الضلال والمشتبهة بذلك لعدم نقل التاريخ ومنه يظهر الحال في عبد الله بن المغيرة ونحوه ممن اهتدى بعد ضلالة
على أن الحسن بن فضال إنما يحكى رجوعه عند وفاته فلا يجدي لذلك بأخباره وقول الأصحاب في حق الموثقين من الفرق الضالة فلان ثقة في الحديث
أو معتمد الكتاب ونحو ذلك ظاهر في قبول أخبارهم ألا ترى إلى ما ذكروه في حق ابن عقدة مع كونه زيديا جاروديا قد مات على ذلك وقالوا إن أمره
في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر وإنما ذكرناه في جملة أصحابنا لكثرة رواياته عنهم وخلطته بهم وتصنيفه لهم وعظم محله وثقته و
أمانته وحفظه حتى حكي أنه قال أحفظ مائة وعشرين ألف حديث بأسانيدها وأذاكر بثلاثمائة ألف حديث أترى يحصل العلم اليقيني بمطابقة جميعها
للواقع مع غلبة السهو والنسيان على نوع الإنسان وذكر أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق عليه السلام أربعة آلاف رجل وروى جميع كتب أصحابنا وصنف لهم
وذكر أصولهم وذكروا في حق كثير من الموثقين ما ذكروا في علي بن فضال أنه كان فقيه أصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث
والمسموع قوله فيه وقال ابن الغضائري في أحمد بن هلال أرى التوقف في حديثه إلا فيما رواه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن أبي عمير من نوادره

وحكي

الحكمة وقد سمع هذين الكتابين منه جل اصحابنا واعتمدوه فيهما وقال النجاشي في الحسين بن عبيد الله السعدي رمي بالغلو له كتب صحيحة الحديث وقال
الشيخ في طلحة بن زيد انه عامي المذهب الا ان كتابه معتمد وقال النجاشي في علي بن محمد بن رباح كان ثقة في الحديث واقفا في المذهب صحيح الرواية ثبتا
معتمدا على ما يرويه وقال الشيخ والعلامة في الحسن بن علي بن فضال انه روى عن الرضا عليه السلام وكان خصيصا به جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا
ورعا ثقة في الحديث وفي رواياته وقال الكشي قال محمد بن مسعود في عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية وهم فقهاء اصحابنا منهم ابن بكير وابن فضال و
عمار الساباطي وعلي بن اسباط وبنو الحسن بن علي بن فضال علي واخواه ويونس بن يعقوب ومعوية بن حكيم وعد عدة من اجلة العلماء الفقهاء الى غير ذلك من
كلماتهم المذكورة في حق الموثقين ويرشد اليه اعتماد جماعة من اصحابنا عليهم ممن دأبه الامتناع من النقل عن المجاهيل فضلا عن الضعفاء كما لا يخفى وكفى
قول الصدوق قدس سره في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة بيني
وبين ربي وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع ان كثيرا من تلك الكتب منسوبة الى الثقات والمعتمدين من سائر الفرق
الضالة ودعوى حصول اليقين له بصحة احاديثها نظرا الى قوله واحكم بصحته واعتقد انه حجة مخالفة للضرورة اذ كيف يحصل اليقين من احاديث غير
المعصوم على تكثرها مع انفتاح ابواب السهو والنسيان والخطاء وغيرها فيها وظهور وقوعها في جملة منها سيما مع ملاحظة اعتماده في تصحيح الخبر ورده على
شيخه وتوهم تواترها او اقترانها بالقرائن القاطعة في جميع الطبقات وهم فاحش الا ترى انا اذا سمعنا اخبارا غير محصورة من اوثق اخواننا القل ما يتفق
مصادفة جميعها بتمام جزئياتها للواقع من دون اتفاق السهو في شيء منها فضلا عن حصول اليقين بذلك فلم يبق الا الوثوق الموجب لسكون النفس
فانه يعد في العادة من العلم ويعامل معه معاملة القطع وهذا معنى حكمه بصحته واعتقاد حجيته دون القطع بمتن الواقع كما زعم ذلك جماعة من متأخري
الاخباريين وذكروا جملة من القرائن التي اقصاها ما ذكرناه من الوثوق وقال الشيخ في العدة بعد تفسير العدالة المعتبرة في ترجيح احد الخبرين على الاخر بانها
كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه واما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك
عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه الى ان قال وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به
لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه
عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه الى قوله وان كان ما رووه ليس
هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل
ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال
الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى فانظر الى هذا الكلام المبين وما
حكاه من الاجماع المقرون بقرائن اليقين فان من وقف على كلمات الاصحاب وطريقتهم من المتقدمين والمتأخرين قطع بصحة ما افاده هذا الشيخ الجليل
الذي هو رئيس الفرقة الناجية والبصير بالناس وآرائهم ومذاهبهم فان قلت كلامه هذا مناقض لما ذكره من ان المعلوم من حال الفرقة المحقة الذي لا ينكر
ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد وان من شروط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه
ممن خالف الحق لم يثبت عدالته فثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره وصرح في مفتتح الباب بان جواز العمل بخبر الواحد في الشرع موقوف على طريق مخصوص
وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وذكر في معنى العدالة المعتبرة في ترجيح احد الخبرين
على الاخر ما مر وقال بعد نقل المذاهب في خبر الواحد واما الذي اختاره من المذاهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك مرويا عن النبي او واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله جاز العمل به ومفهومه انه مع عدم
الشرائط لا يجوز العمل به قلت لا يخفى على من نظر في اطراف كلامه طاب ثراه انه رحمه الله اجمل الكلام ابتداء جريا على الطريقة المالوفة ثم فصل الحق في ذلك
وبين حقيقة العدالة المطلوبة في الرواية وصرح بانها غير العدالة في الرواية وصرح بانها غير العدالة المطلوبة في الشهادة واستقر عمله على ذلك في كتبه الفقهية
وليس ذلك من التعارض في شيء وقد اعترض على نفسه في جملة كلام له بانكم كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة و
الغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا فقال عن ذلك جوابان
احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم في الدين وتحرجهم عن
الكذب ووضع الحديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء ان اختصوا بروايته لا يعمل به وانما
يعمل به اذا انضاف الى رواياتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ولا يذهب عليك ان تنافي الجوابين مدفوع بتخصيص الثاني بغير
الثقات على ما شرط في الاول وقد صرح في اثبات العمل بخبر الواحد اني وجدت الفرقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده وقال قدس سره في اول الفهرست
فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول فلا بد من ان اشير الى ما قيل فيه من الجرح والتعديل وهل يعول على روايته اولا وابين عن اعتقاده هل

هو مخالف للمحقق او موافق له لان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة انتهى وبالجملة فما ذكره
من الاجماع على قبول اخبار الفرق المسطورة عند ثبوت وثاقتهم في النقل مقترن بالقرائن العلمية فلا مانع من التعويل عليه على انه طاب ثراه من اوثق العلماء
كافة واورعهم واعدلهم واصدقهم وابصرهم بطرائق العلماء فيقبل قوله في ذلك لاستجماعه لشرائط الحجية فان قلت فقد انكر المحقق عليه في ذلك قال نحن نمنع
هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت الطائفة فيها باخبار جماعة خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وقد وافقه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه قلت ان ذلك عجيب منه قدس سره فان عمل الطائفة باخبار الجماعة
مما لا يكاد يخفى على من له ادنى خبرة ولا زال المحقق ره بنفسه يعمل باخبارهم في مسائل كثيرة ويعترض على نفسه بنحو ذلك ويجيب بما تم وان كانوا كذلك
لكنهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في روايتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث المسلم ففي مسئلة موت الانسان في البئر عند التمسك برواية الفطحية
قال لا يقال في هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم ان هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب عملا ظاهرا
وقبول الخبر بين الاصحاب مع عدم الراد له يخرجه الى كونه حجة فلا يعتد اذن بمخالف فيه وفي مسئلة سؤر الطيور عند التمسك برواية علي بن ابي حمزة وعمار
لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي لانا نقول الوجه الذي لاجله عمل بخبر الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لانه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر
الثقة اذ لا قطع بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك ولو قيل فقد ردوا رواية كل واحد منهما في بعض المواضع
قلنا كما ردوا روايات الثقة في بعض المواضع معللين بانه خبر واحد والا فاعتبر كتب الاصحاب فانك تراها مملوة من رواية علي المذكور وعمار على انا لم
نر من فقهائنا من رد هاتين الروايتين بل عمل المفتين منهم بمضمونهما وهذه العبارة موهمة لخلاف المقصود لكن دليلها صريح في ان المراد من
صدرها قبول الاصحاب وثبوت القرينة للرواة المذكورين من حيث النوع دون الشخص ولا شك في عدم افادة ذلك للقطع بخصوصيات الاخبار
ويشهد بذلك سائر عباراته ففي مسئلة التراوح عند ذكر رواية عمار وللقائل ان يطعن في هذه الرواية لضعف سندها فان رواتها فطحية
الى ان قال وربما قيل ان المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في روايتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث المسلم الى ان
قال عند ذكر رواية اخرى والاولى وان ضعف سندها فان الاعتبار يؤيدها من وجهين احدهما عمل الاصحاب على رواية عمار لثقته حتى ان الشيخ ادعى
في العدة اجماع الامامية على العمل بروايته ورواية امثاله ممن عددهم وفي مسئلة وقوع البول في البئر لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي لانا نقول تغيره انما هو
في موت موسى عليه السلام فلا يقدح فيما قبله على ان هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الاخذ عنه لا يخرجه بعمل الاصحاب وقبولهم لها وذكر نحو ذلك في موت
الطير فقال والاولى يعضدها العمل فهي اولى وان ضعف سندها وفي موت العصفور عند ذكر رواية عمار وقلنا ان عمارا مشهود له بالثقة في النقل
منضما الى قبول الاصحاب لرواية هذه ومع القبول لا يقدح اختلاف العقيدة وفي مسئلة ما لا نفس له هذه الرواية والروايات وان ضعف سندها
فان فتوى الاصحاب يؤيدها وفي مسئلة ما تراه المربية مع الطلوع عند ذكر رواية الفطحية وهذه وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض
لها ومثله روى السكوني قال والسكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض لروايته هذه الى غير ذلك من كلماته المتفرقة في كتبه فانها مشحونة من العمل باخبار الجماعة
وردها في كثير من المقامات لوجود المعارض لها او تطرق الوهن اليها او نحو ذلك غير مناقض لما ذكر وقد تقدم نقله الاتفاق على العمل باخبار المجروحين
قوله ان الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة وهذه العبارات وامثالها مما لا موقع لها على تقدير حصول العلم اليقيني بشخص الخبر
فمن مجرد الوثاقة لا يفيد ذلك ومعه كيف يعقل اشتراط السلامة عن المعارض في قبوله وربما يعمل بخبر هؤلاء مع وجود المسلم ايضا اذا كان شاذا ويعتد بالا
بترك الشاذ وكذا غيره من الاصحاب وقد ذكر عند تعرضه لكلام الشيخ انه يدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواه غير الامامي وكان الخبر سليما عن
المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ودعوى حصول القطع له ره من المعاضدات التي اشار اليها معلومة الفساد انما يعقل اشتراط
السلامة عن المعارض فيما لا قطع به والاستناد الى الوثاقة كما تكرر في عباراته لا يفيد القطع كما يشهد به ضرورة الوجدان فالمراد ما ذكرنا من الوثوق والاطمينان
النفس من اي سبب حصل واما اشتراط المعاضد فانما هو في اخبار غير الثقات للوثوق بها على انضمام القرينة اليها اما بعد ثبوت وثاقة الراوي
وامانته فلا لحصول الفائدة المقصودة من المعاضد لذا علل بمجرد الوثاقة والحاصل ان من تصفح الاصول القديمة والجوامع الماخوذة منها والكتب الفقهية
وجدها مشتملة على ما لا يحصى من اخبار هؤلاء مما لم يقترن بدليل ولم تقم عليه حجة من الخارج فانك ترى المحدثين يسوقونها مساق الادلة وارباب الاستدلال
يتمسكون بها كما يتمسكون بغيرها ويحكون التمسك بها عمن قبلهم عند حكاية الخلاف والاستدلال ولو كان التمسك بها لاقترانها بالادلة لكانت تلك
الادلة بالتعرض لها اولى وبالاستناد احرى وان كان ذلك لاعتضادها بالقرائن الخارجية فليست القرائن للدخلة من وثاقة الراوي وامانته واحتياطه بادون
منها فانما يأخذون بها لمكان الوثوق بصحتها من اي طريق حصل فان استند الى وثاقة الراوي لم يقتصر على اخبار مخصوصة ولا على جماعة مخصوصة فان
سائر الخصوصيات مما لا مدخل لها في قبول الروايات فعلمنا ان المدار على الامانة كما انا لما استفدنا من تتبع احوالهم ان طريقتهم الاخذ بخبر العدل لم نخصه
بعدل دون اخر وان ردوا جملة من اخبارهم لعوارض اخر وليس رجوعهم الى روايات الجماعة الا كرجوعهم في اللغة والنحو والتصريف الى الثقات من اربابها وان
كانوا مخالفين في الاعتقاد غاية الامر انهم في الاول وسائط في السند وفي الثاني وسائط في الدلالة واستنباط الحكم كما يتوقف على الاول يتوقف على الثاني والمستند في المقامين
واحد فيثبت الحكم فيهما على حد سواء واما استبعاد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق فليس في محله كما نشاهد في كثير مع ان مثله جار في المقام الثاني ايضا
نعم قد يستبعد ذلك من بعض العصاة المرتكبين للمآثم القطيعة والا فالتحرج عن بعض المعاصي دون بعض ليس بعزيز بل هو الغالب في الناس فظهر انه ليس
المدار على صحة السند بالاصطلاح الجديد وانما المراد صحة السند لاجل الوثوق والاطمينان فان الصحيح عند قدمائنا الاصحاب ليس الا ما تسكن النفس اليه فانه
بمنزلة العلم في العادات وعليه المدار في صدق الطاعة والعصيان وقصر الحجية في كلام البعض على الاخبار المعمول عليها مبني على ان ما عداها اما ان يكون

مما شذ

مما اشتهر من الاصحاب ومما امروا عنه الا ان لها خصوصية اخرى موجبة لقبولها خاصة فسقط بما ذكرناه اعتراض الشهيد الثاني ره على الشيخ حيث قال وا العجب ان
الشيخ حيث قال والعجب ان الشيخ اشترط الايمان والعدالة في كتب الاصول ووقع له في كتب الحديث والفروع الغرائب فتارة يعمل بالحديث الضعيف مط
حتى انه يخصص به اخبارا كثيرة صحيحة تعارضه باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه واخرى يرد الصحيح معللا بانه خبر آحاد لا يوجب علما ولا عملا كما هو
عبارة المرتضى ره وانت تعلم ان هذا التفصيل لا يختص بالشيخ بل يوافقه عليه سائر الاصحاب وطريقتهم مستقرة عليه فان الضعيف متى لم يعتضد بما
يوجب الوثوق به وجب طرحه كما ان الصحيح اذا طرقه الوهن بما يخرجه عن الاعتبار وتقدم اصطلاح القوم في اخبار الآحاد وان اشتبه على السيد ره ومن تبعه
مع ان هذا التفصيل جار في نقلة اللغات ونحوها ايضا والاجماع على كفاية الظن فيها على نحو الاجماع في المقام من غير فرق فان قلت كيف تدعي الاجماع
في المقام مع اشتهار اشتراط الامور الخمسة في الراوي من البلوغ والعقل والعدالة والضبط حتى نسبوه الى اكثر الطائفة بل نقل عليه الاجماع حتى قال السيد والايمان
ره في الذريعة ان احدا من علماء الامة لا يقول بان المدار في الاحكام على الظن بها مطلقا ولو من خبر الكافر والفاسق وانه قد اجمع العلماء على عدم قبول
رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب اولا وذكر ايضا ان الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل
روايته اجماعا وفي الدراية وشرحها اتفق ائمة الاصول والحديث على اشتراط اسلام الراوي وبلوغه وعقله وجمهورهم على اشتراط عدالته بمعنى كونه سليما
من اسباب الفسق وخوارم المروة وضبطه بمعنى كونه حافظا متيقظا ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به قال والمشهور
بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك قطعوا به في كتب الاصول وغيرها وفي المنية ان القائلين بان خبر الواحد حجة اعتبروا فيه شروطا خمسة يتعلق بالمخبر الى ان قال
واما المخالف في العقائد التي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا وقال ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا
سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي شرح المبادي يشترط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية وفي المعالم انه لا ريب في اشتراط الاسلام
واشتراط الايمان والعدالة هو المشهور بين الاصحاب ولا خلاف في اشتراط الضبط ونحوه ذكر في غاية المأمول وغيره من كتب المتأخرين وبالجملة فمن تتبع كتب الاصول
في شرائط الراوي وما يتعلق بها من مباحث الجرح والتعديل وغيرها وجد لهم طريقة اخرى غير ما حكيت عن الطائفة ان الاصولي من شانه بيان الامور الكلية
دون الجزئيات المختلفة باختلاف الخصوصيات فالغرض ان اجتماع الامور الخمسة في الراوي مقتض لقبول خبره الا ان يمنع من ذلك مانع من معارض او شذوذ
او غير ذلك وتخلف بعضها مقتض للرد الا ان ينجبر بخصوصيات المقام وكلا الامرين مسلم على ما ذكرناه ايضا لوضوح ان تخلف بعض تلك الشرائط موجب
لارتفاع الوثوق بالخبر فان الصبي لارتفاع القلم عنه لا يؤمن من الاقدام على رواية ما لا يعتقده وفاسد العقيدة لاهماله في الاصل متهم في نقل الفرع والفاسق
لانتفاء الخوف المانع له عن المعصية غير مأمون في الرواية وكذا غير الضابط فكل من تلك الامور مقتض للاتهام مانع من حصول الوثوق التام وحصوله من
الخارج في خصوص بعض الروايات ومن خصوصيات المقام لا ربط له بما هو الغرض من بيان الحكم العام كما ان عدم حصول الوثوق بكثير من اخبار العدل لا ينافي
اطلاق الحكم بالقبول غير ان جماعة من المتأخرين غفلوا عن ذلك وزعموا انها عندهم شروط تعبدية اخذا بظاهر القول وغفلة عن الطريقة في العمل حتى ردوا
على الاصحاب بمخالفة عملهم في ابواب الفقه لمختارهم في الاصول وحاشاهم عن ذلك ان ذلك من سوء الظن بهم انما يكون الغفلة فيما يتفق نادرا الا ترى ان
العلامة قد صرح في كتبه الاصولية باشتراط الخمسة وقد ملأ كتبه الفقهية والرجالية من الاستناد الى الاخبار الفاقدة لها والاعتماد على كثير من الفطحية [illegible]
واضرابهم وطرح الاخبار الصحيحة والمحقق في اصوله قد اعتبر الشرائط المذكورة مع انه الذي يقول ان الاقتصار على سليم السند قادح في المذهب وقد
في التهذيب المبنية على ذلك حيث ذكر الاول انه يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع الشرائط الخمسة وقال الثاني انها يجمعها شرط
واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع وقد عرفت عن الشيخ مع نفيه الخلاف عن اشتراط العدالة وتصريحه باعتبار الشرائط المبالغة في
اثبات ما ذكرناه وقد اورد في الدراية وشرحها بان اطلاق اشتراط الايمان والعدالة غير جيد لانهم لا يقولون به لعملهم باخبار ضعيفة او موثقة في كثير من
الابواب معتذرين بانجبار الضعف بالشهرة ونحوها من الاسباب فاللازم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة او الانجبار بمرجح وقد عرفت عذر
القوم في ذلك فان الثاني لا يرجع الى ضابط معلوم لاختلافه بحسب اختلاف المقامات وان امكن تعيينه في بعضها لم يمكن تعيين القرائن الخارجية وضبطها
ولذا اختلفوا فمنهم من عين ما امكن تعيينه وهو وثاقة الراوي وما شاكل في نقل الاخبار ومنهم من اهمل ذكره نظرا الى ان الحاجة في القرائن المنضمة الى الخبر الموجبة للوثوق
به من غير فرق بين القرائن الداخلة والخارجة ومن لاحظ احتجاج القوم على اعتبار الشرائط الخمسة لم يبق له فيما ذكرناه شبهة فانهم لم يزعموا انه حكم مخصوص جاءت
به الشريعة وانما عللوا اشتراط البلوغ بارتفاع القلم عن الصبي الموجب لعدم المؤاخذة وعدم التحفظ عن الكذب فرده اولى من الفاسق لعلمه بالتكليف
دونه والضبط بانه لا يبقى وثوق مع عدمه فقد يسهو عن بعض الحديث ويغيره بالزيادة والنقصان والتبديل في السند والمتن ونحو ذلك وفي العدالة
ببعد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق وقولهم لا يقبل رواية الكافر من غير اهل القبلة والفاسق العالم بفسقه اجماعا ونحو ذلك من العبارات يشير
الى ان الوثوق لا يحصل بذلك والا فاي فرق بين اقسام الكافر والفاسق ولذا عللوا الفرق بجرأته على الاقدام على الفسق فيرتفع الثقة بكلامه بخلاف [illegible]
ثم لا يخفى على المتتبع ان الاصحاب قد اعرضوا عن روايات كل من اعرض عن اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم مع تكثرها وتوفرها في فنون علوم الدين
وهم جمهور اهل الخلاف من الصحابة والتابعين ومن تاخر عنهم لا لانها لا يبتني عليها الحكم الشرعي وتعرضوا لروايات كل من اقبل اليهم وخالطهم وتصدى لجمع اخبارهم
ورواياتهم وان خالفهم في الاعتقاد وخالفهم كالسكوني وغيره من الفرق الضالة ممن خالطهم وخالطوه وعرفهم وعرفوه حتى حصل لهم الوثوق بهم وليس
ذلك الا لان المدار عندهم في قبول الخبر ورده على الوثوق وعدمه ومن تامل كتب الاصحاب في جميع ابواب الفقه علم ان عمل القوم باخبار غير العدول اضعاف
عملهم باخبار العدول ولا يخلو اكثر المباحث عن صحاح الاخبار وغلبة المعارضة بين الاخبار الصحيحة وكثرة العوارض المانعة من التمسك بكثير منها حتى ان من يقتصر
على الصحاح لا يزال يتحير في المسائل حيث ان العمل بغير الصحيح عنده مشكل ومخالفة الاصحاب اشكل فتارة يقدمون على الاول وتارة على الثاني واخرى يتحيرون

ويوثقون قول اللغوي ويعملون في العمل ومثل هذا شأن من نقل من طريقة الاصحاب من لدن زمان الائمة عليهم السلام وهم بمرأى منهم ومسمع وما نطقوا
ان الشرائط التعبدية انما هي في الشهادات ولو وجبت في اخذ الاخبار لما خفى على سائر الاصحاب فضلا عن علمائهم الا من اشترط بعضهم في الراوي تعدد
المزكي مع ان تركيه كثير منهم مبنية على ضرب من الاجتهاد في القرائن والامارات وعلى الاعتماد على كتب من تقدمهم كما لا يخفى على الناقد البصير واين ذلك من البينة
انما يتحقق ذلك في حق المعاصرين لهم او المقاربين لاعصارهم او المعروفين الذين اغنت شهرة عدالتهم عن البحث في احوالهم ثم ينبغي على طريقة الجماعة ان
تمنع المشتركات ويتعين الطبقات الا بشهادة العدلين واسقاط مناط القرائن والامارات الخارجية عن الاعتبار مع استمرار عملهم على خلاف ذلك بما
يبتنى على حجية ما يوثق به ويعتمد عليه من الاخبار وان المناط الحكم فيها بالوثوق والاعتماد ومنها اية النبأ المعللة لوجوب التبين في نبأ الفاسق بخوف
الوقوع في الندامة ولو بنى الامر في ذلك على مجرد الاحتمال لاشترك فيه نبأ العدل والفاسق وامتنع التفرقة بينهما بذلك فلم يبق الا التفرقة بالوثوق
وعدمه فمتى انتفى الوثوق في نبأ العدل كان كخبر الفاسق واذا حصل الوثوق في نبأ الفاسق كان كخبر العدل فيكون هو المراد من التبين المامور
به وعلى هذا بنى الاصحاب طريق اثبات الاحكام وان خالفوه في الموضوعات نظرا الى ثبوت الشرائط التعبدية في طريق اثباتها فيشكل التمسك بالاية
الشريفة من حيث ورودها في اثبات الموضوع وان امكن التزام التقييد في مورده وهناك روايات كثيرة ذكرنا ها في محلها ومنها ما رواه الشيخ في
كتاب الغيبة عن الشريف النقيب ابي محمد المحمدي الحسن بن احمد بن ابي القاسم بن محمد بن علي بن ابي طالب الذي قرء عليه النجاشي وقال انه سيد في هذه
الطائفة وذكره الشيخ مترضيا مترحما عليه عن ابي الحسين محمد بن علي بن الفضل الثقة العين الصحيح الاعتقاد الجيد التصنيف قال حدثني عبد الله الكوفي خادم
الشيخ الحسين بن روح رضي الله تعالى عنه وارضاه قال سأل الشيخ يعني ابا القاسم عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له فكيف نعمل
بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال اقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي عليهما السلام وقد سأل عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل بكتبه وبيوتنا
منها ملاء فقال صلوات الله عليه خذوا بما رووا وذروا ما رأوا ومنه يظهر الحال في احاديث الثقات من جميع الفرق اذ لو احتمل الاختصاص لامتنع الشيخ
قدس الله نفسه عن التعدي عن مورد النص ولا يحتمل في حقه الا الحق فعلم انه لم يفهم من ذلك الا ان المناط الحكم بوثاقة الراوي واستقامة في اعتقاده ام لا
اعماله ومنها الاخبار المعللة بالوثاقة والامانة بصريحها او ظاهرها كما ورد في حق العمري وابنه من التعليل بانهما الثقتان المامونان وفي خبر
حيث سئل الراوي امونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني فقال نعم وفي زكريا بن ادم من قوله عليه السلام عليك بزكريا بن ادم المامون على الدين
والدنيا وفي محمد بن مسلم من قوله عليه السلام ما يمنعك من محمد بن مسلم فانه سمع من ابي وكان عنده وجيها الى غير ذلك ومنها الاخبار العامة كقوله عليه السلام حين
سئل يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وقوله عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وقوله عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وقوله عليه السلام هؤلاء حفاظ الدين وامناء ابي على حلال الله وحرامه وقوله ايضا نجباء امناء الله على حلاله وحرامه
وقوله عليه السلام حديث واحد تاخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها وقوله في رواية اخرى باخذه صادق عن صادق وما ورد في
رواية الاربعين حديثا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع الثاني انا نفتقر من جهة الدلالة وتفصيل القول في ذلك ان الكتاب والسنة القائم
عبارات قل ما يفيد العلم اليقيني بالحكم الواقعي بل يتوقف استنباط الاحكام الشرعية منها غالبا على مقدمات يتطرق المنع اليها او الى شيء منها امتنع الا
بها منها اثبات اوضاع الالفاظ المفردة من الاسماء والافعال والحروف من حيث المادة كلفظ الصعيد والكعب وغيرهما والهيئة كهيئة الامر والنهي ونحوهما
والمركبة كالجملة الشرطية وغيرها بحسب اللغة والشرع والعرف والمرجع في اثبات اللغات غالبا الى العلوم الادبية من اللغة والنحو والتصريف وفي الشرع والعرف
العام والخاص الى نقل اهلها او الى علامات الحقيقة والمجاز والعمدة فيها هو قول ائمة هذه الفنون وهذا وان حكى اتفاق العلماء بل عامة المسلمين على الرجوع
اليهم في فهم اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج من غير نكير كما يستفاد من السيد ره في بعض كلماته بل اتفاق العقلاء في كل عصر وزمان على صحة
الرجوع الى ارباب الصناعات البارزين في صنعتهم فيما اختص بصناعتهم كما عن السبزواري ره الا ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط
الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد بل والظاهر
اتفاقهم على اعتبار التعدد والعدالة في اهل الخبرة وفيم المتلفات واروش الجنايات والعيوب وغيرها من الموضوعات مع انه لا يعرف الحقيقة عن
المجاز من اقوال اهل العربية غالبا لخلطهم الحقائق بالمجازات وعدم تميزهم بينهما في اغلب المقامات واما الرجوع اليهم مع عدم اجتماع شرائط الشهادة
منهم فانما يقع غالبا في مقامات يحصل العلم بالمعنى من مجرد ذكر اللغوي واحدا واكثر على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة او في مقامات يتسامح
فيها لعدم تعلق التكليف الشرعي باثباتها كمعنى خطبة او رواية لا يتعلق بالتكاليف ومن جهة انسداد باب العلم بالاحكام ولا بد من العمل فيعمل بالظن
بالحكم الشرعي المستند الى قول اهل اللغة والجواب ان اكثر مواد الالفاظ معلومة المعاني بالرجوع الى العرف واللغة والتتبع في معرفة الهيئات هو القواعد
العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاقها او علامات الحقيقة والمجاز ونحوها على انا نقطع بان رجوع العلماء بل جميع العقلاء الى قول اهل اللغة
واضرابهم ثابت من غير نظر في عقائدهم ولا فحص عن سائر افعالهم وانما الملحوظ هناك العلم والتتبع والاطلاع والتثبت ونحوها مما يؤثر في حصول الوثوق
بكلامهم واما الشرائط التعبدية فغير ملحوظة هناك بالكلية ثم انه قد تكرر نقل الاجماع في كلامهم على اعتبار الظن باللغات كما في كلام السيد الطباطبائي
وغيره وكيف كان فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا يصلح سببا للحكم بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما هو مناط الا
ستدلال ومنها اثبات ان تلك المعاني ثابتة لتلك الالفاظ في زمان صدورها اذ لا فائدة في تقدمها على ذلك وتاخرها ولا بد من نفي الاشتراك و
النقل الموجبين للاجمال ايضا وذلك مما لا يمكن القطع به في اكثر الموارد فلا محيص عن العمل بالظن والجواب ان سبيل العلم في اكثر الموارد مفتوح بملاحظة

الاستعانة

الاستعمالات والقرائن المنضمة اليها وهناك اصول معتبرة في موارد الشك قد اتفق عليها العقلاء في جميع اللغات فلا مانع من العمل عليها ومنها
اثبات ظهور المعاني الحقيقية من الالفاظ المقترنة ببعض الخصوصيات كالامر الوارد عقيب توهم الحظر والنهي الوارد عقيب توهم الايجاب وشهرة
المعاني المجازية الموجبة للشك في احتياج الحقيقة الى القرائن الصارفة وشيوع بعض افراد المطلق الموجب للشك في ظهور الاطلاق ونحو ذلك فان
من المعلوم ان غاية ما يحصل في تلك الموارد الظن بالمعنى الظاهر من اللفظ ولا دليل على حجية مثله بالخصوص والجواب ان تلك المسائل معنونة في كلام
القوم وان اختلفوا فيها كما اختلفوا في غيرها من المباحث المتعلقة بالالفاظ وكل يدعي الجزم بمختاره فيها ولا شك في ندرة موارد التوقف التي لا سبيل
فيها الى الجزم فلا يصلح سببا لتاسيس مسئلة الظن المطلق ومنها اثبات عدم انضمام الالفاظ الواردة حال ورودها الى القرائن الحالية والمقالية
الموجبة لصرفها عن حقائقها وسائر ظواهرها وذلك لتوقف الجزم بارادة الظاهر عليه وذلك مما لا سبيل الى العلم به في اغلب الموارد لبعد العهد
وطول الزمان وعروض التغيرات وحصول الاختلافات فلا بد من العمل بالظن وجوابه ان المرجع في ذلك الى الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة
العموم والاطلاق من الفاظهما وعدم اعتماد المتكلم على القرائن الصارفة ونحو ذلك ولا شك ان طريقة محاورة الشارع في تفهيم مقاصده للمكلفين
لم يكن طريقا مخترعا مغايرا للطريقة المحاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما جرى في ذلك على الوجه المتعارف عند اهل اللسان في استفادة
المعاني من الالفاظ ومن البين ان تلك الاصول امور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومنها اثبات ان الداعي الى صدور
تلك الخطابات انما هو بيان احكام الله تعالى لا ان يكون الباعث على ذلك امرا من تقية وغيرها سيما مع ملاحظة توفر اسباب التقية في دولة الباطل
وشدة الخوف المستمر في ازمنة خلفاء الجور وائمة الضلال وجوابه انه يكفي في دفع هذا الاحتمال اتفاق العلماء بل اطباق العقلاء على حمل كلام المتكلم
على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لاظهار خلاف مقصوده ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارته ومنها اثبات ان المقصود من الخطاب
افهام السامع بمجرده واستفادة المطلب منه مستقلا وجوابه ما ذكر فلو اراد المتكلم غير ذلك وجب التنبيه عليه ومنها اثبات ان المقصود تفهيم الغائبين
عن مجلس الخطاب والمعدومين في زمان التخاطب فان المقصود اثبات حجية الكتاب والاخبار في امثال هذه الاعصار ومن البين ان تلك الخطابات انما توجهت الى
المخاطبين والمشافهين فشملت على الامر والنهي ولم تشملنا ولم يدل هناك دليل على ارادة افهام امثالنا بنفس تلك الخطابات بل الدليل قائم على
خلافه نظرا الى قبح توجيه الخطاب الى المعدوم وظهور تعلق غرض المجيب بافهام السائل والمتكلم بتفهيم المخاطب الا حيث يجري الكلام على سبيل التصنيف
الذي لا يراد منه الا افهام الناظرين ويصرح المتكلم بلزوم ابلاغ الشاهد للغائب نظرا الى المنع اليهما في اكثر الخطابات فان غاية الامر ثبوت اشتراك الغائبين
في التكاليف مع الحاضرين وانما يفيد ذلك مع القطع بتكاليف الحاضرين وحيث لا سبيل اليه غالبا فلا محيص عن العمل بالظن وتوضيح الكلام في
المقام ان الظهور اللفظي مما يعول عليه في الالفاظ من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد الواقعي فاذا كان مقصود المتكلم
من الكلام افهام من يقصد افهامه وجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع الملقى اليه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود لكان اما لغفلة منه
في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام او لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع امر مرجوح في نفسه
وقد انعقد الاجماع من العلماء بل جميع العقلاء على عدم الاعتناء بمثله واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا يستند الى مجرد
الغفلة لاحتمال ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة خفيت علينا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه فلا يكون هذا الاحتمال لاجل
غفلة من المتكلمين او منا اذ ليس اختفاء القرينة علينا مستندا الى غفلتنا عنها بل الدواعي الاختفاء الخارجة عن اختيار المتكلم والمخاطب فليس هنا
شيء يوجب الظن بالمراد من حيث نفسه ان حصل الظن من باب الاتفاق فان اعتبار هذا الظن الشخصي لم يثبت من الاجماع وغيره فليس هناك ما يوجب
مرجوحية احتمال اختفاء القرائن علينا نوعا حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها لعدمها فضلا بانها لو كانت لظفرنا بها لخفاء اكثر من القرائن علينا بل لا يبعد
دعوى العلم بان ما خفي علينا من القرائن والامارات اكثر مما ظفرنا بها ولو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة فالقرائن الحالية وما اعتمد
عليه المتكلم من الامور العقلية والنقلية الكلية والجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها نوعا
ولو بعد الفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام فليس ذلك ظنا مستندا الى الكلام والحاصل ان القدر الثابت من اتفاق
العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الخطابات والاقارير والشهادات والاوقاف والوصايا والمكاتبات وغيرها هو عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها
حيث يكون منشأه احتمال غفلة المتكلم في كيفية الاستفادة دون ما اذا كان ناشيا من اختفاء امور لم تجر العادة القطعية ولا الظنية بانها لو كانت
لوصلت الينا الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد دون اثبات حرمها القفا ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فيكون احتمال اعتماد
المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوحا لندرته مدفوعة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده
في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة حين الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية او
مقالية متصلة عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع في الاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى وغير ذلك فمع جميع ذلك لا يحصل الظن
نوعا بانها لو كانت لوصلت الينا ولو حصل الظن بذلك لم يكن على اعتباره دليل مخصوص هذا غاية ما افاده بعض المحققين في توجيه التفصيل المذكور
واليه يشير كلام صاحب المعالم حيث قال احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب فان ثبوت حكمه في حق
من تاخر انما هو بالاجماع وقضية الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب الحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون

الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه انتهى وقد ذكر في القوانين توضيح ذلك بما يرجع ايضا بعد تنقيحه الى ما ذكره والجواب عن ذلك ان دعوى القطع بعدم التفرقة في حجية الظواهر المستندة الى الاصول اللفظية بين المقامين مما يكشف عن ذلك مع وضوحه وجوه الاول اطباق اهل العالم من لدن آدم عليه السلام الى الان على الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على مداليل الخطابات وعدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصارفة لها عن ظواهرها كاحتمال ارادة خلاف الظاهر منها من غير فرق بين المقصود بالخطاب وغيره وهذه طريقة مستمرة بين الموالي وعبيدهم والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرايع واممهم والمجتهدين ومقلديهم وغيرهم من اهل المحاورات في عامة المخاطبات والمكاتبات الا ترى ان القاضي يحكم بظاهر ما وصل اليه من الاقارير والوصايا والاوقاف والوكالات وساير العقود والايقاعات والحجج والشهادات وغيرها من العبارات في جميع اللغات والمحاورات وان لم يكن هو المخاطب بتلك الخطابات بل وان لم يخطر ببال اربابها وصولها ورجوعها اليه كما هو الغالب في اكثر المذكورات واهل اللسان لا يفرقون في استخراج مراد المتكلمين من عباراتهم بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه وهل يرتاب احد عند وصول الكتاب المرسل من شخص الى غيره الى ثالث يتامل في البناء على اصالة عدم القرينة الخارجية وحمله على ظواهره العرفية فاذا فرضنا اشتراك الثالث مع المكتوب اليه في الحكم لم يجز له الاعتذار بقيام ذلك الاحتمال في ترك الامتثال بل يعد مطيعا بامتثاله وعاصيا بمخالفته على ما هو الحال في المكتوب اليه من غير فرق ومن المعلوم ان المرجع في صدق الطاعة والعصيان الى الطريقة المعروفة والسيرة المألوفة ولو كان حكم الشارع في ذلك على خلاف مجرى العادات لوجب في الحكمة تنبيه المكلفين عليه وارشادهم اليه حتى يتواتر به الاخبار ويشتهر حكمه في جميع الاعصار لما في تركه من الاغراء بالجهل وكيف والامر بالعكس بل ليس الغرض الاصلي في وضع الالفاظ في جميع اللغات الا الاعتماد عليها في فهم المرادات الثاني اتفاق اهل الاسلام من لدن بعثة النبي الى هذه الايام على التمسك بالايات والروايات في جميع فنون علوم الدين كما يشهد به تتبع الاثار المنقولة عن السابقين وملاحظة الطريقة المستمرة بين المسلمين بل قد يعد ذلك من ضروريات الدين ومن تتبع الاثار ورجع الى الاخبار وجد سيرة الائمة الاطهار واصحابهم الابرار مستمرة على الاحتجاج بها على المخالف والمؤالف من غير نكير في اصول الدين وفروعه والاستناد اليها في المواعظ وغيرها ولم يخطر ببال احدهم المناقشة فيها باختصاص المشافهين بتوجيه الخطاب اليهم وامكان ظهور بعض القرائن الصارفة لديهم مع كونه من الامور الشايعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وفي جميع ما قدمنا في العمل باخبار الاحاد اوضح شهادة على ما ذكرنا اذ الغالب فيها توجيه الخطاب الى اشخاص مخصوصين وتعلق الغرض فيها بالجواب عن مسائل السائلين مع استمرار سيرة المسلمين الى يومنا هذا على التمسك بها والاستناد اليها في جميع احكام الدين على حسب ما مر توضيح الحال فيه ونحوه الحال في التمسك بالكتاب على وجه لا يعتريه شائبة الارتياب ثم توهم بناء العمل في ذلك على قاعدة الاشتراك واضح الفساد بل عرفت استمرار سيرة الائمة عليهم السلام واصحابهم على ذلك ويعمل على ذلك من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الاحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع او الضرورة او الاخبار المتواترة الثالث تكاثر الايات وتواتر الروايات على وجوب العمل بالكتاب والسنة مضافا الى ما انعقد عليه من اجماع الامة ومن البين انه ليس مفاد العمل بهما الا الاعتماد على مداليلهما اللغوية والعرفية سواء كانا من قبيل خطاب المشافهة او من باب تصنيف المصنفين ومن جملة الاخبار المذكورة ما تواتر من عرض الاحاديث المسموعة عنهم على الكتاب والسنة ولا شك في ظهورها في الرجوع الى معانيهما اللغوية والعرفية اذ لا طريق الى معرفة المراد منهما وراء ذلك في الغالب وعدم حصول اليقين من الالفاظ لانها بنفسها لا تأبى عن وجوه كثيرة ولا اقل من ان يكون هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فيشترك في ذلك غيرهم واحتمال اقترانها في حقهم بالقرينة المفيدة لاستر المحصول اليقين خلاف اليقين فما قيل من ان دلالة رواية الثقلين على حجية ظاهر الكتاب لغير المشافهين ممنوعة لاحتمال تقييدها بما بعد ورود تفسيرهم عليهم السلام كما يراه الاخباريون فالتمسك بها مصادرة مدفوع بان الدليل لا ينحصر في رواية الثقلين اذ الاخبار في ذلك متعاضدة خارجة عن حد التواتر وقد عمل بها كافة الاصحاب فيحصل القطع بعدم اقترانها في حق المشافهين بها بالقرائن الصارفة لها عن ظواهرها فقد ظهر بما ذكر القطع بحجية الظواهر اللفظية على الاطلاق وعدم الاعتناء بشيء من الشكوك والشبهات التي اشير اليها في الوجوه السابقة ما لم يصرف عنها صارف او يمنع عن العمل بها مانع فلا تغفل ومنها عدم ظهور المانع من التمسك بتلك الظواهر ويكفي في المانع علمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد او التقية وغيرها ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بدلالة ما نعلمه منها من دون ذلك الا بالطرق الظنية وقد اعتمد على هذا الوجه عمي قدس سره في فصوله على ما تقدم ذكره قال ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تأويله بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين انتهى وقد اشير الى الوجه المذكور في اخبار كثيرة تدل على ان في الكتاب والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها ونحو ذلك وانه لا يجوز التمسك بها قبل تمييز تلك الوجوه وجملة منها وان اختصت بالكتاب الا ان جهة المنع جارية في السنة ايضا ففي الكافي في احتجاج الصادق عليه السلام على الصوفية حين احتجوا عليه بايات من القران قال الكم علم بناسخ القران ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه الامة قالوا اما كله فلا فقال لهم فمن هنا اتيتم وكذلك احاديث رسول الله ص الى ان قال فبئس ما ذهبتم اليه وحملتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة نبيه ص واحاديثه التي يصدقها الكتاب المنزل وردكم اياها بجهالتكم وترككم النظر في غريب القران من التفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه الى ان قال عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به الحديث وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه عنه عليه السلام في جملة كلام له وذلك انهم ضربوا القران بعضه ببعض (في حديث آخر) واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يقدرون انه العام واحتجوا باول الاية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وفي الكافي والاحتجاج ونهج البلاغة وغيرها عن امير المؤمنين عليه السلام ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا الى ان قال فان امر النبي ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام

ناطق مثل القرآن الحديث وحكى منصور بن حازم لمولانا الصادق عليه السلام صورة مناظرته مع المخالفين وفيها فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي
والقدري والزنديق حتى تغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فقال رحمك الله وفي مناظرة هشام مع الشامي بحضور منه عليه السلام
قال له فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الحجة قال الكتاب والسنة قال فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال نعم قال فلم اختلفنا انا وانت الحديث الى غير ذلك
مما دل على ان استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة يتوقف على العلم بخاصها وعامها وناسخها ومنسوخها ونحوها وهو ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي المذكور
مانع من الاحتجاج ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين وعلم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين كما في العامين من وجه وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص فالعلم الاجمالي
بمخالفة المراد من كثير من الآيات والروايات للحكم الواقعي فيها لظواهرها موجب للتوقف في جميعها فلا محيص اذن عن العمل بالظن المطلق نعم قد يفرق بما ذكر من
الاعتبار والاخبار بين عمومات الكتاب والسنة النبوية وعمومات الاخبار الامامية بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام نظرا الى حصول العلم الاجمالي لهم بورود
التخصيص على الاول دون الثاني فيقال لهم انهم ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب والسنة النبوية بمجردها لتوقف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة
بمجرد ورودها اما بالنسبة الينا فلا فرق بين المقامين فيكون حالنا بالنسبة الى مطلق العمومات كحالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب ونحوها فلا يجوز لنا
الاعتماد على شيء منها من حيث الخصوص لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا من باب الظن المطلق والجواب ان القدر المعلوم على الاجمال
مخالفة كثير من ظواهر الكتاب والسنة للحكم الواقعي بحيث ينتهي بعد الفحص على التفصيل مقتضيا وجوب الفحص والاجتهاد في طلب الادلة فلا يجوز العمل قبله
لاحتمال الظهور المخصص مثلا بعده ولا يمكن نفيه بالاصل بعد العلم الاجمالي اما بعد الفحص المعتبر فلا علم لنا بوجود ما يخالف ظاهره الواقع زيادة على ما ظهر لنا
بالفحص فينتفي بالاصل السالم عن العلم الاجمالي المذكور وبهذا يندفع ما قد يورد على القول بوجوب الفحص من جهة العلم المذكور بان العلم الاجمالي اما ان
يبقى اثره بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات او لا يبقى فان بقي ذلك لم يكف الفحص والا فلا مقتضي له كذا قيل وانت خبير بان مقتضى ما ذكر
اناطة الفحص اللازم بالعلم الاجمالي المذكور فمتى حصل العلم بالقدر المتيقن على التفصيل بحيث لم يعلم بوجود ما يزيد عليه من المخصص ونحوه ولو على
الاجمال لزم الاكتفاء به الا ترى انه لو توقف العمل بالعام على الفحص عن المخصص مع امكانه مطلقا لم يجز العمل عليه بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام
لامكان الفحص في حقهم مع ظهور القطع بخلافه بل ينبغي القطع بتمسكهم بظواهر الكتاب ونحوه وتقرير الائمة عليهم السلام لهم على ذلك بل بحثهم عليهم السلام
وترغيبهم اليه في اخبار متواترة بان في الاشارة اليه كفاية نعم وهي اولى بالاتباع من ظاهر ما يتراءى من الاخبار المذكورة الواردة في مقام الطعن على من يدعي
الاستغناء بالكتاب والسنة عن وجود الامام الحجة والاحتجاج عليه بما ذكر من العلم الاجمالي وعدم حصول الكفاية وشيء منهما لا يجري بالنسبة الى اصحابهم
عليهم السلام لحصول العلم لهم بالقدر المتيقن من ذلك ببركة الرجوع اليهم عليهم السلام ووجود المفزع لهم فيما لا يدل عليه الكتاب والسنة بسلوك تلك
الطريق الاعظم والصراط الاقوم فنقول ان حالنا في استنباط الاحكام بل وحال من يأتي من جماعتنا الى ظهور الامام عليه السلام روحنا وروح العالمين له الفداء
كحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله من بعثته الى ما بعده وكحال اصحاب كل واحد من الائمة عليهم السلام في اعصارهم الى زمان الغيبة وحال اهل الغيبة الكبرى في ذلك كحال الموجودين في
زمان السفراء الكرام في الغيبة الصغرى الا ترى ان اصحابنا يومئذ كانوا يعتمدون على الاخبار المأثورة وقل ما يتفق رجوعهم الى السفراء العظام في مسائل
الاحكام فانظر الى كتاب الكافي الذي لم يصنف الا لرجوع الطائفة اليه واعتمادهم عليه حيث لم يتعرض فيه الا لذكر الاخبار السابقة الا نادرا فيما لا يتعلق بالاحكام
ولئن تعذر الرجوع يومئذ الى الامام عليه السلام فلم يتعذر الاخذ من نائبه الخاص الذي قوله حجة بنصبه عليه السلام وكذا الحال في الاصول والكتب التي كان
اليها مرجع الامامية وعليها معولهم في زمن الائمة عليهم السلام وهم بمرأى منهم ومسمع ومن تتبع الآثار ورجع الى الاخبار قطع بان الكتب الاربعة التي عليها المدار في
هذه الاعصار ان لم يكن اضبط واتقن واولى من تلك الاصول الاربعمائة من حيث الجمع والترتيب والاشتهار والاتقان والتهذيب فلا تنقص عن ذلك بل هي مأخوذة
من جميع ذلك حاوية لاكثر ما هنالك مضبوطة من حيث المتن والسند على الوجه المعتمد واحتمال وجود المخصص والمعارض في اخبار بعض تلك الاصول المعول
عليها في تلك الازمنة وعلمنا بها لكثرة الاخبار الخارجة عنها اقوى من احتمال ذلك في اخبار هذه الجوامع العظام المشتملة على معظم اخبار الاحكام ولئن حصل الترتيب
فيما ذكر فلا ريب في ان حال الموجودين في البلاد النائية في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كحال الموجودين في الاعصار البعيدة لهذه الازمنة لاشتباه
المكان والزمان في انقطاع اليد عن الرجوع الى اهل العصمة عليهم السلام فكيف يعقل التفرقة بين عصري الغيبة والحضور في زماني الاستتار والظهور وتأمل في حال عامة اهل الاعصار
المتباعدة بل واهل القرى والبوادي في تلك الازمنة الشريفة وكيف كان رجوعهم وعملهم فيما يرد عليهم من الفروع الغير المحصورة الا بسكونهم يكتفون بظواهر ما يصل
اليهم ويتصل بهم من الكتب المعتمد عليها والاخبار الموثوق بها مع ان الوثوق الحاصل بعد هذا الجمع والترتيب في كتب الحديث والاتقان والتهذيب في كتب الاسانيد
اقوى منها بكثير كما لا يخفى على الممارس الخبير وجميع ما ورد في العمل بالكتاب والسنة والرجوع اليهما في استنباط الفروع المتجددة شامل لزماني الحضور والغيبة من غير
فرق بينهما في ذلك بالكلية واما كثرة الواسطة بيننا وبين المشايخ الثلاثة وغيرهم من ارباب الكتب المعتبرة فلا تقتضي بضعف الوثوق بها والاطمئنان اليها لوضوح
تواتر هذه الكتب عن اربابها وعدم تطرق وجوه الاختلال اليها بعدها وانما الفارق خفاء عدة من القرائن والامارات من حيث السند والدلالة في هذه الازمنة و
ظهورها في الازمان السابقة وخفاء حال جملة من الرواة ووجود المشتركات وينجبر ذلك بوفور مساعي علمائنا الاعلام في تنقيح مدارك الاحكام وتلاحق
الافكار في طرق استنباطها من الاخبار مما لم يقع مصداقه في سالف الاعصار واما دس الغلاة والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فانما وقع في
تلك الازمنة كما نص عليه الائمة عليهم السلام ولم يقع شيء من ذلك بعدهم عليهم السلام ولم يمنع شيء عن ذلك بعدهم عليهم بل قد بالغ علماؤنا في تنزيه الاخبار
منها بما لم يقع في تلك الازمنة لشدة احترازهم عن تلك الشبهة بالاخذ للروايات بالمشافهة عن الثقات الاثبات وتكثر الوجوه والاحتمالات في كثير من المسائل انما
نشأ من تلاحق الافكار وتتبع مجموع الاخبار وكمال الدقة في الرجوع الى الآثار وذلك اولى بزيادة الوثوق واقرب الى حصول الركون وبالجملة فتوهم التفرقة بين الزمانين
باختصاص الظنون المخصوصة بالعصر الاول من الخلل واوهام العلماء والله يهدي من يشاء ومنها عدم ورود المنع في الشرع من العمل بالظاهر الذي يستند به وقد

تكثر ورود النهي عنه للتأمل التثبت إلى الكتاب المبين حتى ذهب جماعة من متأخري الأخباريين إلى تحريم التمسك به وتفسيره الأبعد وروده عن بعض المعصومين عليهم السلام وهم بين مطلق للمنع ومفصل بين نصوصه وظواهره وأقصى ما يحتج به على ذلك وجوه الأول أن التشابه كما يكون في أصل اللغة كما في المشتركات اللفظية كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثلا أن يقول أحد إني أستعمل العمومات كثيرا وأنا أريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة والمطلق المطلقات وأنا أريد المقيد وربما أحكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار لكني سأنسخه وربما أخاطب أحدا وأنا أريد غيره أو أخصص قوما بالخطاب أنا أريدهم مع غيرهم ونحن أمثال ذلك في كلامه وإن لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به اللهم إلا أن يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على إطلاقه كثيرا بالنسبة إلى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا القبيل لأنه وإن كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا أقول على وضع جديد بل أعم من أن يكون كذلك أو يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب وح فما صار منه متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل الظن منه مندرج في أصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل فقد ذم الله تعالى ورسوله وأوصياؤه عم على اتباع الظن ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي ولا ظني ولا إجماع على الاستثناء وضعفه ظاهر والفرق بين ظواهر الكتاب والسنة بما ذكر تحكم صرف ولئن خرجنا عن الظن في بعض ألفاظ الكتاب ففي السنة أيضا كذلك وما استدل به المعترض على حجية ظواهر الأخبار من أن مدار التكاليف في كل الأعصار على الظواهر من لدن آدم عم إلى زماننا هذا كما هو بعينه جار في الكتاب موجب للخروج عما دل على المنع من العمل بالظن فيهما معا على حد سواء بل لا في الكتاب من بعض الوجوه أظهر من الأخبار إذ المناقشة السابقة في الأخبار من حيث اختصاص المخاطبين بها بقصد الإفهام لا تجري في المقام للقطع ببناء تكليف على رجوع عامة المسلمين إلى يوم القيمة وما ذكر من حصول التشابه في الكلام بتصريح المتكلم بعدم إرادة المعاني الظاهرة من عباراته على وجه العموم والإجمال مسلم لكن القول بوقوعه في الكتاب خروج عن الصواب وما يوهم ذلك مدفوع بما يأتي إن شاء الله تعالى بل الأدلة على خلافه متظافرة كما نشير إليها إن شاء الله تعالى نعم إنما الأمر في بطون الكتاب وتأويلاته ومتشابهاته خارج عن وضع سائر العبارات بحسب الطريقة المعهودة في فهم المعاني منها وإنما خص الله تعالى نبيه وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم بالعلم بها دون سائر الناس ولا ينافي ذلك إرادة المعاني الظاهرة من ألفاظها على حسب الطريقة الجارية في جميع اللغات في استنباط المعاني من العبارات فما ذكر من نزوله على الاصطلاح الخاص إنما يصح في باب البطون والتأويلات وذلك أمر لا ينافي ما نحن بصدده فإنا لا ندعي اشتراك سائر الناس في العلم بشيء منها من غير جهتهم عليهم السلام إنما الكلام في التمسك بظواهرها التي يشترك في العلم بها جميع أهل اللسان ولا منافاة بين الأمرين في ذلك من باب استعمال اللفظ في المعنيين وقد عرفت أن المستدل المذكور وجه التفرقة بين ظواهر الكتاب والسنة حيث إن بكلامه متهم بتناقض أوله آخره فأجاب بأنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها لكن منعنا من ذلك في القرآن مانع إلى أن قال وأما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بها ولولا هذا لكان في العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين وأنت خبير بأن عمل الأصحاب مشترك بين السنة والكتاب ومن الظاهر من طريقتهم القطع بأن عملهم بذلك لم يكن لدليل شرعي مخصوص وصل إليهم من أئمتهم عليهم السلام وإنما كان ذلك أمرا مركوزا في أذهانهم في مطلق الكلام الصادر من المتكلم على الإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في مطلق الخطاب وأما ما دل على المنع من العمل بالظن فليس الخارج منه خصوص الظن الحاصل من ظواهر الأخبار بل الخارج منه مطلق الظهور الحاصل في الكلام المقصود به الإفهام وأما ما ذكر من العلم الإجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في ظواهر الكتاب فهو وإن كان موجبا للتوقف في العمل بها حتى يعلم تفصيلا ما يعمل به منها على ما هو الحال في نظائره من المشتبه بالمحصور والعام المخصص بالمجمل لكنه مع جريانه في الأخبار أيضا كما عرفت إنما يقضي بوجوب الفحص عما يوجب الخروج عن الظاهر ويمنع من العمل بها من غير فحص أما بعد الفحص الموجب للوقوف على القدر المتيقن من ذلك فلا شك في لزوم البناء فيما عدا ذلك على مقتضى الأصل والعمل فيه بمقتضى الظاهر كما مر التنبيه عليه وتوهم بقاء العلم الإجمالي بعد القدر الخارج من الفحص في سائر الظواهر فيمنع من العمل عليها مدفوع بالوجدان وشهادة العيان نعم قد يحصل العلم الإجمالي في بعض العمومات والظواهر المخصوصة فيمنع من التمسك بها بخصوصها كما قرر في مسئلة العام المخصص بالمجمل ولا يسري المنع إلى غيرها كما هو ظاهر الثاني أنه سبحانه قد قسم كتابه الكريم إلى قسمين أمرنا بالأخذ بأحدهما ونهانا عن اتباع الآخر فقال منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية ثم لم يبين لنا المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا إلى خلفائه عليهم السلام وشمول المحكم للظاهر غير معلوم كيف وهم عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على أن المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القرآن والأخبار ولا يظهر أيضا من الأحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي أن المفهوم من الأحاديث هو أن المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه مثل ما ورد من أن المتشابه ما اشتبه على جاهله فإنه شامل للمظنون أيضا لأن الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظان فيكون الظان أيضا جاهلا والمراد مشتبها عليه ولئن سلمنا كون الظاهر غير متشابه فلا نسلم كونه من المحكم ولا دليل على انحصار الآيات فيهما فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم جواز اتباع الظواهر والجواب أن الآية المذكورة كسائر الآيات مما يجب الرجوع في فهمها واستنباط المراد منها إلى القواعد المقررة في باب اللغات المعول عليها في فهم مطلق العبارات فإن ثبت في لفظي المحكم والمتشابه حقيقة شرعية أو دلت على إرادة خلاف الظاهر منها قرينة متصلة أو منفصلة لزم اتباعها في فهم المراد منهما وإلا لزم الرجوع إلى العرف واللغة كما في سائر ألفاظ الكتاب والسنة وحيث لم يثبت هناك شيء من الأولين لزم اتباع الأخيرين ومن المعلوم أنه لا يطلق المتشابه في العرف واللغة على أكثر الألفاظ الدائرة في المحاورات والخطابات بمجرد احتمال إرادة الخاص من العام والمقيد من المطلق والمجاز من اللفظ الخالي عن القرينة بل الطريقة الجارية بين أهل اللسان في فهم اللغات وافية لدفع التشابه والاشتباه ولا يصدق معها ما ذكروه في تفسيره من أنه ما اشتبه على جاهله وما يشبه بعضه بعضا ونحو ذلك بل مع ملاحظة تلك الطريقة المألوفة يندرج الظاهر في الحد وعلى الوجه الذي ذكروها للمحكم من أنه ما اتضح وظهر لكل عارف باللغة وأنه المضبوط المتقن وأنه ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن به ولا دلالة تدل على المراد لوضوحه وأما ما قيل من أنه ما كان محفوظا عن التخصيص والنسخ أو عنهما فلا ينافي غرضنا إذ يكفي فيهما الأصل المقطوع

[illegible]

به المسلم بين الكل المعمول عليه في جميع اللغات وما في بعض الأخبار من أن المنسوخ من المتشابهات وأن المتشابه نؤمن به ولا نعمل به ونحو ذلك مما يقتضي
أن المنع من الأخذ بالمتشابه لكونه منسوخا ولا كلام فيه ثم لو كان احتمال إرادة خلاف الظاهر صالحا للمنع من العمل به لجرى مثله في السنة من غير فرق وفي قوله تعالى
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله دلالة على وجه المنع من اتباع المتشابه وليس في العمل بالظواهر اللفظية والأصول المعتبرة فيها ابتغاء فتنة ولا تأويل ولو سلمنا
كون الظاهر واسطة بين المحكم والمتشابه فلا ريب في عدم شمول المنع له فيدل على جواز العمل به كلما دل على الظواهر الأخبار وكذا احتمال اندراج الظاهر في المتشابه لا
يكفي في المنع من التمسك به لأنه معارض بأن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر فلا يمكن الخروج عنها بمجرد الاحتمال مما يجب الخروج عنها بعد العلم بنهي
الشارع فدعوى اعتبار العلم بكونه من المحكم في ذلك منافية لذلك بل يجب الاقتصار في المنع عن العمل بالمتشابه على موضع اليقين على أن في الرجوع إلى علامات
الحقيقة والمجاز أوضح شهادة على عدم صدق المتشابه على الظاهر لا بحسب اللغة ولا العرف لصحة سلبه عنه ومنها أن الإشارة إليه أنه من تطابق الكتاب والسنة
والإجماع على العمل بظواهر الآيات دل دليل على مدلولها في المحكمات الثالث أن في الكتاب العزيز آيات كثيرة مفسرة في الأخبار المأثورة تدل على اختصاص علم
الكتاب بأهل البيت عليهم السلام فتدل على أن الخطابات الكتابية لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها بل بضميمة تفسير أهل الذكر عليهم السلام فلو
كان ظاهر الكتاب حجة لدل على أنه ليس بحجة مع أن الظاهر المفسر في الأخبار حجة على القولين فيكفي في إثبات المطلوب عند الفريقين منها قوله سبحانه ثم أورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فقد ورد تفسيره بهم عليهم السلام وفيه أن الوارد في أكثر الأخبار أنهم عامة ولد علي وفاطمة عليهم السلام وأن السابق
بالخيرات هو الإمام عليه السلام وهو لا يدل على خلاف المدعى لظاهره نعم في بعضها بعده كاشتمال القرآن على كل شيء فنحن الذين اصطفانا الله تعالى فورثنا
هذا الذي فيه كل شيء واختصاص العلم بذلك بهم عليهم السلام ظاهر ومنها قوله سبحانه وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فقد روي أنهم الأئمة
عليهم السلام وهذا الاستدلال أوضح فسادا من سابقه لأن اختصاص تأويل المتشابه بهم عليهم السلام لا ربط له بالمدعى ومنها قوله سبحانه قل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب فقد روي أنه الإمام عليه السلام وأن عنده علم الكتاب كله وظاهره اختصاص العلم بجميعه ظهره وبطنه به عليه السلام
ولذا استدل عليه السلام بتلك الآية على علمه بجميع الكتاب في مقابلة الذي عنده علم من الكتاب ومنها قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم
فقد ورد أنهم الأئمة عليهم السلام وغاية ذلك أن يكون لها اختصاص بهم عليهم السلام فلعله من جهة اختصاص العلم ببطونها ومعاني متشابهاتها واستنباط جميع الأحكام
منها والعمل بمقتضاها بهم عليهم السلام فلا ينافي ذلك اشتراك سائر الناس معهم عليهم السلام في العلم بظواهرها ومنها قوله تعالى وإنه لذكر لك ولقومك فقد
روي أنهم الأئمة عليهم السلام ويمكن أن يكون الوجه في تخصيصه بهم عليهم السلام اختصاص العلم والعمل بجميعه بهم صلوات الله عليهم ومنها قوله تعالى ولو ردوه
إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فقد روي أن المراد بهم الأئمة عليهم السلام ولا ربط له بما نحن فيه ثم إن في الكتاب الكريم آيات
كثيرة تدل على اعتبار الظواهر المرعية في سائر المحاورات والتنزيلات وأن الحال فيها هو الحال في سائر الخطابات الجارية في المحاورات وأين ذلك من البطون والتأويلات
المخصوصة بالأئمة الهداة عليهم السلام كقوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقوله سبحانه وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وقوله تعالى قرآنا
عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم الآية وقوله ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب وقوله
كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى الآية وقوله تعالى قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن
فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا الآيات وقوله لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية
الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون وقوله هذا بيان للناس وهدى ورحمة الآية وقوله تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله وقوله وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع الآية وقوله سبحانه لا تسألوا
عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وقوله يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم الآية وقوله فإن
تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وقوله إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون وإنه لهدى ورحمة للمؤمنين وقوله إنا أنزلناه
قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا وقوله تلك آيات القرآن وكتاب مبين هدى وبشرى للمؤمنين وقوله سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات
بينات لعلكم تذكرون وقوله الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الآية وقوله تلك آيات الكتاب
المبين وقوله تلك آيات الكتاب المبين وقوله لقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين وقوله ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس
من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا وقوله ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون وقوله تعالى وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين
الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا الآية وقوله قل نزله روح القدس من ربك ليثبت الذين
آمنوا وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين وقوله ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المفسرة
في الأخبار المتظافرة أنا لطفه بخلاف ما ادعته جماعة من نزوله على سبيل الألغاز والتعمية فلم يفرقوا بين ظواهره المعتبرة في جميع المخاطبات وبطونه المنكرة وما فيها من
التأويلات فخلطوا وخبطوا خبط عشواء والله يهدي من يشاء الرابع أنه قد وردت في المقام أخبار كثيرة تدل على المنع من تفسير القرآن بغير النص الصحيح والأثر الصريح
فتدل على أنه ليس كسائر المحاورات وليس المقصود تفهيم المطالب بنفس هذا الكلام لغير المعصومين عليهم السلام فروى الكليني ره في الروضة عن زيد الشحام
قال دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال عليه السلام بلغني أنك تفسر القرآن فقال نعم فقال ع إن كنت تفسره بعلم فأنت أنت إن كنت إنما فسرته من تلقاء
نفسك فقد هلكت وأهلكت إن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به وعن منصور بن حازم
قال قلت لأبي عبد الله ع قلت للناس فحين مضى رسول الله ص من كان الحجة لله على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدري

والزنديق الذي لا يؤمن بيوم الحساب فغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا الى ان قال فقال عم رحمك الله وعن
القسم بن سليمان عن ابي عبد الله عم قال قال ابي ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر قال الصدوق سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال هو ان تجيب الرجل
في تفسير آية بتفسير آية اخرى وعن مسعدة بن صدقة رفعه عن ... في حديث احتجاجه على الصوفية لما احتجوا بآيات من القرآن قال الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه
ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه الامة قالوا او بعضه اما كله فلا فقال لهم ومن هنا اتيتم وكذا حديث رسول الله ص الخبر وروى
انه عليه السلام قال لابي حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب
الذين انزل عليهم ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورثك الله من كتابه حرفا وعن امير المؤمنين عليه السلام في خطبة له قال ان علم القرآن ليس يعلم ما
هو الا من ذاق طعمه الى ان قال فاطلبوا ذلك من عند اهله وخاصته الخبر وعن الرضا عم عن آبائه عليهم السلام قال قال الله تعالى ما آمن بي من فسر برأيه كلامي وفي
في النبوي ان الله تعالى انزل علي القرآن وهو الذي من خالفه ضل ومن يبتغي علمه عند غيره علي هلك وفي آخر من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وفي آخر النبوي
اتق الله ولا تأول كتاب الله برأيك فان الله تعالى يقول وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وروى الصدوق عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ان اهل
البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب عليه السلام اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تكلموا فيه بغير علم فاني
سمعت جدي رسول الله ص يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وروى البرقي في المحاسن عن المعلى بن خنيس قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
في رسالة واما ما سألت عن القرآن فذلك ايضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة لان القرآن ليس على ما ذكرت وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت اليه
انما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب
قلوبهم ولذلك قال رسول الله ص انه ليس شيء ابعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن وفي ذلك تحير الخلائق اجمعون الا من شاء الله وانما اراد الله بتعميته
في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا في قوله الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا
عن انفسهم ثم قال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاما غيرهم فليس يعلم ذلك ابدا ولا يوجد وقد علمت انه لا يستقيم ان يكون الخلق كلهم ولاة الامر الى
ان قال واياك وتلاوة القرآن برأيك فان الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور ولا قادرين على تأويله الا الى قوله فافهم واطلب الامر من مكانه
تجده ان شاء الله تعالى وعن ابي جعفر عم ان رجلا قال له انت الذي تقول ليس شيء من كتاب الله الا معروف قال ليس هكذا قلت انما قلت ليس شيء من كتاب الله
الا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لا يعلمه الناس الى ان قال ان للقرآن ظاهرا وباطنا ومعاينا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وسننا وامثالا
وفصلا ووصلا واحرفا وتصريفا فمن زعم ان الكتاب مبهم فقد هلك واهلك وعن جابر قال قال ابو جعفر عم يا جابر ان للقرآن بطنا وللبطن ظهرا وللظهر ظهرا
وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف على وجوه وروى العياشي في تفسيره ان
عليا عليه السلام مر على قاض فقال اتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هلكت واهلكت تأويل كل حرف من القرآن على وجوه وعن ابي عبد الله عليه السلام
قال من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ خر ابعد من السماء وعنه عم ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن وعن ابي جعفر عليه السلام
نحوه وزاد ان الآية تنزل اولها في شيء وآخرها في شيء وروى الطبرسي عن رسول الله ص قال من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار قال وصح
عن النبي ص والائمة عليهم السلام ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب
الحق فقد اخطأ وروى علي بن ابرهيم في تفسيره عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال والقرآن ضرب فيه الامثال للناس وخاطب نبيه به ونحن فليس
يعلمه غيرنا وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن اسمعيل بن جابر عن الصادق عم قال ان الله بعث محمدا ص وانزل عليه كتابا فجعل
النبي ص علما باقيا في اوصيائه فتركهم الناس وذلك انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه
العام واحتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا
واضلوا ثم ذكر كلاما طويلا في تفسير القرآن الى ستين وجوه تزيد على مائة وعشرة قال وهذا دليل واضح على ان كلام الباري تعالى لا يشبه كلام الخلق كما لا
يشبه افعاله افعالهم ولهذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصياؤه عليهم السلام الى ان قال ان المحكم الذي لم ينسخه
شيء وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء
ونبذوا قول رسول الله ص الحديث وروى الطبرسي في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهة من القرآن الى ان
قال عم ثم ان الله قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح صدره للاسلام وقسما
لا يعلمه الا الله وملائكته والراسخون في العلم وانما جعل ذلك كذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله ص من علم الكتاب ما لم يجعله الله
لهم وليقودهم الاضطرار الى الايتمام بمن ولي امرهم فاستكبروا عن طاعته الحديث والجواب ان في الخبر الاخير وامثاله بيانا لمعنى الاحاديث السابقة وتفسيرها وان كان
ظاهرا وذلك ان هذه الاقسام الثلاثة في القرآن معلومة بالوجدان مشاهدة بالعيان ومن المعلوم ان ترجمة الظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها
او التخلف عن ظاهرها في الاخبار لا يسمى تفسيرا كما يترجم للاعجمي ويبين للعامي فان احدا من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بلسان المعارف في محاطبته له عربيا او
فارسيا او غيرهما فعل به وامتثله لم يعد تفسيرا انما التفسير كشف القناع عما يحتاج الى البيان من اجمال وتأويل كما يظهر من اهل اللغة والعرف والتفسير دون ما يفهمه
كل عارف باللغة من الخطاب المحكم نصا كان او ظاهرا فانه غني عن البيان واي بيان اوضح من بيان علم البيان سلمنا لكنه ليس تفسيرا بالرأي وانما يستند الى الدليل المحكم
من النقل المضبوط المتفق والرجوع الى اهل العرف انما التفسير بالرأي التصرف في البطون والتأويلات وتفسير المتشابهات وهو الذي يتفق علماؤنا على المنع
بالاثر الصحيح والنص الصريح او ما يقوم مقامه من اجماع او عقل وكفاك شاهدا طريقة شيخنا الطبرسي مع تصحيحه الخبر عن النبي والائمة الهدى عليهم السلام ب

من التفسير

من التفسير المذموم لما عرفت من تفسير الكتاب على حسب ما يعرف عليه طريقة ارباب اللغات ونص على جوازه ونسب المنع الى بعض الحشوية واحتج عليه اما على بالقران بعضه
ببعض فانما هو تاويل شيء بشيء من دون رجوع الى قوامه وحفظته ولا مراعاة لطريقتهم وهو كناية عن عدم ملائمته لما كانت تعرفه من ذلك كما عد كل واحد من
الفرق الضالة الى متشابهات القران يأولونها على طريقتهم ويردون ما يخالفها اليها وهذا بخلاف من عرف الطريقة وتعرف المحكم من المتشابه فاخذ به
ورد ما خالفه اليه فان ذلك ليس بضرب منه فانما هو تأويل البيت ووجه المنع والانكار على ابي حنيفة وقتادة وامثالهما من العامة العمياء لانهم اعرضوا عن الثقل
الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ودعوا فيما يحتاج الى البيان الى آرائهم او رجالهم وكلاهما ضلال بل العمل بالظواهر مع امكان الفحص عن المخصص والمعارض
بالرجوع اليهم عليهم السلام ايضا مما يمكن الانكار عليه في الجملة واين ذلك من سلوك سبيلهم وتعرف ما يجري من الظاهر على طريقتهم ولا يأخذ بالظواهر
حتى يرجع اليهم ويتصفح ما جاء عنهم وينظر هل في ذلك ما يعارضها ام لا وانما يعرف المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والظاهر والمؤول
والمجمل والمبين فان ذلك مما لابد منه في التفسير بالقدر الممكن نظرا الى العلم باشتمال الكتاب الكريم عليها فلابد من تمييز بعضها عن بعض فالمنع في المقام ملحوظ
من وجوه منها حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لمجرد الاعتبار العقلي الراجع الى الاستحسان او الشاهد النقلي الراجع الى ما لا ينبغي الوثوق به ولا
يحصل به الاطمينان كما هو الغالب ومنها حمله على ظاهره من دون تامل في الادلة العقلية وتتبع في القرائن الخارجية ومنها العمل به قبل تمييز الناسخ من المنسوخ والعام
من الخاص والظاهر من المؤول ونحو ذلك مع العلم بوجود امثال ذلك على الاجمال وامكان الفحص عنها بالرجوع الى ائمة الهدى واصحابهم الابرار والى الاخبار و
الآثار ومنها الاستغناء بذلك عن الرجوع الى اهل الذكر عليهم السلام مع قيام الضرورة عندنا على تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القران وعدم
امكان استنباط الاحكام منه الا بعد البيان ومنها حمل اللفظ على ما يظهر في بادي الرأي قبل التامل في اطراف الكلام وقرائن المقام او بدون العلم بالفنون العربية
والبصيرة في العلوم الادبية واما ما جاء في ان للقران ظهرا وبطنا فذلك بعض الكلام فيه بل جاء ان بطونه ربما بلغت سبعين وانما يعرفها من خوطب
به وان يصل الناس اليها والخطاب غير مستعمل فيها لا حقيقة ولا مجازا وانما يرمز اليها رمزا وذلك كما يقع في الاحلام وتاويلها والا فكيف يكون القران
تبيانا لكل شيء ومشتملا على كل رطب ويابس مع ان ظواهره لا تفي باغلب الاحكام فكيف بغيرها مما اختلفت انها الرموز والحقائق التي تقصر بالقلة والكثرة
ولما كان المخاطب هو الله سبحانه والمخاطب نبيه صلى الله عليه وآله تكثرت الرموز بينهما ولا بعد في بعدها عن عقول الرجال ولا منافاة بين ارادة الظاهر والرمز الى الباطن و
هذا كما تكون في ذكر معروف ومنكر وتفصيل احوالهما وترمز بكل منهما الى ناس باعيانهم مجرى ما اسلف حركة نبي عن التعجب من شانهم كما ورد في قوله سبحانه
ان الله يأمر بالعدل والاحسان الاية من تفسيرها بالمذكورات فيه بائمة الهدى والضلال حتى توهم ارادتهم من اللفظ فانكروا عليهم السلام ذلك عليه وتنبيهه من توهم
الى الضلال وانما اريد من امثال ذلك الرمز والايماء مع ارادة المعاني الظاهرة على الاستقلال كما ورد ان كتاب الله عز وجل على اربعة اشياء العبارة والاشارة
واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء وبالجملة فاختصاص اهل البيت عليهم السلام بورود كتاب
الله وعلم ما فيه لا يوجب انسداد ما يعقله كل عارف باللغة عالم باساليب العرب فقد ورد في غير واحد من الاخبار اشتمال الكتاب والسنة في بعض ما ورد في الاحتجاج
عن مولينا الصادق عليه السلام ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القران ومحكما كمحكم القران فردوا متشابهها الى محكمها ولا تردوا محكمها فتضلوا وفي معاني الاخبار
عنه عليه السلام انه قال حديث تدريه خير من الف ترويه ولا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا وان الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا
من جميعها المخرج وفي خبر آخر لا يكون فقيها حتى يلحن له فيعرف ما لحن له يقال عرفته في معاريض كلامه وفي لحن كلامه وفي فحوى كلامه اي بلحنه وايمائه فظهر مما بيناه
ان الكتاب والسنة صنوان في وجوب العمل بمحكماتهما ورد المتشابهات منهما اليها والرجوع في تفسيرها الى اهل الذكر عليهم السلام وان المحكم يعم النص والظاهر منهما وان
العمل به ايضا في بعض المقامات موقوف على الفحص عما يعارضه بالرجوع الى ائمة الهدى عليهم السلام عند امكان الرجوع اليهم او التتبع في اخبارهم والفحص التام
عن آثارهم وذلك عند العلم بالخروج عن الظاهر في امور محصورة بالنسخ والتخصيص والتقييد والمجاز ونحوها اما بعد العلم بالقدر المتيقن منها فالواجب ابقاء
سايرها على ظواهرها من غير فرق بين الكتاب والسنة في ذلك لحصول الاشتراك بينهما في مناط المنع والتجويز وورود الاخبار فيهما جميعا بل الكتاب اولى بالتمسك
لانه الاصل المقطوع به الموضوع لرجوع الامة اليه الى يوم القيمة وحيث تبين لك الجواب عن شبهة المانعين فنقول الاصل الاصيل الدال على حجية الظواهر التي بني
عليها جميع المخاطبات في جميع اللغات من لدن آدم الى انقراض العالم كفاية في هذا الباب ويدل عليه مع ذلك وجوه كثيرة الاول اتفاق اهل الاسلام من لدن
مبتناه الى هذه الايام على الرجوع اليه والتدبر فيه والتمسك به من غير نكير ولا توقف على تفسير وروده كما يشهد به تتبع الكتب المصنفة في فنون علوم
الدين والآثار المنقولة عن التابعين وملاحظة الطريقة المستمرة بين المسلمين حتى عد بعضهم من ضروريات الدين وقد نقلوا عليه اجماع المسلمين فتلك
علماء التفسير يعتمدون في تفسيرهم على العرف واللغة والكتب العلمية مشحونة من الاحتجاج بالآيات القرانية بل هي عندهم من اقوى الادلة الشرعية
جعلوه مرجعا عند اختلاف الاخبار واختلفوا في تخصيصه لنفسه بالآحاد منها ومن تتبع الاخبار ونظر في الآثار وجد سيرة الائمة الهداة واصحابهم الابرار
مستمرة على الاستدلال به على المخالف والمؤالف في الفروع والاحكام والقصص والمواعظ وغيرها ولم ينقل عن احد من الائمة انكار ذلك الثاني التامل في
كونه من الامور الشايعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وليس الحال في ذلك الا كما هو الحال في الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على مدلول الخطابات
في الاحكام الجارية بين السيد وعبده والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرايع واممهم والمجتهد ومقلديهم والوكلاء والاوصياء في
جميع العقود والايقاعات وعامة المحاورات والمخاطبات الثالث انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وآله منذ بعث الى آخر عصره قد كان يتلو على الناس في مجامعهم آيات الكتاب
ويريد منهم الاستماع والاصغاء اليها والانصات لها ومن المعلوم انهم انما كانوا يعتمدون في فهمها على مداليلها اللغوية والعرفية على حسب ما الفته اسماعهم المعلومة
واستقر عليه طريقتهم لما الفوه الا ترى انك لا تجد لهذه المسئلة عنوانا في الكتب المعروفة وليس ذلك الا لكون حجيته عندهم من المطالب الضرورية
المباحث البديهية المستغنية لوضوحها عن البينة عليها الا الكلية على الظاهرية نحو اعتمادهم على ذلك في فهم ساير اوامر النبوة ونواهيه لا يعقلون المعرفة
وليس اعتمادهم على اللغة والعرف هناك الا

في ذلك بين المقامين بل لا يخطر ببالهم فرق في البين فلو كان الاخذ من الكتاب على خلاف ما استقرت عليه السيرة الجارية في ساير المقامات لحكم النبي صلى الله عليه وآله
على كافة العباد ونادى به اصحابه على رؤس الاشهاد حتى يتواتر به الاخبار ويشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار فكيف والامر بالعكس فانه انما اراد بتلاوته عليهم
ان يعملوا فيه افكارهم ويسرحوا في ربوع الفاظهم ويتاملوا في معانيه ويتبصروا ما فيه ويمتثلوا اوامره ونواهيه ويعتبروا بما فصل للامم السابقة والقرون
الخالية ويهتدوا بحججه القاطعة وبراهينه الساطعة ويزدادوا بسماعه ايمانا ويقينا ويرغبوا في مواعيده ويخافوا من وعيده الى غير ذلك من فوائده التي لا تحصى
وعوائده التي لا تستقصى الا ترى ان كثيرا منه خطابات لعامة الناس ومن المعلوم قبح مخاطبة الناس بما لا يوجب الانتقال الى المعنى المقصود منه واحتمال القرآن كل ابتر منه
بالبيانات الاولية او هذا واي بيان اوضح من بيان من علم البيان الثالث انه لا شك في كون القرآن من اظهر المعجزات واوضح البينات المستمرة على مر الاوقات ومن
وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا تسعها طاقة البشر ولا تبلغها قدرة الجن والانس وان كان بعضهم لبعض ظهيرا حتى اعترف به فصحاء العرب
واقروا بالعجز عن الاتيان بمثلها بعد وقوع التحدي منه ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مدلوله ومعانيه فان البلاغة لا تعرض للفظ الا بالقياس الى ما اريد به
من المعنى اذا وافق مقتضى الحال ولم ينقل انه كان يحاج العرب بالقرآن بشرط التفسير والبيان بل انما وقع التحدي في صريح الآيات ومتواتر الروايات بمجرده ولو توقف
معرفة اعجازه على تفسيره وبيانه لكان في امثال زماننا المنتهي الى ثبوت التفسير غالبا بطريق ظني فيقي المنع من الاعتماد على مدلول الآيات والحكم بحجيتها بانها معجزة
الالغاز والمعميات نقض لعظم الغرض المقصود من انزاله من العلم باعجازه من حيث اللفظ والمعنى والانتفاع بفوائده التي لا تخفى الرابع انك قد عرفت في الكتاب
الكريم آيات كثيرة حث فيها على النظر فيه والتفكر في اساليبه ومعانيه ليهتدوا ويتعقلوا ويعتبروا ووصف المحكمات بانهن ام الكتاب اي اصله الذي يلجا
اليه اذا تشابهت الامور ويعول عليه اذا اشكلت ويرد اليه المتشابهات ومن علينا في مواضع كثيرة بانزاله بلسان عربي مبين وامتن عليهم بانزاله ليبلغهم
وابينا لهم ثم لا يبيح لهم الرجوع اليه بل اقسم الله تعالى انه جعله كذلك رجاء ان يعقلوه ونادى بانه علم نجاة ودليل هداية وشاهد صدق وذكرى وتذكرة
وواعظ متعظ الى غير ذلك مما تضمنته الآيات السابقة وما اشبهها من الآيات ومعلوم ان الظواهر اذا تعاضدت ترقت عن مقام الظهور فكيف اذا تايدت
بظاهر السنة وقضية الحكمة واجماع الامة وسيرة صاحب الشريعة واوليائها واتفاق المفسرين واطباق المتشرعين فليس التمسك بها ادون رتبة كما لا يخفى
الخامس انه قد وردت في المقام روايات متجاوزة عن حد التواتر تدل على وجوب التمسك بالكتاب العزيز وعرض الاخبار عليه والاستناد اليه منها خبر
الثقلين المتواتر بين الفريقين والمناقشة بان ارادة التمسك بهما معا لا بكل واحد على الاستقلال ضعيفة جدا لانه ان اريد التمسك بهما معا لا بكل واحد
على الاستقلال بالمجموع في كل مسئلة فلا دلالة في اللفظ عليه ولو دل لدل على توقف التمسك بالعترة ايضا على دلالة الكتاب فلو توقف على الاول لزم الدور
على خلاف الضرورة وكذا لا يراد هنا اشتراط الاجتماع كذلك في العكس وان اريد التمسك بهما في مجموع الامور الدينية فلا ينافي ما قصدناه لان جملة منها خالية
من دلالة السنة كما ان اكثرها خالية عن دلالة الكتاب فيجب التمسك بهما معا سواء اجتمعا في المسئلة او انفرد احدهما عن الآخر على ان التمسك بالمجموع
مانعوه من عدم انفهام شيء من القرآن الا بالتفسير لا ينافي التمسك بالعترة فقط وقوله عليه السلام وانهما لن يفترقا لا يدل على المنع من الاكتفاء باحدهما عند الاستدلال
انما يدل على مطابقة الامرين في الحقيقة وامتناع مخالفته له بحسب الواقع كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا واين هذا من ذاك فالمتمسك بكل ما وجد في الكتاب
والسنة جامع بينهما وان انفرد احدهما عاملا بموافقة الآخر وان لم يقف على مدد كما يجد ... عرض عن الثاني من الامرين ... الاول من الامرين اما الذي
اذا عرضت له الواقعة لا يرجع اليهما معا ولم يكتف باحدهما مخافة ان يكون في الآخر ما يفيد خلاف ظاهره فان وجد شيئا من ذلك جمع بينهما كالجمع بين
كلامي شخص واحد والا اخذ به وان وجدهما متعاضدين فذلك قضية ... فليس يفرق بينهما على ان نفي الافتراق غير النهي عن التفريق وهو ظاهر ومنها
ما تواتر عنهم عليهم السلام من الامر بعرض الخبر على الكتاب والاخذ بما وافقه وترك ما خالفه سواء ذلك في مطلق الاخبار وفي خصوص الاخبار المتعارضة فلولا
ان ترجيح الخبر بموافقة الكتاب كترجيحه بالشهرة ومخالفة العامة ونحوهما لا يدل على حجية الكتاب غفلة واضحة فان موافقة الكتاب لا يتصور الا مع كونه بنفسه مفهوم
المعنى معتبر الظاهر على ان رد ما خالف الكتاب في معنى التمسك به ومدة في اثبات خلافه ولو توقف العرض على الكتاب على تفسيره في الاخبار رجع الى عرض
الاخبار على الاخبار انما شرع العرض لرد المجهول الى المعلوم كما ورد في العرض على المعلوم من اخبارهم ايضا على ان تخصيص العرض بالمفسر تقييد للنص المتواتر
ومنها ما تواتر عن المعصومين عليهم السلام من الاستشهاد بالآيات القرآنية والاحتجاج بها على الامور الدينية على المخالف والمؤالف ممن لم يكونوا يحتجون بها الا لعلم
الامر قبلهم كقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في المخرج يستمع الغناء معتذرا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسئولا حيث نكر عليه كيف لم يلتفت الى هذا القول وهو مما يمنع من ذلك ويصد عنه وقوله عليه السلام لمن انقطع ظفره وجعل عليه
مرارة يعرف هذا واشباهه من كتاب الله حيث قال ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه هل قال له ذلك الا وهو يعرف ان يتعرفه من كتاب الله
وان لم يثبت بوجوب المسح الا بعضه وقوله عليه السلام لمن لبس لباسا وترك ليلا اترى ان الله احل لك الطيبات وهو يكره اخذك منها او ليس الله يقول والارض وضعها
للانام فيها فاكهة والنخل ذات الاكمام الى ان يقول يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وفي احتجاج سيدة النساء سلام الله عليها على الاول في كتاب الله ان ترث اباك ولا
ارث ابي افعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم اذ يقول وورث سليمان داود رب هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب الى آيات اخر
وفي احتجاج سلمان الفارسي على الثاني حين استعمله وامره ان يستقصي على من كان قبله قد نهاني الله عن ذلك يا عمر في محكم كتابه حيث يقول يا ايها
الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن الآية وفي احتجاج ابي الحسن الهادي عليه السلام في مسئلة الجبر والتفويض اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك
ان القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجتماع مصيبون لقول النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على ضلالة الا ما قاله المعاند ومن ابطال حكم الكتاب
واتباع حكم الاحاديث المزورة واتباع الاهواء المردية التي تخالف نص الكتاب الى ان قال واصح خبر ما عرفت تحقيقه من الكتاب بحديث وفي احتجاج ابي جعفر
ابي جعفر الثاني عليه السلام على القاضي في مجلس المامون رد عدة من الاخبار لمخالفتها جملة من الآيات وفي احتجاج ابن عباس حين بعثه امير المؤمنين عليه السلام

الی ابن الکوا واصحابه فانکر علیه لبس الرقیق والحلة هذا اول ما اخاصمکم فیه قل من حرم زینة الله الخبر وقال خذوا زینتکم عند کل مسجد وفی احتجاج مولانا الصادق
علیه السلام علی سفیان الثوری وعباد بن کثیر ونحو من ذلك وفی احتجاجه علیه السلام علی زرارة حین قال له من این علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمکان الباء
وفی احتجاجه علی الدوانیقی فی رد خبر النمام انه فاسق لآیة النبأ وفی احتجاجه علی ولده اسمعیل فیمن اشتهر بشرب الخمر حیث قال له انه لم اره یشرب الخمر انما سمعت
الناس یقولون فقال علیه السلام ان الله عز وجل یقول یؤمن بالله ویؤمن للمؤمنین فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وفی احتجاجه علیه السلام
فی تحلیل العبد المطلقة ثلاثا انه زوج وقال الله حتی تنکح زوجا غیره وفی عدم التحلیل بالمنقطع انه تعالی قال فان طلقها فلا جناح علیهما وفی حلیة بعض
النساء قال الله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم وفی عدم جواز طلاق العبد قال الله عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء وفی اباحة بعض الحیوانات قل لا اجد فیما اوحی
الی محرما الآیة وورد فیمن صلی اربعا فی السفر ان قرئت علیه آیة القصر وجب علیه الاعادة وفی روایة اخری وفسرت له ووجهه ان نفی الجناح لا یدل علی وجوب القصر
الا بتفسیر کما ساله بعض اصحابه علیه السلام فاجاب بانه کقوله فلا جناح علیه ان یطوف بهما وفی بعض الخطب کانهم لم یسمعوا الله تعالی یقول تلك الدار الآخرة
نجعلها للذین لا یریدون علوا الآیة وفی احتجاجه علیه السلام علی من زعم شمول الموصول فی قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لمن لا یعقل ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا یعقل وورد فیمن شرب الخمر معتذرا بجهله الاحکام ان یدار به مجالس المهاجرین والانصار للسؤال عن بلوغ آیة التحریم الیه وفی
احتجاجه علیه السلام علی من اشترط الدخول فی تحریم ام الزوجة کالربیبة ان الآیة فی الاولی مرسلة وفی الثانیة مقیدة الی غیر ذلك مما لا یحصی کثرة ومن نظر فی
الآثار وتتبع الاخبار المتضمنة للاحتجاجات المرویة عن کل واحد من المعصومین علیهم السلام واصحابهم الثقات قطع بتواتر القدر المشترك بینها فی المعنی
وفی بعضها الانکار علی السامع بقوله علیه السلام الست عربیا اما تتلو کتاب الله اما سمعت الله یقول الآیة فقال نعم وما اشبه ذلك من العبارات الدالة علی
صحة الاستناد الیه ومن الخطب المرویة فی نهج البلاغة وغیره من الکتب المتضمنة للامر بالتمسك بالکتاب الکریم والرجوع الیه والتدبر فیه والاهتداء بنوره و
الاستضاءة به وما اشبه ذلك من المعانی ومنها الاخبار الکثیرة الصریحة فیما ذکرناه کقوله ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم لا عذر لکم فی ترکه وما
لم یکن فی کتاب الله وکان فیه سنة منی فلا عذر لکم فی سنتی الخبر وقوله فی جواب من قال له من نسأل بعدك قال استفتوا کتاب الله وقوله علیه السلام
ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی احسن الوجوه وقوله علیه السلام من لم یعرف الحق من القرآن لم یتنکب الفتن وقوله ع ویل لمن لاکها ثم لم یتدبر فیها
وقوله من رد متشابه القرآن الی محکمه هدی الی صراط مستقیم وقوله علیه السلام ان الله قسم کلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه یعرفه العالم والجاهل الخبر الی
غیر ذلك من الاخبار الکثیرة المتفرقة فی کتب الاخبار التی تتجاوز عن حد التواتر ولعمری ان هذه المسألة قد بلغت فی الوضوح والظهور حدا لا یبعد کونها من
البدیهیات فلیس الحال فی التمسك بالکتاب الا ما هو الحال فی التمسك بالسنة وقد ظهر من جمیع ما تقدم من الادلة القطع باعتبار الظواهر اللفظیة و
اندفاع الشبهات المتقدمة بحذافیرها اذ لیس معنی التمسك بالالفاظ الا الاخذ بمدلولاتها اللغویة والعرفیة العامة والخاصة والعمل بمقتضی الاصول
اللفظیة المقررة فی مباحث الالفاظ فالشبهة فی هذا الباب شبهة فی مقابلة الضرورة فلا یعبأ بها والله سبحانه هو الهادی الثالث من الشبهات
التی قد یتمسك بها فی انکار القطع بحجیة الظنون المخصوصة بقدر الکفایة ان جمیع ما تقدم انما یدل علی حجیة الکتاب والسنة حیث لا یوجد هناك معارض
اصلا ولا ریب ان وجود مثل ذلك فی ادلة الاحکام الشرعیة نادر لا یکتفی به فی تعیین القدر المتیقن منها للقطع بوجود احکام کثیرة فی المسائل التی لا یعلم سلامة
الدلیل الموجود فیها عن المعارض بل الاقتصار علی الاول یوجب الخروج عن الدین قطعا ومع الغض عنه فالعلم الاجمالی فی المقام هناك یسد عن التعرض
للامتثال فاذا تعذر الامتثال القطعی تعین الظنی فلا محیص عن العمل بمطلق الظن لانتفاء الترجیح بین الظنون فی نظر العقل وتوضیح المقام ان المسائل
المذکورة علی اقسام الاول المسائل التی نجد منها ادلة مخصوصة ولم نقف فیها علی ما یعارضها من الادلة المعتبرة عندنا لکن نحتمل وجود المعارض لها
فی الواقع فلا نأمن من سلامتها عن المعارض وهذا الاحتمال قائم فی عامة المسائل الا ما شذ وندر من الاحکام القطعیة المستغنیة عن تجشم اقامة الادلة
والشك فی المانع ینافی القطع بالحکم ولئن سلمنا عدم العبرة بالشك فی المانع بعد العلم بالمقتضی فالشك فی معارضة تلك الادلة فی اغلب المسائل
الاصول العملیة المقررة فی محلها من برائة او اشتغال او استصحاب ونحوها اذ المفروض عدم افادة تلك الادلة للقطع بالواقع فینبغی موضوع الشك لما
فادلة الاصول المذکورة بحالها فیحصل المعارضة ولم یقم هناك دلیل قطعی علی ترجیح الاول علی الثانی سیما مع تایید الاصل المفروض فی المسألة ببعض
المؤیدات الخارجیة والمرجحات الظنیة الثانی المسائل التی نجد علیها ادلة مخصوصة ولم نقف علی ما یعارضها من الدلیل المعلوم اعتباره لکنا نجد هناك
امارات معارضة لها تفید الظن او نحتمل ان یکون معتبرة فی الشریعة ولو من الامارة المفیدة لمطلق الظن کالشهرة وغیرها فانا ان لم ندع القطع باعتبار الظن
فی هذه الازمنة فلا اقل من الاحتمال وهو کاف فی هدم الاستدلال فانا اذا احتملنا اعتبار المعارض فی نفس الامر لم یحصل القطع بوجوب العمل بالدلیل
الموجود فی المسألة الا مع القطع باستجماعه لشرائط التقدیم علی المعارضة وسد باب الاحتمال المذکور مما یتعذر فی اغلب المسائل الثالث المسائل
التی نجد علیها ادلة متعارضة من الامارات التی ثبت التعویل علیها فی الشریعة وهذه ایضا کثیرة فی ابواب الفقه کما لا یخفی علی المتتبع منها ولم یقم
فی الشرع دلیل قطعی علی طریق المعالجة غایة ما هناك الاخبار العلاجیة وهی مع تعارضها فی نفسها وکون التمسك بها موقوفا علی نفسها لا تفید اکثر
من الظن فلا یحصل القطع بوجوب العمل باحد المتعارضین فینحصر الامر فی العمل بمطلق الظن اذ قل ما یتفق الدلیل الخالی عن المعارض بالمرة وهذا الاخیر
مما اشار المحقق المصنف لما ذکره فی السؤال ولم یتعرض فی الجواب لدفعه انما اقتصر فی الجواب عن الوجهین الاولین علی سبیل الاجمال مع انه من عمدة الاشکالات
الواردة فی هذا المجال فکان ینبغی الجواب عنه موکولا الی ما قرره فی مبحث التعادل والترجیح والجواب عن الاول ان احتمال المعارض والمانع ساقط فی نظر العقل
بالکلیة وان تأید بحصول المظنة لاطباق العقلاء علی عدم مزاحمة الدلیل بالاحتمال وهذا امر معتبر فی مقام الاطاعة والامتثال اذ المرجع فیه الی العرف
والعادة والمدار فیه علی الطریقة الجاریة بین العقلاء کافة الا تری انه لو وصل الی العبد حکم من سیده فلم یمتثل معتذرا باحتمال المعارض والمانع لعده

العقلاء عاصيا مستحقا للعقاب ولو عاقبه المولى عليه لم يكن ملوما في نظر العقل على ان اصالة التعبّد من الاصول المسلّمة ودعوى ان القدر المسلّم عدم العبرة بمجرّد الاحتمال مع ضعفه امّا مع قوته بالظن فلا دليل على سقوطه عن الاعتبار بل العقلاء ربما يعتمدون على الظن بذلك في الامور العاديّة مدفوعة بان الامور العاديّة في الاغلب مما يبتنى على المصالح الجزئيّة التي لا يترتّب على الاخلال بها في الاغلب ضرر فاحش لا يمكن تحمّله في العادة وربما ينسدّ باب العلم بها في كثير من المقامات فيرجع الى الظن واين ذلك من الاحكام الشرعية التي يترتّب على التعدّي عن حدودها المقرّرة والخروج عن وظايفها المعيّنة استحقاق اشدّ العقوبة مما لم يشاهده عين ولم تسمع به اذن ولم يخطر على قلب بشر نعوذ بالله تعالى منه وليست العلّة التامّة في امتثالها مجرّد ادراك المصالح الواقعية بل العمدة فيها تحصيل الاطاعة على الوجه المقرّر في الشريعة على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه وقد جاء في الخروج عن القانون المقرّر في الشرع لمعرفة الاحكام والموضوعات من التهديدات البالغة ما لا يحصى ومثل هذا مما لا يجوّز العقل فيه المسامحة والاكتفاء بمجرّد المظنّة انّما المتبع فيه الطرق المقرّرة في الشريعة فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرّد الاحتمال او المظنّة الا ترى ان استصحاب حكم العموم الى ان يثبت المخصّص وحكم المطلق حتى يعلم التقييد وحكم النص حتى يثبت المزيل من الامور المسلّمة التي ادّعي عليها الاجماع والضرورة وهو كذلك لاطباق العلماء كافة على عدم جواز رفع اليد عن كل ما يصحّ به الاستدلال بمجرّد الظن بوجود المعارض فضلا عن الاحتمال وعلى وجوب العمل بالمقتضي حال تعذّر العلم بوجود المانع في كل حال وليس ذلك محلا للتأمّل والاشكال وبه يظهر الجواب عن الثاني ايضا للقطع بعدم مزاحمة الحجّة الثابتة بغيرها واتفاق العقلاء على المنع من العدول عن مطلق الامر المعلوم الى المحتمل وعدم جواز نقض المتيقّن بالشك وجميع ما جاء في الاستصحاب من النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لذلك بل فيه تنبيه على ان من الامور المركوزة في العقول عدم معارضة المعلوم بالمجهول وقبح الرجوع عنه بذلك والعدول بل هو اولى من الاستصحاب لاجتماعهما في حال واحد اذ المفروض استجماع الحجّة الثابتة لشرائطها المقرّرة حين معارضتها للمحتمل ما اذا افاد ذلك خللا في بعض شرائطها فساوى في عدم الحجّية وهذا كله مما لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه امّا الكلام في القسم الثالث لكثرة الخلاف في وجوه الترجيحات وانتشار الاقوال في كيفيّة علاج المتعارضات فان يحصل هناك قدر متيقن يمكن الاكتفاء به تعيّن الاخذ به في غيره والا فالنهاية الامر حجّية الظن في هذا المقام بخصوصه لاختصاص الدليل به فيعمل بكل طريق يظن باعتباره في مقام الترجيح حيث لم يقم على اعتباره نص صريح او دليل صحيح لكن الدليل على القدر اللازم من ذلك قائم من النص والاجماع امّا الادلّة الاجتهادية وما يتعلّق بها من الاصول اللفظية فلا شك في تقديمها على الاصول العمليّة لاختصاص موارد ها بفقد مطلق الادلّة المعتبرة قطعية كانت وظنيّة والا لزم طرحها بالكليّة لعدم خلو المسائل التي لا يقطع بحكمها عن بعض الاصول المذكورة فما ذكره في القسم الاوّل من بقاء المعارضة على الحقيقة واضح الضعف كما لا يخفى على المتأمّل في ادلّة الاصول من معقول ومنقول وقد سبق التنبيه على ذلك في كلام المصنّف طاب ثراه في ابتداء المبحث وامّا الادلّة الاجتهادية فانّما تتم المعارضة فيها في غير الادلّة القطعيّة بل وفي غير الادلّة الظنيّة ايضا حيث بنا على الحجّية فيها بحصول الظن الفعلي بثبوت الحكم في نفسه لامتناع حصول القطع او الظن بالضدّين بالتصديق جميعا او طرفي النقيض معا فيكون المفيد لاحدهما اذن هو الحجّة دون غيرها وانّما يعقل المعارضة بين الدليلين حيث لا تنافي الحجّية فيهما الوجه احدهما بالوصفين وتلك مسئلة من المسائل المعروفة قد قامت فيها كغيرها ادلّة معتبرة عقلية ونقلية من جنس ما تقدّم اثبات حجّية من الادلّة وما يرجع اليها في الحقيقة كالاجماعات المنقولة ولا بأس بالاشارة الى نبذة منها في المقام لتضمحلّ الشبهة المذكورة كغيرها مما سبق فنقول كلا فنقول ما الدليل العقلي في المقام على سبيل الاجمال فتقريره من وجهين احدهما ما اشرنا اليه في هذا المقام وهو انه بعد فرض القطع بثبوت التكليف في موارد الادلّة المتعارضة بالبناء على وجه معيّن واستداد باب العلم بتعيينه يتعيّن العمل بالظن به وذلك بعد اثبات سقوط التكليف بالاحتياط فيها للزوم الحرج وغيره مما قرّره القائل بحجّية الظن ولا يلزم من ذلك الانتقال الى مطلق الظن بالاحكام وان كان الدليل المذكور على طبق ما ذكروه من الدليل العام كما مرّ نظيره في الدليل السادس من الادلّة التي افاده المصنّف طاب ثراه في المقام وهاتي ههنا اكثر الايرادات التي ذكرها هناك والاجوبة التي قرّرها في ذلك فدعوى ان انسداد باب العلم بطريق المعالجة في الادلّة المتعارضة يوجب انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الموجب للانتقال الى الظن بها واضحة الفساد اذ بعد ثبات الادلّة المعتبرة في نظر الشارع بقدر الكفاية لا شك في لزوم البناء عند تعارضها على وجه معيّن من ترجيح وتخيير وغيرهما لاتفاق الامّة عليه وان اختلفوا في تعيينه وتطابق الاخبار الواردة هناك في الدلالة عليه وان اختلفت في بيان طريقه فلا يجوز الانتقال عنه الى الظنون الخارجة عن هذا المقام مما لا يرتبط به الا ترى انه لو انسدّ باب العلم في باب مخصوص من ابواب الفقه كتمييز الحيض عن الاستحاضة او في بعض الموضوعات الخاصّة كتشخيص الاوقات او القبلة ونحوهما من الامور العامة امتنع الرجوع الى الظن في ساير الابواب والموضوعات التي لا يكون بتلك المثابة وكذا لو انسدّ باب العلم في مسئلة خاصة كمسئلة دوران الامر بين الوجوب والحرمة بعد فرض بقاء التكليف لم يلزم من العمل بالظن فيها حجّية الظن في ساير المسائل ولو انسدّ باب العلم بالاحكام بالنسبة الى شخص خاص او في زمان خاص او في حالة مخصوصة لم يلزم من حجّية الظن في تلك المقامات حجّيته في غيرها وهذا ظاهر فان قلت انا نمنع من بقاء التكليف بالعمل بالادلّة بعد تعارضها الموجب لتساقطها وانما المسلّم بقاء التكليف بالعمل بالاحكام الشرعية في تلك الحال للزوم الخروج عن الدين بدونه فيلزم الانتقال الى مطلق الظن بها قلت ما اشرنا اليه من الاجماع والاخبار كاف في اثبات التكليف بذلك لوضوح ان الاعراض عن مطلق الادلّة الشرعية بمجرّد حصول المعارضة فيها خروج عن الطريقة الجارية بين كافة المسلمين ورجوع عن اليقين الى الظن والتخمين ولذا ترى القائلين بالظن المطلق ايضا عاملين بمسائل التعادل والترجيح فيما ثبت عندهم حجّيته من الظنون المخصوصة واقصى مرامهم عدم حصول الاكتفاء بها ولزوم الخروج من الدين بالاقتصار عليها ونحن بعد ان اثبتنا حجّية الادلّة الشرعية بما تقدّم تفصيله من الوجوه القطعية بقدر الكفاية انكرنا عليهم الرجوع الى مطلق الظن فالعمل بقواعد التعادل والترجيح المقرّرة في الادلّة الثابتة في الشريعة مسلّم بين الفريقين في الجملة فيلزم الانتقال عند انسداد باب العلم بتفصيلها وعدم حصول الاكتفاء بالقدر المتفق عليه المتيقّن منها في سقوط التكليف المتعلّق بالعمل عليها الى الظن بها من دون ساير الظنون كما قرّرنا نعم قد وقع الخلاف بين

ملاحظة

الامة وحصل الاختلاف في الاخبار العلاجية عند تعادل الادلة في بقائها على الحجية او تساقطها وسقوطها عن الاعتبار بالكلية فغاية الامر عدم الرجوع
الى الظن في تلك المسئلة لخاصة انا لم يقم عندنا دليل على بقائها على الحجية فيكون اذن من شرائط حجيتها عدم معارضتها بما يعادلها وذلك خروج عن مفروض المسئلة نعم
في موارد ها الى الاصول العملية كسائر الموارد التي يتعذر فيها اقامة الادلة ولا يلزم هناك محذور في العمل عليها لندرة موارد ها بالنسبة الى غيرها واما ان
نقول بالانتقال الى الظن عند بقاء الادلة على اعتبارها ولزوم العمل عليها في تلك الحال لوجدانا ان كل واحد من الادلة المتعارضة بعد ثبوت اعتبارها
وحجيتها ساقط بما تقدم من الادلة يستدعي العمل على حسبه حيث تعذر العمل بجميعها وجب العمل ببعضها اذ لا يلزم من تزاحم الحقوق الثابتة سقوطها بالكلية
فاذا تعادلت الامارات وتساوت من جميع الجهات فان ثبت بقاء اعتبارها في تلك الحال ولزوم العمل ببعضها في ذلك الحال حكم العقل بالتخيير لامتناع
الترجيح من غير مرجح ومنافاة دفع اليد عن الجميع للفرض المذكور واما الخلاف في التخيير والتساقط يرجع الى التسليم للفرض ومنعه فلا خلاف بعد تسليمه في المذكور
اللزوم دفع اليد عن جميعها والرجوع الى الاصول المقررة في موارد ها اذ كان الاصل في كل طريق يشك في اعتباره من اصله عدم حجيته بما تقدم من الادلة
الدالة عليه كان الاصل في كل طريق ثبت حجيته في الجملة ان يقتصر في الحكم باعتباره على القدر الثابت منه ولا يكفي استصحاب بقائه على الحجية الثابتة له قبل
حصول المعارض لعدم الدليل على حجية الاستصحاب في امثال ذلك على ما تقرر في محله واما اذا ترجحت الادلة بعضها على البعض فلا شك في بقائها على
الحجية وعدم سقوطها عنها بمجرد المعارضة فان حصل الظن ايضا بلزوم العمل بمطلق الراجح منها وتحريم الاخذ بالمرجوح مط لزم الرجوع اليه وقطع العقل بقبح
ترجيح المرجوح عليه لان العدول عن الراجح اليه يوجب الظن بترتب العقاب عليه ولا شك في استقلال العقل بلزوم التحرز عنه وان لم يحصل الظن بذلك
رجع الامر بعد ثبوت الحجية في الجملة الى دوران الامر بين التعيين والتخيير والاصل فيه ايضا اختيار المعين حتى يقوم الدليل على التخيير للقطع بجوازه وحصول
البراءة بالعمل به والشك في غيره المانع من حصول الامن من ترتب العقاب عليه فيحصل الخوف الموجب لحكم العقل بالتحرز عنه فثبت بذلك الاكتفاء في الترجيح
بجميع المرجحات المذكورة في كتب القوم من الداخلية والخارجية والمنصوص عليها في النصوص وغيرها نعم لو حصل الشك عند بعض المرجحات في بقاء
الدليل على اعتباره في تلك الحال وعدمه لامتنع الاستناد اليه لتوقف حكم العقل في ذلك على اثبات بقائه على الحجية وبه يظهر وجه امر للمنع من العمل بالمرجوح
ح لحصول الشك في حجيته ح وبقاء اعتباره عند معارضته باقوى منه فيندرج في اصالة المنع من العمل به ويخرج بذلك عن فرض المعارضة بين الدليلين
انما يدور الامر بين العمل بالحجة المعلومة والمجهولة فيرجع الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة المفروضة واما الادلة النقلية في المقام فهي بعد الاجماع المعلوم
في الجملة والمنقول في عبارات جماعة من العامة والخاصة الاخبار العلاجية المستجمعة لشرائط الحجية على حسب ما تقدم في اثبات الدلالة الا ان الاستناد اليها في موارد
تعارضها لا يسلم من محذور الدور في الجملة فاللازم ح هو الاقتصار على المحقق الثابت من ذلك ومما يتم ذلك في مقامين احدهما ان يحصل هناك [illegible]
المرجحات الواردة في الاخبار المعتبرة والمذكورة في موارد الاجماعات المنقولة المعتضدة بقرائن الصحة والمتعدد منها مع توافقها وتعاضدها الا مع تعارض
وتناقضها والعلم بترجيح بعض المرجحات الثابتة فيتعين الاخذ بالراجح منها نظرا الى ثبوت الترجيح بها لا لتلك الاخبار بعينها حتى يدور والاحتجاج فيلزم التوقف
عن الترجيح في مقام الشك ودوران الامر بين المرجحين ويحكم بالتخيير او التساقط على الخلاف لوجهين وتوضيح المقام ان فرض المعارضة بين الادلة الظاهرية
يتصور على وجوه اربعة الاول تعارض الظنيين من حيث السند مع تساويهما بحسب الدلالة قطعية كانت او ظنية وهذا مورد الاخبار العلاجية اذ لا نظر
فيها الى اختلاف مراتب الدلالة بحسب الضعف والقوة والوارد في النصوص المعتبرة منها الترجيح بالاعدلية والافقهية والاصدقية في الحديث والاورعية
عند معارضة الخبر الموصوف بها على الموصوف بمقابلاتها كما دلت عليه المقبولة المشهورة التي تلقاها المشايخ الثلثة وغيرهم على روايتها واستقر عمل
الاصحاب عليها واستفاض نقل الاجماع على مضمونها وقد اغنى اشتهارها واستقرار العمل على مضمونها عن النظر في سندها حتى اشتهرت
من بين الاخبار باسم المقبولة وقد قدم الترجيح بذلك على سائر المرجحات بحسب الذكر لا بحسب الاعتبار اذ التقديم الذكري لا يدل على التقديم بحسب
الحجية الا من حيث الاطلاق الدال على اعتباره مع وجود المرجحات المتاخرة وعدمها الا ان شموله لصورة معارضته بها محل منع ظاهر لخروجه عن
سياقها وعدم وروده في مقام بيانها على انا نقطع بان المرجح المذكور بعد ذلك المعلل بان المجمع عليه لا ريب فيه لا يتاخر عن الاول بحسب الاعتبار وهو
ادل دليل على ان الترتيب الحكمي غير مقصود في تلك الرواية وغيرها وقد ورد عكس هذا الترتيب في مرفوعة زرارة المروية في كتاب عوالي اللئالي عن
العلامة وهي وان لم يكن مستجمعة لشرائط الاعتبار من حيث السند الا ان مضمونها متايد بالاشتهار فلا يقدح فيه ضعف السند والوارد فيها خذ
بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وروى الائمة الثلثة باسانيدهم عن داود بن الحصين في اختلاف العدلين في حكمهما ينظر الى افقههما
واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر والترجيح بما ذكره معروف بين الاصحاب مسلم بينهم وان لم يصرح به الكليني في اول الكافي
عند ذكر المرجحات اذ ليس غرضه هناك استيفاء الكلام في المرجحات وانما غرضه التنبيه عليها في الجملة والعجب شيء في المقام ما ذكره بعض المحدثين في وجه
ذلك من انه لما كانت احاديث كتابه كلها صحيحة عنده كما صرح به في غير موضع من ديباجة كتابه فلا وجه للترجيح بعدالة الراوي واحتمله بعض صاحب الحدائق
ويحتمل ايضا ان يكون غرضه نفي الترجيح باحد الوجوه الثلثة المذكورة فيه غنية عن الترجيح بعدالة الراوي وفساد الوجهين غني عن البيان لانه ان اراد بصحة
اخبار الكتاب القطع بصدورها اجمع عنهم عليهم السلام كما زعمه بعض القاصرين كان مخالفا للضرورة الوجدانية وان اراد القطع بوجوب العمل عليها لم يمنع ذلك
من الترجيح بها واما الاكتفاء بسائر المرجحات فلا معنى له بعد فرض انتفائها واختصاص المرجح فيما ذكره ثم لا يذهب عليك ان المستفاد من المرجح المذكور
ترجيح اوثق المخبرين من الجهة الراجعة الى صفات الراوي وبه يجمع بين التعبيرات المختلفة في الروايات لشمول الدلالة منها على الوثاقة الحاصلة من القرائن الخارجة
والا لاندرجت في المرجحات الباقية اذ المراد بالاوثقية في المرفوعة اوثق الراويين لا اوثق الروايتين وكذا المراد بالاصدقية اصدق المخبرين دون الخبرين نعم
ربما يمكن استنباط المناط من ذلك على حسب ما فهمه الاصحاب منها ودلالة لو لا فرق في استنباط ذلك لو صح بين الالفاظ المذكورة في تلك الاخبار ثم

بعض ممن قال المعاصرين ان اناطة الترجيح باحد الوصفين المذكورين يدل على ان المناط فى ذلك كون احد الخبرين بحسب المضمون اقرب الى مطابقة الواقع
من مضمون الآخر سواء كان المرجح داخليا وخارجيا قال فانا نعلم ان وجه الترجيح بصفة الاصدقية فى الحديث ليس الا كون الخبر الموصوف بها اقرب الى الواقع
من غيره وليست هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها لاحتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن مطلق الحاصل من عدالة
البينة دون الحاصل من وثاقتها لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية
من اى سبب حصلت وكذا معنى الاوثقية شدة الاعتماد فاذا حصل هذا المعنى فى احد الخبرين من مرجح خارجى اتبع هذا كلامه وفيه نظر تارة هو فانه ان اراد
ان الاصدقية والاوثقية ظاهرتان فى اعتبارهما بالنظر الى ذلك الخبر المخصوص فمع اعتضاد الخبر بالمرجح الخارجى يتحقق موضوعهما بالنسبة اليه وان لم يتصف
الراوى بهما من حيث نفسه فهو بعيد جدا بل يكاد يقطع بخلافه لما تقدم ذلك بارجاع الضمير فيهما الى الخبرين وهو مع ما فيه من التفكيك بين الضماير
كما ترى وان اراد ان الترجيح بهما يدل على اناطة الحكم باقربية المضمون الى الواقع نظرا الى عدم ورود التعبد بهما فى الشرع بخلاف الاعدلية والافقهية والاورعية
لورود اناطة الحكم بمواردها فى الشرع فلا يخفى ضعفه فان تعليق الترجيح على تلك المفاهيم لا يدل الا على بطلان سائر الاحكام المعلقة على موضوع العدالة والفقه من
باب التعبد لامكان توقفه على حصول مصداقها فى الراوى تعبدا وان اراد استنباط المناط من سوق العبارة او من القرائن الخارجية فالعبارات المذكورة
مشتركة فى ذلك فلا وجه للتفرقة بينهما ثم لا يخفى انه لا يلزم فى الترجيح بما ذكر اجتماع الصفات المذكورة لان سياق الاخبار يعطى جواز الترجيح بكل واحدة
منها ولذا فهم الراوى من الكلام المذكور مطلق التفاضل حيث قال ثانيا فانهما عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على الآخر فيدل بفحواه على اعتبار
الصفات الحاصلة فى الراوى الموجبة لزيادة الوثوق باحد الخبرين من حيث وقوعها مع ترتب الاثر المذكور عليها بالفعل من حيث الخبر لخصوصية مانعة من
ترتب الاثر المذكور على تلك الصفات بحسب الشخص لم يثبت الترجيح بها لعدم انصراف تلك الاخبار الى ملاحظة تلك الصفات من باب التعبد المحض
واعتبارها من حيث شانيتها لافادة الترجيح وان لم يحصل المانع عنه ظاهر منها ايضا انما المتيقن منها الترجيح بها مع افادتها لزيادة الوثوق فعلا كما
فهمه الاصحاب منها اما مع تعارض الصفات فى راوى الخبرين كان يكون احدهما اعدل والآخر افقه فالمدار على ما يوجب زيادة الوثوق نوعا وشخصا ومع
تساويهما فى النوع فالمدار على الشخص بناء على استنباط المناط المذكورة والا فمع تساويهما فيها فلا ترجيح ومنها الترجيح باشتهار احدهما بين الاصحاب
وشذوذ الآخر نص عليه فى المرفوعة وفى المقبولة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وليس المراد
بالاجماع فيه اتفاق الكل بل المراد ما يصدق عليه شهادة بين الاصحاب ولذا سئل الراوى ثانيا فقال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم وليس المقصود ان المشهور هناك بالمعنى المصطلح عليه ليندفع بحدوث الاصطلاح وكونه فى اللغة بمعنى الظاهر من قولهم شهر السيف وموافقته للفظ الاجماع
لانه اصرح منه فلا يتحمل العكس وتعليله بالجمع المطلق المفيد للعموم وتعليله بنفى الريب فيه وادراجه فى بين الرشد فى الحلال البين بل المقصود صدق الاشتهار
بين الاصحاب على النحو المعروف بينهم بشيوعه واشتهاره بين الاكثر منهم ثم ليس المقصود من لفظ المشهور ولا من لفظ الاجماع استيعاب الآحاد بل كافة الاصحاب من
المشرق الى المغرب فان سوق الكلام ومقامه يابى عن ذلك ثم قد عرفت ان الراوى ايضا انما فهم من ذلك رواية الثقات له وشيوعه بين الاصحاب نعم لا بد من
صدق البين عليه بنفى الريب عنه لظهوره وادراجه فى البين فى الكلامين ولو دراج الشاذ فى الامر المشكل والشبهة المذكورين فيهما وهو الذى لا يرفع الريب
ويختص بروايته بعض الاصحاب خاصة بحيث لا يصدق عليه البين الظاهر والترجيح بما ذكر مما لا شك فيه بل هو اقوى من سائر المرجحات لظهور ترجيح ما لا
ريب فيه على ما فيه الريب فانا نستجمع سائر المرجحات ففى التعليل المذكور اوضح دلالة على تقديمه على غيره ولذا اشتهر ان الشهرة من اقوى المرجحات لكن
ظاهر الخبر الشهرة فى الرواية ويستلزمها شهرة الفتوى اذا علم استنادها الى تلك الرواية بخصوصها والا لم يندرج فى المقبولة الا من حيث المناط والعلة
المنصوصة وان اندرجت فى المرفوعة وقد يتوهم من المقابلة ان الشاذ مما لا ريب فى بطلانه ومن الامر البين غيه من الحرام البين وهو ضعيف اذ لا معنى لفرض
المعارضة والتخيير فى الامرين بل المراد ان فيه الريب اما المشهور فليس فيه الريب الذى يوجد فى الشاذ لا مطلق الريب من جميع الجهات
ولا مطلق الاحتمال ولو موهوما لحصوله فيه ايضا فالمقصود ان المشهور ليس فيه ريب ظاهر احتمال الخلاف فيه ضعيف واما غير المشهور فالاحتمال فيه قوى يوجب
الريب فى صحته كالمساوى لغيره فان قلت ظاهر الخبر ان المشهور هو المقطوع به لان الظاهر من الشهرة بالمعنى اللغوى ومن نفى الريب عنه ومن توصيفه بالمجمع
عليه قلت لو كان المقصود من المشهور المجمع عليه الذى لا يتطرق اليه احتمال الخلاف لما سال السائل عن حكم التخيير فيهما ولا سال ثانيا بقوله فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم وفى المرفوعة انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم ولا اجاب عليه السلام بالترجيح بالاعدلية كما فى الثانية او بموافقة الكتاب
والسنة كما فى الاولى فيكون العلة المنصوصة دليلا على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة المشهور الى غيره فيدل على تقديم الخبر المعتضد بامارة
توجب الظن بمطابقة مدلوله للواقع على غيره لكون مضمونه كمضمون الخبر المشهور مما لا ريب فيه فى مقابل مخالفه فان قلت نظرة الاحتمال الى المشهور لا ينافى القطع
ببطلان الشاذ وانه داخل فى بين الغى لامكان الواسطة قلت توصيف الشاذ فى الخبر بالذى ليس بمشهور عند الاصحاب ظاهر فى دوران الامر بين المشهور وغيره
فلا يعقل الواسطة بينهما على انه لو اندرج المشهور مع قيام احتمال الخلاف فيه فى بين الرشد امكن اندراج الشاذ مع احتمال الصحة فى بين الغى غير ان سياق الرواية يعطى
اندراجه فى المشكل والشبهة ودخول البين بنفسه فى المشهور والشاذ بمفهومهما بحسب اللغة فالشاذ هو الذى يقوى فيه احتمال الخلاف بحيث يوجب الاشكال
والشبهة فكل خبر يكون بهذه المثابة لا يعتبر به وان صح طريقه وسلم عن المعارض وكل خبر افاد الوثوق الحاصل فى المشهور يجوز العمل به وان انتفى الوصفان
وقد عرفت فيما مر استقرار العمل على هذا الميزان ثم ان هذا ولكن فى التمسك بالمقبولة فى المقام نوع كلام من حيث ورودها فى مقام اختلاف الحاكمين فيما

حكاية من المتنازعين في دين او ميراث وفيها وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما ثم عدل عليه السلام في المرجحات الثابتة الى ترجيح الخبرين كما وقع السؤال عن تعارضهما ايضا ووجه الاشكال اولا ان وظيفة المتداعيين الرجوع الى الحاكم دون النظر في دليله وثانيا ان العامي لا طريق له الى معرفة تلك المرجحات غالبا وثالثا ان حكم القاضي الاول يمضي عليهما سواء وافقه القاضي الثاني في الاجتهاد او خالفه بل وان تأيد الثاني بالمرجحات المذكورة فلا وجه للرجوع الى الثاني وحكمه بعد فصل الخصومة بالاول فضلا عن ترجيح الثاني ببعض المرجحات والا لم ينقطع الخصومة لامكان اختلافهما في المرجحات بعد ذا ان الفحص عن سائر الاخبار ومرجحاتها لازم على كل من الحاكمين فكيف جاز لهما المسامحة في ذلك حتى صار الرجوع الى ذلك وظيفة المتداعيين وقد يجاب بان مورد الحديث ليس مجرد القضاء وفصل الخصومة بل الغرض الاستفتاء في حكم الواقعة فقدم عليه السلام فتوى اوثقهما ثم طرح فتويهما جميعا وامر بالنظر في حديثهما فانما يقال ان الرجوع الى تلك الوجوه بين الفتاوى ايضا غير معهود بين الاصحاب والاوضح في الجواب ان الترجيح الاول مختص بينهم والباقي ترجيح بين الاخبار المعمول عليها بين العوام ايضا في الصدر الاول لما امكن رجوع العوام اليها في الاعصار المتاخرة والغالب في العصر السابق هو الروايات وربما يحمل القاضي هناك على قاضي التحكيم فلا يلزم المتخاصمين حكمه في الجملة وهو كما ترى كيف وقد ورد ذلك بعد التصريح بنصب الحاكم العام ويمكن ابقاء الرواية على ظاهرها اذ كما يجب الترجيح بين الخبرين كذا يجب بين الحكمين المتناقضين اذا صدر كل منهما من اهله في محله والترجيح في المقام وظيفة المتخاصمين ان امكنهما ذلك وترتفع الخصومة به والا لزمهما الرجوع الى الثالث ويكون النظر في الترجيح بين الحكمين موكولا اليه وبه يفصل الخصومة ويرتفع الخلاف الحادث فيدل نصا وفحوى على جواز الترجيح بين الخبرين في غير ذلك المقام ايضا ويمكن ان يقال ايضا انه عليه السلام قد بين الوجوه المعتبرة في ترجيح الخبرين المتعارضين ليفهم منها الوجه في ترجيح الخبرين المتعارضين ليفهم الحكمين المستندين اليهما الا انه في الوجه الاول لنفسه ذكر ترجيح الحكمين على وجه دل على ترجيح الخبرين به وبالجملة فدلالته على ثبوت الترجيح بتلك الوجوه بين الاخبار واضحة وقد فهم الاصحاب ايضا كذلك فيما قصدنا ومنها الترجيح بموافقة الكتاب الكريم وقد تواترت الاخبار وذلك م في الدلالة على هذا المعنى ومن المعلوم انه ليس المقصود لموافقته ما يفيد القطع بالواقع ولذا اشتمل جملة منها على ان ما يخالفه باطل وزخرف مردود ولا يكون ذلك الا مع المخالفة الواقعية الا ان ذلك تنبيه على حكمة الحكم كما ورد مثل ذلك للتأكيد في الرد على مخالف مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا والا فلما يتفق افادة اللفظ لليقين غاية الامر ان يكون نصا في المطلوب فيقوم فيه احتمال النسخ فكيف يحمل عليه تلك الاخبار المتكثرة فهي ادل دليل على حجية ظواهر الكتاب كالسنة على ما عرفت ولا شك ان موافقة احد الخبرين لظاهر الكتاب يقتضي مخالفة الاخر له في محل المعارضة ولا ريب في الترجيح به عند تعادل المتعارضين من سائر الجهات للترجيح الموافق على غيره ولو فرض بقاء التعادل مع الملاحظة المذكورة فلا اقل من تساقطهما الموجب لسلامة الكتاب عن المعارض تسليم اذ التخيير مما لم يدل عليه عقل ولا نقل سوى اطلاق بعض اخبار المعارض باقوى منه من جهات عديدة هذا اذا دل الكتاب على حكم المسألة في نفس الامر اما لو لم يدل الكتاب على حكم المسألة في نفس الامر اما اذا دل على بعض الاصول المقررة عند الجهل بالواقع كاصل البراءة فالموافقة له لا يوجب الترجيح نعم ان قلنا بتساقطهما وبطلان التخيير تعين الرجوع اليه كسائر الاصول العملية في مواردها كما لا يخفى ومنها الترجيح بموافقة السنة ومن المعلوم عندنا عدم الفرق فيها بين النبوية والامامية وفي الاخبار تصريح بكل منهما وكان المراد به السنة المعلومة والترجيح بها كالترجيح بالكتاب فيما ذكرنا اما السنة المروية فان افاد عنها احد المتعارضين بها قوة في الظن الحاصل منه فلا شك في الترجيح به لكون مقابله موهوما اما مع المساواة وبقاء التعادل فلا وجه للترجيح اذ المفروض حصول المعارضة بين جنس الخبرين فلا وجه لترجيح احدهما بالتعدد الا من حيث افادته لقوة الظن في جانبه كما هو الغالب في الفرض المذكور فانا اذا وجدنا الخبرين متعادلين من جميع الجهات ثم وجدنا لاحدهما موافقا تكون للاخر مخالفا فلا محالة يتقوى الظن في جانبه الا ان يعاد بعض الخصوصيات الحاصلة في المقام فالمدار في ذلك على التقوية بخلاف الموافقة للكتاب والسنة المعلومة لثبوت الترجيح بها مع بقاء المعادلة على ما عرفت وفي رواية الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام قلت تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان كان لا يشبههما فليس منا وقد يستفاد منه الترجيح بموافقة القياس فان عدم حجيته لا يمنع من الترجيح به بعد حصول القوة في الموافق له كما حكاه المحقق في المعارج معللا بحصول الترجيح به فيكون دافعا للعمل بالمرجوح فيعود الراجح كالسليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس ثم نظر فيه وهو في محله لاستمرار سيرة الاصحاب في استنباط الاحكام على عدم الاعتناء بالقياسات الغالبة عندهما والا لاحتاجوا اليها في كثير من المقامات وتمسكوا وذكروا شرطها واما الخبر المذكور فظاهره موافقة احدهما لظاهر الكتاب في السنة كما في غيره من الاخبار فالمراد المشابهة في الدلالة ومنها الترجيح بمخالفة العامة وقد تكثرت الاخبار في ذلك واطلاقها يقتضي الترجيح بها ولو مع بقاء المساواة والمعادلة مع تلك الملاحظة وظاهر القوم اناطة الترجيح بذلك بحصول التقوية تنزيلا للاخبار على ما هو الغالب من حصول القوة في جانب المخالف بعد فرض تعادل المتعارضين من سائر الجهات ولذا علل بان الرشاد في مخالفتهم وان الحق فيما خالفهم وذلك مما يقرب الخبر الموافق لهم الى التقية او الافتاء ولانهم بذوا بهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون غالبا الا الباطل وعلى الاول فالمدار على وجود القول بذلك حال صدور الخبر فاذا اختلفت العامة بحسب اختلاف الخبرين فالمدار على مخالفة الراجح للاكثر او الاعرف او الاشهر او الحاضر في البلد مع تحققها حال صدورهما اذ لا فائدة في الشهرة الحاصلة بعد ذلك وما اشبهها وعلى الثاني لا فرق بين الشهرة المقارنة والمتأخرة لانه من باب شادوه ومن خالفوه وفي بعض الاخبار عرض الخبرين على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وفي رواية اخرى ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وفي صحيحة ابن بزيع اذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه وفي رواية اخرى ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وفي اخرى والله لم يبق في ايديهم الا استقبال القبلة وفي اخرى ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألونه عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له من عند انفسهم ضدا ليلبسوا على الناس وعن ابي حنيفة قال خالفت جعفرا في كل ما يقول ويفعل لكن لا ادري

مل بعض عبيد في الركوع او بعضها ولاجل هذه الاخبار زعم بعضهم لزوم الاخذ بخلافهم وان لم يكن في مقام التعارض وهو كما ترى ومنها الترجيح على الخبر الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل وظاهر ايضا ما ذكرناه ومنها الترجيح بتأخر التاريخ رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال رحمك الله وهذا مخصوص بمورده لكون الثاني مبنيا على ملاحظة المصالح التي من اعظمها التقية والا فالتابعية لورودها فلا يجوز للمخاطب العدول عنها بخلاف غيره من المكلفين بعد القطع بعدم تطرق النسخ الى الاحكام بعد كمال الدين واتمام الانعام فلا فرق بين المتقدم والمتاخر في الكشف عن الحكم الواقعي نعم يتم الترجيح بذلك في الاخبار النبوية ورد يرشد الى ما ذكرناه الخبر الآخر المروي فيه عن المعلى بن خنيس قال قلت له عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال عليه السلام انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم الا ترى انه لم يفرق بين الخبرين وانما خص الترجيح بخبر الحي وعلله بما ذكرنا نعم في الكافي وفي حديث آخر خذوا بالاحدث قال الصدوق في باب الرجل يوصي الى رجلين عند ذكر خبرين مختلفين لو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس ومنها الترجيح بموافقة الاحتياط في الدين فيترك ما خالفه ورد ذلك في المرفوعة ويعضدها اوامر الاحتياط ان حملت على الايجاب فيها يخص عموم ما دل على التخيير كما خص بالمرجحات السابقة وليس ذلك من باب تساقط المتعارضين بعد تعادلهما فان ذلك لا يقتضي الرجوع الى قاعدة الاحتياط على الاطلاق لاختلافه في الوجوب والاستحباب بحسب اختلاف المقامات بل هو من باب ترجيح الموافق على المخالف لكن لا يخفى ان موافقة الاحتياط لا يوجب قوة الموافق بحسب الحكم الواقعي لان اصل الاحتياط لا نظر له الى الواقع بالكلية فالاولى تقييده بما يقيد به اوامر الاحتياط من الموارد التي يجب العمل عليه فيها او حمله على ما تحمل عليه من الاستحباب ترجيحا له على تخصيصها بالاكثر اذ المرفوعة لا تستجمع شرائط الحجية واوامر التوقف والارجاء والرد الى الامام ع لا تدل على وجوب الاحتياط في مقام العمل فالصواب الرجوع في ذلك الى مقتضى الاصل المقرر في محله المختلف باختلاف موارده فيقدم الخبر الموافق له على ما يخالفه اما من حيث الترجيح به واما من جهة التساقط والرجوع اليه والاكثر اثبتوا الترجيح بذلك واختلفوا في ترجيح الناقل على المقرر لرجحان التاسيس على التاكيد او بالعكس لغلبة المقرر وتعاضده والفرق بينه وبين الوجه الآخر ان المعتضد بالاصل على هذا دليل اجتهادي وعلى التساقط يكون المستند مجرد الاصل العملي وحيث ان المرجح المذكور لا يمنع من تعادل الدليلين امكن القول بالتخيير وهو رابع الوجوه في المقام كما ياتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى ومنها التخيير وانما يتم ذلك مع استجماع كل منهما الشرائط الحجية وانتفاء مطلق المرجح وعدم منافاته الاجماع وشبهه ففي رواية الحسن بن الجهم عن مولينا الرضا ع المروية في الاحتجاج قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة في الموافقين للاحتياط او المخالفين له فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الآخر وفي موثقة سماعة المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال في الكافي بعد ذلك وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت وروى في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وظاهر الخبر عموم التخيير فيما شابه موردهما من المتعارضين المتكافئين وفي رواية الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه قال شيخنا الكليني ره في اول الكافي واعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برايه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوا به وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى فان قلت ان هناك روايات اخر تدل على خلاف ما ذكر من التخيير كرواية سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتساله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة وفي ذيل المقبولة عند تعادل الخبرين اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى الصدوق في العيون عن احمد بن الحسن الميثمي انه سال الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا فقوله هذا الخبر يشتمل على حديث التخيير ومرجعه الى المقرر المحكم فيه من الخارج فيجب التوقف بدونه وروى في الكافي عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام

استظهار

عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله
والا فالذي جاءكم اولى به وفيه دلالة على طرح المختلفين وان اختلفا في الوثوق وعدمه بل على طرح مطلق الخبر الذي لا شاهد له واذا اختلفت الاخبار
المذكورة فكيف يمكن التمسك بها في علاج الاخبار المتعارضة مع مشاركتها لها في العلة قلت اولا ان غاية ما في الباب عدم التمسك بها عند تعادل
المتعارضين ووقوع مثله في ادلة الاحكام نادر فلا مانع من الرجوع الى الاحتياط في مثله كما هو مفاد الروايات الاخيرة لانه طريق اليقين ومع حصول
المرجح باحد الوجوه السابقة فلا مانع من العمل عليه ولا يعارضه اطلاق بعض الاخبار المذكورة كالمطلقات الاخبار التي لم يرد فيها جملة من المرجحات ومن
المعلوم ان المطلق لا يعارض بما يصلح لمعارضة المقيد والعام لا يعارض الخاص بل يتعين العمل بالخاص كما يأتي انشاء الله تعالى واما الخبر الاخير فمطروح او مأول لما عرفت
من حجية خبر من يوثق به وعدم اعتبار غيره فلا يصلح لمعارضته ثم المرجحات السابقة وغيرها من المرجحات المستنبطة من فحواها وعللها اما ان يتحقق احدها وينتفي
الباقي فيعمل بمقتضاه او يتعدد منها مع توافقها فيعمل بمقتضاها بطريق اولى او يختلف مقتضاها مع تعادلها فيرجع فيه الى حكم التعادل وهو نادر ايضا
فان ترجح بعضها على بعض لزم الاخذ بالاقوى لما مر وقد عرفت عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات وان ورد الترتيب الذكري في عدة من الاخبار لعدم
دلالته على الترتيب في الرتبة كما يرشد اليه اختلافها في الترتيب ويظهر ذلك من التعليلات الواردة فيها الدالة على اناطة الحكم بالرجحان والاوثقية في نظر
الفقيه بعد بذل وسعه في ذلك الا ترى انه عليه السلام علل ترجيح المشهور بانه لا ريب فيه مع ذكره في المرتبة الثانية في المقبولة وظهور ارجحيته من الاعدلية
والافقهية وثانيها ان رواية سماعة انما تدل على التوقف عند دوران الامر بين الوجوب والتحريم ومن المعلوم ان التوقف في مثله انما يتصور في مقام الاجتهاد
واما في مقام العمل فلا محيص عن اختيار احد الامرين من الفعل والترك فيرجع الى التخيير في ذلك وحيث ان المفروض فيها امكان الرجوع الى الامام عليه السلام
لوقوع المخاطبة فيها مع من يتمكن من ذلك ودلالته على الامر باتيانه عليه السلام وسؤاله عنه فلا بد على حال مثالنا من يتعذر عليه ذلك ولذا اجاب عليه السلام
بعد السؤال عن تعين العمل بالرجوع الى بعض المرجحات وسكت عن الباقي وعن حكم التعادل فالمقصود وجوب الفحص اولا والترجيح مع تعين العمل ثانيا وكذا
الحال في الخبرين الاخيرين فان التوقف لما امر به فيهما مع امكان الفحص بالرجوع اليهم عليهم السلام كما هو المفروض خارج عما نحن فيه فان قلت ان اخبار التخيير
ايضا انما جاءت في تلك الحال فكيف التوفيق قلت ان التوقف في مقام الاجتهاد عند التحير مما لا محيص عنه واما في مقام العمل فلا بد من البناء على وجه معين
فغاية الامر عدم دلالة الاخبار الاخيرة على طريق ذلك فيرجع في ذلك الى الاصول العملية المقررة في موارده سواء وافقها احد الخبرين كما مر او خالفهما
ويختلف الحال فيها باختلاف المقامات فان كان الاختلاف في التكليف وعدمه ففي الجمع بين ادلة اصل البراءة ورجحان الاحتياط كفاية في اثبات التخيير
العملي وان كان الاختلاف في تعيين المكلف به بعد العلم بالتكليف فان تعذر الاحتياط بالجمع بينهما في العمل تعين التخيير ايضا والا ففي العمل باخبار التخيير و
اوامر الاحتياط كلام معروف ومن المتأخرين من قطع ببطلان التخيير مع التمكن من الرجوع الى الامام ع وهو مناف لاخبار التخيير لورودها في زمان الحضور
ولا اقل من اطلاقها ولا قاطع على تخصيصها فتأمل وثالثها ان اخبار التخيير مع تعادل الدليلين كما قيدناها به اقوى فهو بالتقديم احق واحرى لاشتهارها
بين الاصحاب حتى قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وبذلك يجبر قصور اسانيدها وقد ثبت ترجيح الخبر المشهور على غيره فيجري ذلك في
المقام ايضا وقد اختلف القوم في طريق الجمع بين الخبرين المذكورين فمنهم من حمل حديث التوقف والارجاء على التوقف في الحكم الواقعي وخبر التخيير على بيان
الحكم الظاهري ومنهم من نزل الاول على مقام الافتاء والثاني على مقام العمل وكانه راجع الى الاول لوضوح ان طريق العمل ايضا مما يتعلق به الفتوى
الا انه حكم ظاهري لا يثبت به الواقع ومنهم من خص الاول بصورة التمكن من الرجوع الى الامام ع لدلالته على الانتهاء اليه والسؤال عنه ولوجوب الفحص عن
الحكم الشرعي في مقام التحير مع الامكان وتحريم القول والعمل بغير العلم والثاني بصورة التعذر تقييدا له بالاول اذ لا محيص عن العمل ومنهم من حمل
الاول على المنع من القول والعمل بمجرد الرأي والهوى والثاني على الاخذ باحدهما من باب التسليم والرد الى ائمة الهدى ع ولا يحصل بهذا الفرق الا
باختلاف النية والقصد ومنهم من حمل الاول على صورة التمكن من الاحتياط فيتعين ذلك للرجوع الى اليقين والثاني على ما يتعذر فيه ذلك فلا يمكن التوقف
فيه فيتقيد الاول بما يقيد به جميع الاوامر والثاني بالاول ومنهم من حمل الاول على الاستحباب والثاني على الجواز بناء على ان ذلك طريق الجمع بين نظائر
المقام ومنهم من حمل الاول على الاخبار المتعلقة بحقوق الناس كالزكوة والنكاح والدين والميراث نظرا الى اختصاص مورد المقبولة بها فقال يجب التوقف
فيها عن الافتاء لوجود بينة المبنية على احد الطرفين والثاني على الاخبار الواردة في العبادات المحضة كالصوم والصلوة لاختصاص بعض اخباره بما يتعلق بذلك
والاولى تقييد الاول بصورة دوران الامر بين الحد والدين سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق الناس والا كان الفرق تحكما محضا ومنهم من
خص الاول بما لم يضطر الى العمل باحدهما والثاني بصورة الاضطرار اقتصارا فيه على موضع اليقين اما الاول فجار على الاصل ومنهم من نزل الاول
على غير الخبرين المتناقضين والثاني على المتناقضين ولعله يرجع الى سابقه لحصول الاضطرار في الثاني دون الاول وقد يوجه بتنزيل الاول على صورة
تعذر الجمع والثاني على امكانه والتحقيق في المقام ان التخيير المذكور يتصور على وجهين احدهما التخيير في المسألة بما شاء من الخبرين المفروضين في الفتوى
بمقتضاه على نحو تخيير المقلد في الرجوع الى المجتهدين المختلفين ومع اختيار احدهما فهل يتعين البقاء عليه فلا يجوز له العدول عنه الى الاخر وجهان بناء
على ثبوته في الابتداء او على الاستدامة كما ذكروا مثل ذلك في الرجوع الى المجتهد وح فمتى اختار احدهما كان مقتضاه حكما ظاهريا في حقه وحق مقلده
ويأثم بمخالفته حال اختياره وان وافق الاخر بان دل احدهما على الوجوب والاخر على التحريم فان اختار الاول لزمه الافتاء بالوجوب والاتيان به على وجه الوجوب
فلا يجوز له تركه والثاني بالعكس الامر ويلحق كلا منهما حال اختياره جميع لوازمه واحكامه من التكليفية والوضعية والثاني التخيير في مقام العمل فله ان
يعمل بما شاء من الخبرين ويأخذ بمضمونه فلا يجوز له الافتاء بتعين احدهما ولو بعد اختياره انما يفتي باثبات التوسعة في العمل اما الوجه الاول فالظاهر
منافاة الالتزام به لوجوه منها انا نقطع ببطلان احد الخبرين المختلفين في محل الاختلاف ومخالفته لما انزل الله سبحانه على رسوله وحكم به على خلقه فالحكم به في

حقوق الناس جورا وعدوانا وفي حقوق الله سبحانه تحليل الحرام وتحريم الحلال فاذا دار الامر فيه بين الامرين امتنع تجويز الفتوى بكل منهما بل وجب الكفّ و
الاجتناب عنهما من باب المقدّمة كالمشتبه بالمحصور ولذا قال عليه السلام لا تعمل بواحد منهما وامر بالتوقف والارجاء ومنها ان الحكم بتعيين مدلول احد
الخبرين بمجرد اختياره والالزام بمقتضاه وترتيب آثاره ترجيح من غير مرجح والزام بغير ملزم وراجع الى تبعية حكم الشرع لاختيار المكلف وجميع ما جاء في
النهي عن القول والعمل بغير العلم والمنع من متابعة الرأي والهوى في احكام الله تعالى يمنع عنه بل هو اشدّ من متابعة الرأي فان تابع الرأي لا يتبعه الا بعد
اجتهاده في نظره وهذا يفتي ويحكم بمجرد الاقتراح ومنها ان القول بالتخيير المذكور وان اشتهر بين علماء الاصول الا انا لم نجد من فقهائنا من عمل به في الفروع
فان من تتبع كلمات الاصحاب في جميع ابواب الفقه لا يكاد يقف على موضع يبتني حكمهم فيه على مجرد الاقتراح غاية ما يوجد في كلمات البعض هو التخيير في العمل و
الفتوى على حسبه وفيه اقوى شهادة على انهم لا يريدون من القول بالتخيير في المقام المعنى الاول ونحوه ما ذكروه في الادلة العقلية من اصل التخيير عند
دوران الامر فيما لا نصّ فيه بين احتمالي الوجوب والتحريم فانه عندهم من جملة الاصول العقلية مع انه لا سبيل للعقل الى ادراك التخيير بالمعنى الاول وما قد يوجّه به
ذلك من تقديم الامتثال الاحتمالي على الاعراض عن التكليف المعلوم وتوقفه على الاختيار ظاهر الفساد اذ الامتثال لا يصدق بمجرد الاحتمال والموافقة الاحتمالية
تتحقق بالتخيير على الوجه الثاني وبالجملة فلم يعهد من فقهائنا في ابواب الفقه اسناد الفتوى الى مجرد الميل والاختيار لا في الابتداء ولا على الاستمرار واما اثبات
التوسعة في العمل نظرا الى العجز عن تعيين احدهما فهو مما لا محيص عنه ولذا قال عليه السلام بعد الامر بالارجاء وهو في سعة حتى يلقاه وقد تكرر في كلامهم اثبات التخيير العملي
بين الحديثين المختلفين فما دلّ على التوقف والارجاء ان كان في مقام الحكم بالواقع والكشف عنه فذلك مما لا شبهة فيه وان كان في مقام العمل فلا شك
ان ذلك انما يتم حيث يمكن تاخير العمل وهو انما يكون حيث يمكن الفحص والظاهر ان القائلين بالتخيير لا ينكرون وجوب الفحص على المجتهد في تحقيق الحق منهما
على حسب سعة طاقته اذ الاجتهاد عندهم استفراغ الوسع بقدر الطاقة اما بعد العجز عن الفحص فلا يعقل تاخير العمل اذ لا بدّ من بنائه على وجه معيّن فغاية
الامر عدم دلالة الاخبار الا ارجاعا على طريق عمل المكلف في ذلك فيبقى ما دلّ على التخيير سالما عن المعارض لكن مورده ظاهر في بقاء الوثوق بصدور الخبرين
معا والجهل بوجهه وعلته ووروده لوروده في اخبار الثقات والاخذ بما شاء منهما من باب التسليم والانقياد والرد الى ائمة الهدى عليهم السلام وهو انما
يتم في الصورة المذكورة اما مع القطع بكذب بعضها او الظن به فلا معنى للتسليم والانقياد في مثله انما يتحقق ذلك فيما اذا ثبت وروده عنهم
عليهم السلام ولم يعلم الوجه فيه من تعليل وغيره فحيث يرتفع الوثوق بصدور الخبرين او احدهما لا بدّ من الحكم بتساقطهما وخروجهما عن الاعتبار من جهة
انتفاء شرط الحجية فيهما والرجوع الى الاصل المقرر في موردهما من برائة او اشتغال او استصحاب او غيرها سواء وافق احدهما او خالف كلا منهما اما مع بقاء
الوثوق بهما على وجه واحد وتعادلهما من حيث الدلالة وساير المرجحات فالعمل باخبار التخيير المعتضدة بعمل القوم مقدم على العمل بالاصل المقرر في موردها
لورودها عليه نعم لو وافق احدهما الاصل وخالفه الآخر فقد مرّ الخلاف في تقديم الناقل والمقرر والحكم بالتساقط الموجب للرجوع الى الاصل المقرر في ذلك
المورد وحيث ان اخبار التخيير مطلقة لم يفصل فيها بين الناقل والمقرر فالمتجه على ما ذكر الحكم بالتخيير بينهما على ما هو الحال في الناقلين لما عرفت من ان موافقة
الاصل المقرر في موردهما لا يوجب رجحان المقرر على الناقل اذ الاصل العملي لا نظر له الى الواقع اصلا وح فكيف يفرق بين المقامين مع اشتراكهما في تعادل
المتعارضين والاندراج تحت دليل التخيير فما ذكره الشيخ في التهذيب وجماعة من ان احد المتعارضين لو كان موافقا للاصل لا بدّ من ترجيحه على المخالف خروج
عن ظواهر ادلة التخيير نعم قد يقال ان القول بتساقطهما او الرجوع الى الاصل مطلقا اقرب الى طريقة الاصحاب في الفروع اذ العدول عن مقتضى الاصل الى الدليل
المعارض بمثله غير معهود من اكثرهم لاقتصارهم في العدول على موضع الدليل السالم عن المعارض ومع ضعف معارضه عن المقاومة نظرا الى عدم جواز العدول
عن الاصل الا في محل اليقين ولا يقين مع التعادل سواء كان مقتضى الاصل في ذلك الحكم بالبرائة او الاشتغال او الاحتياط او الاستصحاب او العدم على حسب اختلاف
المقامات انما يتم التخيير مع العلم بلزوم البناء على احد المتعارضين وانتفاء المرجح في البين وهو محل منع الا ان يقال ان ما دلّ على وجوب الرجوع الى رواة الاخبار
الثقات على سبيل ما دلّ على رجوع العوام الى الفقهاء الكرام فكما ان الثاني يدلّ على التخيير عند الاختلاف من غير فرق بين الناقل والمقرر كذا الاول ويبقى ما دلّ
على التخيير شاهدا على ذلك ومؤيدا لمقتضاه وقد حكى شيخنا الطبرسي في الاحتجاج الاجماع عليه في حال غيبة الامام عليه السلام اذا لم يكن هناك ترجيح مما ورد
على الاشهر او الكثرة والعدالة فالمراد ان الاصحاب كلهم مجمعون على ان الحكم بها من باب التخيير واستدلّ عليه بعدة من الاخبار السابقة ومرّ كلام ثقة الاسلام لكن
لا يخفى ان الحكم بالتخيير في المقام ليس على عمومه لان اكثر المقامات على خلاف الطريقة المعهودة فيختص ببعضها وح فلا مانع من القول بالعمل بمقتضاه على الوجه
السابق دون الالزام بالمختار منهما بمجرد الاختيار الا مع دوران الامر بين المحذورين ولعل ما ذكرناه هو الوجه في عدم شيوع العمل بالتخيير المحكي بين الفقهاء الا في
موارد بين المسائل بخلاف التخيير العملي لشيوعه في تضاعيف ابواب الفقه فانه راجع الى الجمع بين الدليلين حيث لا محذور في البين فتلخص مما فصلنا ان ما
تقدم من الادلة الدالة على لزوم العمل بالاخبار الموثوق بها يعم المتعارضين الا انه لما تعذر العمل بهما معا بقي العمل باحدهما على حاله فان تساويا من جميع
الجهات تخير المكلف في العمل بهما على الوجه المتقدم لامتناع الترجيح من غير مرجح مما يمنع عنه مانع وان ترجح احدهما على الآخر بملاحظة جميع الخصوصيات المنضمة
اليهما داخلية كانت او خارجية تعين العمل بالراجح تحرزا عن ترجيح المرجوح الموهوم ح عليه وعملا بالاحتياط اللازم عند دوران الامر بين التعيين والتخيير بعد المعهود
فثبت القول باعتبار المرجح من باب التعبد ولا بعارضه الاحتياط في مسئلة التعبد اذ الوثوق بالمرجوح بعد سقوط الالزام به مع التساوي فهنا اولى وتمسكا
بالتعليلات الواردة في المرجحات السابقة من ان الرشد والحق في مخالفة العامة وان الصواب في موافقة السنة والكتاب وان المشهور لا ريب فيه الا انه يناسب مضافا
الى الاجماعات المنقولة في الباب المعتضدة بالشهرة اتفاق الاصحاب عليه في الاصول واستمرار السيرة عليه في الفروع وان كان القدر المتيقن منها هو المرجحات
الداخلية دون الخارجية الا اذا كشفت عن مزية داخلية فيفرق بين كون احد الدليلين اقوى في كونه مضمونه بالاتباع احرى ومورد الاتفاق هو الاول الا ان في كلماتهم
كما الاخبار شواهد كثيرة على ان المناط الترجيح بالثاني وان الاول انما يطلب لاجل الثاني ولذا استظهر بعض المحققين الاتفاق عليه وبما ذكرنا يظهر ضعف الاقتصار

على المنصوص

على المنصوص عليها في الاخبار كفسنا البناء على اعتبارها من باب التعبد كما زعمه طائفة من الاخباريين حتى طعنوا على العلامة وغيره بمتابعتهم في التعميم و
استنباط العلة الطريقة العامة وهو من بعض الظن الذي يجب الاحتراز عنه بالنسبة الى اهل المسلمين فكيف باساطين المجتهدين وليس ذلك الا من جهة
الجمود على ما يتراءى بادى الرأى من ظواهر الاخبار من استعمال النظر الصحيح فيها والاعتبار وعدم اعطاء التأمل حقه في كلمات علماء ائمة الابرار وقد كشف
الامام ع عن حقيقة ما هو المقصود في المقام بقوله ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه هذا كله في الظنيين من حيث السند
المتساويين من حيث الدلالة قطعية كانت او ظنية الوجه الثاني تعارض القطعيين من حيث السند كتعارض الايتين والخبرين المتواترين والمحفوفين بقرائن
اليقين والاية والرواية القطعية والحكم فيه انه ان اختلف الحال فيهما بحسب الدلالة بان يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا او كانت الدلالة في احدهما اظهر
من الاخر تعين العمل بالاظهر فيحمل عليه الاخر كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمعتبر بلحاظ الظهور في ذلك بحسب مجموع القرائن الداخلة والخارجة فلو
تأيد العام بالشهرة او اعتضد المطلق بالعمل فقد يترجح بذلك على الخاص والمقيد فيعمل عليه ولذا تكثر في كلمات الاصحاب طرح النص بمخالفته للقاعدة
وقد يكافئه فيلزم التوقف في الحكم فان العمل بالخاص والمقيد لم يرد في الشرع من باب التعبد المحض بل لقوة دلالتهما وحكم العرف وقضاء
العادة وجريان طريقة كافة العقلاء واهل اللسان او خصوص لفقها على تقييد العام والمطلق بهما ولا يتم ذلك الا مع بقاء الرجحان الحاصل لهما وظاهر
ان المراد بالخاص والمقيد ما كان منهما منافيا للعموم والاطلاق مضادا لهما لا مجرد اثبات الحكم فيهما لوضوح ان اثبات الشىء لا ينفي ما عداه وان تساويا
في الدلالة لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول العملية في مقام العمل لان الاصل في هذا الباب نظرا الى اختصاص اخبار التخيير بالقسم الاول
ويمكن ان يقال اذا وجب العمل بالمتعارضين مع الظن بصدورهما من باب التخيير نظرا الى ما دل على وجوب العمل بالاخبار المعتبرة فوجوبه حال القطع
به اولى وما دل على التوسعة في العمل بهما شامل ومنها على وجه التسليم شامل للخبرين القطعيين ايضا بل الحكم به فيهما اتم واقوى ويشكل بان العمل بالكتاب
والسنة متفرع على فهم مدلولهما واقل مراتبه الظن به ومع التعارض والتعادل لا يبقى الا مجرد الشك والاحتمال فيرجع كل منهما الى الاجمال المانع من الاستدلال
بخلاف الظنيين لامكان حملهما معا على ظاهرهما فالفارق امكان بقاء التنافي فيهما وامتناعه في القطعيين وفيه نظر لاشتراط الوثوق بالسند و
الدلالة معا فاذا كان التعارض ما نحن فيه والذي يقتضيه التحقيق في المقامين وما اشبههما ان يقال ان مورد التعارض اما ان يكون في
الاحكام التكليفية او الوضعية وعلى الاول فاما ان يقع التعارض بين اثبات التكليف ونفيه او في تعيين المكلف به ففي الاول يتجه الحكم بالبراءة ووجوب
العمل من باب الاحتياط الى ما عرفت من عدم جواز الحكم بالتخيير فيه الى ذلك لا جواز الحكم بالوجوب او التحريم وترتيب الاثر عليهما بمجرد الاحتمال والاختيار وفي الثاني
يتجه الاكتفاء بالاقل في المتداخلين مع تجويز الاكثر فيرجع الى التخيير المذكور والجمع بينهما في المتباينين تحصيلا للعلم بالبراءة بعد القطع بالاشتغال
ما لم يمنع عنه مانع شرعي او عادي والامر المحصص عن التخيير العملي ايضا على الوجه السابق وعلى الثاني فالحكم بالشرطية والجزئية والمانعية في مهيات العبادات
عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يتفرع على ارجاعها الى الاول والثاني عند دوران متعلقها بين امرين وامور يرجع الى الثاني وفي المعاملات
يرجع الى الشك في السببية وفي الاسباب الشرعية عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يرجع الى الحالة السابقة وفي تعيينها يقتصر على موضع اليقين
وكذا في مقام التصرف في الدماء والاموال والفروج للقطع بمنع الشارع عن التهجم عليها بمجرد الاحتمال وليت شعري كيف يعمل القائل بالتخيير المطلق
لو دل احدهما على وجوب قتل شخص بعينه والاخر على حرمته عند دوران الامر بينهما او دل على ان المال او الزوجة لزيد والاخر على انه لعمرو فهل يتخير المكلف في
قتل من شاء من الرجلين ودفع المال والزوجة الى من شاء من الشخصين من دون قيام مرجح في البين وقس على ذلك ساير المقامات فالظاهر ان القائل
بالتخيير لا يقول به في امثال ذلك ايضا ولذا لم يعمل عليه الاصحاب في الفروع وانما ياخذون بذلك فيما لا يترتب عليه محذور كما في التكاليف الابتدائية الوجوبية
او التحريمية عند التردد بين اثباتها ونفيها او الاحكام المتعلقة بالسنن والاداب وحيث لا محيص عن اختيار احد الوجهين كما ذكروه ايضا في دوران الامر
بين القولين والاختيار بين المجتهدين عند الدليل ومحصل ما ذكرناه العمل بما يقتضيه القاعدة الشرعية في مورد التعارض والقول بالتخيير العملي مهما كان
اليه سبيل سواء وقعت المعارضة بين الظنيين او القطعيين من حيث السند هو الذي يستفاد من خبر الميثمي وغيره وعليه جرت طريقة الاصحاب في ابواب الفقه
وبه يجمع بين الاخبار السابقة هذا كله اذا لم يقم هناك احتمال النسخ كما في الاخبار المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام ومع قيامه كما في ادلة الكتاب والسنة
النبوية فقد مر الترجيح بالاحدث مع دوران الامر بين النسخ والتخصيص والمجاز وغيرها يتعين الرجوع الى ما قرر في تعارض الاحوال والله سبحانه هو العالم
بحقيقة الحال الوجه الثالث تعارض الظنيين المتساويين من حيث السند المختلفين في ظهور الدلالة فمتى استجمع كل منهما الشرائط المجيزة تعين العمل بالاظهر
عند معارضته للظاهر فضلا عن النص الوارد في مقابل الظاهر بعد ملاحظة المرجحات الخارجية ايضا اذ يكون الاخر هو موما يرجع الى الاول وما
اشتهر بينهم من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح محمول على ذلك اذ مع تساويهما في الدلالة يتساوى الاحتمالان والاحتمالات فلا معنى لترجيح بعضها من
غير مرجح اللهم الا ان يراد بذلك مجرد دفع التنافي بين الاخبار كما صنعه الشيخ ره في كتابي الحديث لعدا عنده ويتفق في اول التهذيب ان الناس يحكم التسرع
عليه والاقتصار بكتاب التأويل ليس جمعا بين الادلة بل هو في الحقيقة طرح للدليل الحجة وعمل بالخرص والتخمين وتقول على الله عز وجل بما لا يعلم وخروج
عن القاعدة المقررة في مورده ومخالفة للاخبار العلاجية والطريقة الجارية بين علماء الفرقة الناجية الا ان يكون هناك شاهد من نفس الدليلين
بان يكون ذلك هو المفهوم من المجموع او من قرينة متصلة او منفصلة او من شاهد خارجي علمي او ظني وارد في مقام الجمع بينهما او في بيان الحكم على وجه
يكون دلالته اظهر واقوى منهما فما اشتهر في السنة جمع من المتاخرين من حمل الامر في مقام الجمع على الاستحباب والنهي على الكراهة تصرف في كلام الشارع
من غير دليل بل تحريف وتبديل وانما المتبع هو الترجيح نعم ما دل على نفي الوجوب او التحريم من حيث هو اقوى واصرح من الامر والنهي الظاهرين فيهما فان
فان اراد القائل به هذا المعنى فلا باس به لان بين الادلة المتعارضة كما يعتبر من حيث الدلالة كغيرها من المرجحات الخارجية فيلزم النظر في جميع المرجحات

الترجيح

والخصوصيات المنضمة الى كل واحد منها من مجموعهما هو الجمع وحمل الظاهر على النص الا مع اعتضاد الظاهر بما يقتضي رجحانه على النص كما عرفت الرابع

معارضة القطعي من حيث السند للظني فان تساويا في الدلالة قدم الاول لان تقديم الارجح من الظنيين يستلزم ذلك بالاولوية القطعية واولى

من ذلك لو كانت دلالته اقوى بل وكذا لو كانت الظني بحسب الدلالة اقوى فان كانت الدلالة فيه قطعية فقد يقع كالقطعيين فيرجع الى

اقوى الظنيين بخلاف ما لو كانت ظنية لقوة القطعي عليه وفيه ان الظني سندا بعد استجماعه لشرائط الحجية كالقطعي اذا اجتمعا كانت العبرة بما يستفاد

من مجموعهما من حمل الظاهر على النص عملا بهما معا حيث لا يكون هناك مرجح خارجي فان تساويا في الدلالة تعين تقديم القطعي سندا الا مع تأيد الظني بما يجبر

عليه فيقدم او بما يعادله في القوة فيرجع الى ما مر وقد اختلف الاصوليون في تخصيص الكتاب بخبر الواحد على اقوال ثالثها ورابعها التفصيل بين المخصص

بدليل قطعي متصل او منفصل وغيره او بين المخصص بدليل منفصل قطعي وظني وغيره والاكثر على جوازه مطلقا لان المخصص بعد استجماعه لشرائط الحجية

يعود قطعيا فيؤثر اثره فان لم يمكن الجمع بغير التخصيص تعين والا فالتخصيص اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد غيره بقرينة اخرى داخلية او خارجية

ومن تتبع كتب الفقه وتعرف طريقة الاصحاب في ذلك وجد ذلك سيرة مستمرة منهم على قديم الدهر الى يومنا هذا كالحكم بحرمة كثير من المطاعم والمشارب

مع دلالة قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية على اباحتها وكذا الحكم بحرمة كثير من وجوه الانتفاع مع قوله سبحانه خلق لكم ما في الارض

جميعا والحكم ببطلان كثير من العقود وعدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود ونحو ذلك والحكم

بحرمة عدة من المحرمات مع قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم الى غير ذلك ومقتضى كلام المانع المنع من الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد مطلقا واستمرار

الطريقة على خلافه ظاهر وعمدة ما استند اليه في ذلك ان الظني لا يعارض القطعي ومقتضاه تعميم الحكم لكل مقطوع الصدور ولكنه مع ظاهر الكتاب

بمجرد صدوره لا يتم دليلا بل هو بدلالته فقطعيته موقوفة على القطع بهما معا فاذا كان احدهما ظنيا كان الدليل ظنيا فيكون المعارضة بين الظنيين

والجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح الخاص والمناقشة في حجية خبر الواحد حال المعارضة المذكورة نظرا الى الخلاف المذكور معارضة بالمنع من حجية عموم

الكتاب حال وجود المعارض المذكور لذلك بعينه وكان الاولى استنادهم في ذلك الى عموم ما دل من الاخبار الكثيرة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب

وهي معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد وان كان اكثرها واردة عليها مخصصة لها الا ان الثاني لاعتضاده باستمرار السيرة واستقامة الطريقة

على التمسك بها في مقابل عمومات الكتاب ومطلقاته وظواهره اقوى وبالترجيح احرى كيف وهو ايضا موافق لما دل من الكتاب على حجية اخبار الثقات

بالاخبار المذكورة التي هي من الاحاد يستلزم عدمه وهو باطل مع انه ينقض عرض المخالف فيحمل الاول على المخالفة التامة التي لا يتيسر معها الجمع لا

بمجرد العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اذ التخصيص والتقييد لا يعد في العرف مخالفة ويرشد الى ذلك قولهم عليهم السلام ان ما خالف الكتاب

باطل وزخرف يضرب به عرض الجدار ونحو ذلك مع ان في عدة منها طرح ما لا يوافق الكتاب مع ان معظم الاحكام انما يستفاد من الاخبار وقد قال الله

سبحانه ما آتاكم الرسول فخذوه ومفاده مستفاد من آيات كثيرة فاذا ثبت بنقل الاحاد قول الرسول صلى الله عليه وآله وجب اتباعه واما قياس التخصيص على النسخ

فعلى تقدير تسليم المنع في النسخ قياس مع الفارق وليس في قوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه دلالة على تقديم ظاهر الكتاب بمجرد كونه

احسن من الخبر لعدم وروده في المقام بقرينة السياق والا لمنع من تخصيصه بالمتواتر ايضا كيف والخاص لقوة دلالته احسن من العام من حيث المعنى والمفاد

هذا ملخص الكلام في بيان ادلة الاحكام وتفصيل الكلام فيها موكول الى مظانها وانما المقصد في المقام الاشارة الاجمالية الى ادلة الظنون المخصوصة ليتم بذلك

ما قصده المحقق المصنف طاب ثراه في الدليل الثامن من جواز الاكتفاء بها في امتثال القدر اللازم من الاحكام وهناك قواعد كلية اصولية وفقهية مستفادة

من الادلة المذكورة وغيرها يتفرع عليها ما لا يحصى من الاحكام كحجية خبر العدل الشامل لنقل الاجماع وساير الادلة وشهادة العدلين وغير ذلك ومن

جملتها الاصول العملية التي لا يخلو منها مسألة من المسائل الفرعية كاصل البراءة والاباحة والعدم والصحة والاحتياط والاشتغال والتخيير والاستصحاب

ونحوها فانها مستفادة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فنقول اللازم على المجتهد في كل مسألة فرعية اولا هو الفحص عن الادلة الاجتهادية الدالة

على الحكم الثابت لها في نفسها مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله به سواء افادت العلم به او الظن ولو لم يجد شيئا منها على ما تقدم في اوائل الرسالة و

منها القواعد الكلية المستفادة منها فيستنبط احكام الفروع الجزئية منها كما ورد الامر به في الاخبار فان لم يصادف ذلك بعد الفحص على دليل مقطوع الاعتبار

لزمه الرجوع الى الاصل المقرر في مقام العمل ففي مقام الشك في التكليف يعمل بالبراءة الاصلية لدلالة العقل ونقل الاجماع ممن يعتبر قوله

ويعتد بوفاقه وخلافه عليها وتظافر الايات وتواتر الروايات بالدلالة عليها واستمرار سيرة المسلمين من لدن زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا على الاخذ

بها حتى يثبت التكليف من غير فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية الموضوعية والحكمية على ما تقرر في محله فلا يعبأ بخلاف الاخباريين

في الثاني وندرة منهم في الاول بعد قيام الادلة الاربعة فيها بل ولا يعتد بقول من زعم ان المتبع في ذلك حصول الظن كيف والادلة المذكورة

ناطقة بلزوم البناء عليها حتى يحصل القطع بالتكليف وفي مقام الشك في البراءة بعد القطع بالاشتغال والتصرف في النفوس والفروج والاموال

يرجع الى اصل الاحتياط والاشتغال لحكم العقل به ودلالة اوامر الاحتياط عليه وكذا في مقام الشك في المكلف به مع دوران الامر بين المتباينين وجمع

الامر في المتداخلين بالنسبة الى الزايد على الاول وفي الشكوك المتعلقة بمهيات العبادات يبني الامر على ما ذكر من دوران الشك بين المتباينين و

المتداخلين وفي مقام دوران الامر بين المحذورين يرجع الى اصل التخيير وفي موارد الاستصحاب يحكم بمقتضاه لدلالة النص والاجماع واستمرار طريقة

العقلاء عليه الى غير ذلك من الاصول والقواعد المقررة في مواردها وعلى ما ذكرت جرت طريقة كافة الاصحاب من لدن عصر الائمة عليهم السلام الى هذا

العصر فمن اين جاءت الضرورة والحاجة الى التعدي عن الادلة المعتبرة والعمل بالامارات الظنية التي استقامت طريقة الطائفة على الاعراض عنها والامتناع

من الرجوع اليها والتعويل عليها وهل فيما ذكرنا خروج عن هذا الدين الى دين آخر كلا بل هو الدين ولئن اتفق لنا في نادر من المسائل ولبعض المكلفين

ودفعه

او فى بعض الازمنة انسداد باب العلم بطريق الفتوى او العمل منهما وامتنع التوقف فيهما تعين الرجوع الى الظن بما هو الطريق فى ذلك على ما فصله وحققه المصنف طاب ثراه واين ذلك مما ادعاه القائل بالظن المطلق فالقول به عدول عن الصواب وخروج عن طريقة الائمة والله سبحانه هو الهادى فى كل باب

قال طاب ثراه حجة القائلين بحجية مطلق الظن وجوه الاول وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم وتقريره على ما ذكره بعض المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد فى امثال زماننا الا فى نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او المرفوعة لو ثبت بالتواتر المعنوى عن النبى والائمة عليهم السلام ولا يوجد ذلك الا فى قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها فى الغالب الا الامور الاجمالية ولا يتضح صورة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشئ منها لا يفيد العلم غالبا العدم خلوها عن الظن من جهة او جهات فح يتعين العمل بالظن لقيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين فى التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هنا مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن الاولى ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين فى زمن النبى والائمة عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قد قضت به الضرورة الدينية الثانية ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت ولا من انه مقتضى العقل والنقل والثالثة ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد فى امثال هذه الازمنة الا فى نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة فى هذه الصورة الرابعة انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شئ منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس ذلك مما يكتفى به فى معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية البعض بالخصوص فيتساوى بقية الظنون فى ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثانية انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثالثة كون المرجع هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم فى تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض مراتب الاعتقاد بمكان الحالات ينتهى الى حد اليقين فاذا تعذر الاقصى الزايد وجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص البعض بالحجية دون الباقى ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من المراتب وعدم حصول تلك المرتبة فى خصوص بعض المسائل لا يقضى بحجية ما دونها اذ ليس فى ترك العمل بها ادنى خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع لوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء على خلافه ولذا لم يؤخذ بطلانه فى الاحتجاج لكونه مفروغا عنه فى المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثانى فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الاخر وهما وانما يعقل التعارض بين الظنيين فهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد فى المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير فى القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير فى تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصويره فى الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل بالضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن فى الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية فى نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم مراعاة نفس الظن من غير اعتبار الخصوصية منه لعدم امكان اعتباره من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح ولزم اعتبار كل ظن حسبما اردنا وليس ذلك ترجيحا لحجية الجميع عنده وان الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت اقول وبالله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق اما المقدمة الاولى فتحصيلها امتناع نفى التكاليف المجهولة باصل العدم والبراءة واهمال الوقايع المشتبهة بترك التعرض لامتثالها بالكلية اما بان يكون حال المكلفين بالنسبة اليها كحال الاطفال والمجانين او يكون حكمهم فيها البراءة والاباحة ويكفى فى اثبات ذلك ان الشك فى المسئلة ان تعلق بالمهيات المجهولة او الاسباب الشرعية فالاصل عدم تحققها وعدم ترتب الاثار عليها فلا يمكن الحكم بحصولها مع الشك فيها وان تعلق بالتكاليف ابتداء فالعلم الاجمالى بثبوتها فى الجملة يوجب لحاقها بالمشتبه بالمحصور فان مواردها وان كانت غير محصورة الا ان القدر المعلوم على الاجمال منها ايضا امور كثيرة مشتبهة بينها ... فيحصل اشتباه الكثير بين الكثير وهو من المحصور وقد تقرر فى محله عدم جريان اصل البراءة فى مثله لاختصاص ادلتها بغير هذه الصورة انما مورد ها الشك فى اصل التكليف دون الشك فى تعيينه وما قيل من ان اعتبارها من باب الظن فينتفى مع وجود امارات الظن المطلق ليس بشئ بل هى مبنية على حكم العقل بقبح التكليف قبل البيان مضافا الى الاجماع والاخبار الدالة على هذا المعنى وكذا ما قيل من منع كونها امرا قطعيا ولو سلم فانما هو قبل ورود الشرع اما بعد العلم بان فيه احكاما على المتعبد فلا قطع بجواز العمل عليها ولو سلم ايضا فانما هو قبل ورود الخبر على خلافه فلا يخرج العمل عليها عن الظن المطلق وذلك لاتفاق العقلاء كافة والعلماء منهم خاصة على الرجوع اليها مع ثبوت التكليف بالدليل العام او الخاص وقد دلت على ذلك الايات والروايات المتواترة من غير اختصاص له بحال دون حال وانما ذهب من ذهب الى الاحتياط عند ورود النص فلا شبهة فى العمل عليها مع عدمه بل يظهر فساد ما قيل من ان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود فى محل النزاع وان كان العقل فمورده عدم الدليل ولا نسلم عدمه مع الخبر وذلك لان عدم ثبوت حجية الخبر وغيره يكفى فى تحقق حصول الجهل بالحكم الذى

موجود بل اشرنا الى ان المحتاج منها الى اثبات عدم حجيته قليل واما الاستدلال على المقدمة المذكورة بالاجماع والضرورة الدالين على قاعدة الاشتراك في التكاليف
فهو ولكنه ان صح الكبرى بنفسه لا يكون في اثبات المنع من العمل باصل البراءة في المقام كسائر الموارد التي يجري فيها الاصل عندنا اذ لا دلالة لتلك القاعدة
على حكم الموارد المشتبهة نعم هي من مقدمات اثبات الحكم المذكور ومنها التوقف حكم العقل به عليها فمن ذهب الى اجراء الاصل في تلك الموارد وعدم العبرة بالعلم الاجمالي
فيها كما يظهر من الفاضل القمي ره الذي هو من عمدة القائلين بالظن المطلق لا ينبغي له ان يستدل على المقدمة المذكورة بقاعدة الاشتراك لانه عنده لا ينافي
اجراء الاصل عند الشبهة لكنه خلاف الصواب كما ثبت في محله ويمكن ان يكون المراد من التمسك بها في المقام هو دعوى الاجماع والضرورة على عدم سقوط التكاليف
الواقعية عنا باشتباهها وتعذر العلم بتفصيلها وعدم جواز التمسك في نفيها باصل البراءة وان قلنا بجوازه في الموارد الجزئية فليس الفارق بين المقامين
مجرد العلم الاجمالي بل الفارق لزوم الخروج عن الدين بمعنى ان الاقتصار على المعلومات التفصيلية على قلتها والاعراض عن جميع المجهولات على كثرتها يعد خروجا
عن الدين واعراضا عن الشرع المبين على ما هو الحال فيما لو فرض انتفاء المعلوم على التفصيل من راس والتصريح بالمنع من ذلك وان لم يقع في كلام الاكثر الا ان
ذلك امر بين لمن تعرف طريقة الاصحاب وتامل في حال علماء الاسلام في هذا الباب وقد تكرر في كلماتهم ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذره
وحكى العلامة وغيره الاجماع عليه ويظهر من المرتضى ره تسليم الامر في ذلك وانما ينكر تعذر العلم بمعظم الاحكام وقد قال الشيخ ره ان من قال اني متى عدمت
شيئا من القران حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه
لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى وقد صرح كثير من اصحابنا في ابطال التمسك بالبراءة الاصلية في مطلق الاحكام
المشتبهة بانها ترفع جميع الاحكام وفي رد من انكر حجية خبر الواحد انه يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويوجب خروج حقايق الصلوة والصوم والحج والمتاجر
والانكحة وغيرها عن كونها هذه الامور وانه لو لم يعمل به بطل التكليف وانه يوجب الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ونحو ما اشبه ذلك من العبارات الدالة على
ان بطلان الرجوع الى الاصل في معظم الاحكام من جملة الضروريات كالرجوع اليه في جميعها ولو فرض اشتباهها اجمع بالنسبة الى شخص معين الا ترى انك لو فرضت
مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم منها عدا ما تعلم من ابويه بظن الصحة ولم يتمكن من اكثر من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف بالصلوة عنه في
تلك الحال او يقع بوجوب اتيانه بذلك على حسب ظنه الحاصل له من قول ابويه ونحوه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم تجد من نفسك احتمال الرخصة في ترك
الصلوة في حقه فكيف يمكن ترخيص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم وان كان مظنونا بالظن المطلق بل الانصاف انه لو
فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية فتدبر واما
المقدمة الثانية فهي غير ماخوذة في تقرير الشيخ للدليل المذكور وانما اعتبرها المعتبرة في الاستدلال لاثبات الانتقال الى الظن نظرا الى كونه اقرب الى
العلم والواجب بمنزلة الجزء منه فلا يسقط بتعذر كله فالحكم بلزوم العمل بالظن عنده ره انما يتفرع على تلك المقدمة اذ بدونها لا يفرق العقل بين الظن و
الشك اذ الفرق بينهما انما يظهر في قرب الاول الى العلم فاذا فرضنا عدم وجوب تحصيل العلم حال الانفتاح لم يحكم العقل بلزوم العمل بالظن عند الانسداد ومنهم من
ابدل تلك المقدمة بابطال الرجوع الى سائر الطرق المقررة في حق الجاهل في الجملة من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بحصول الامتثال والرجوع الى الاصل
المقرر في الشرع في نفس المسئلة المفروضة مع قطع النظر عن انضمامها الى سائر المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها وابطال الرجوع
عن الامتثال الظني الى الموافقة الوهمية الحاصلة في اختيار الطرف المرجوح المقابل للطرف المظنون والموافقة الاحتمالية والامتثال المشكوك فيه بان يعتمد على
احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعمل بما يحتمل كونه طريقا شرعيا في ذلك من دون حصول الظن به وهذا اولى لان ابطال تلك
الوجوه لا يتفرع على وجوب تحصيل العلم مع الامكان ومجرد قرب الظن الى العلم وتنزيله منزلة البعض منه لا يستلزم وجوب حجيته بعد تعذر العلم لوضوح ان سقوط
الواجب بمجرده لا يستلزم وجوب تحصيل الاقرب اليه بل سقوط الكل لا يستلزم بقاء الجزء على وجوبه فضلا عما يكون بمنزلته على ان الرجوع الى الاحتياط موجب
لحصول العلم الاجمالي بالامتثال ولا شك في تقدمه على العمل بالظن والاحتمال بل لا يفرق العقل بين العلم التفصيلي والاجمالي في اداء التكاليف المعلومة
مع الاجمال بل يحكم بوجوبه في تلك الحال فلا يبقى في تمام الدليل من ابطاله بمعنى فساد القول بالالتزام به واما ابطال سائر الطرق الممكنة وابطال الاكتفاء
بالطاعة المحتملة المشكوكة او الموهومة مع امكان العمل بالمظنة فذلك مما لا يثبت منه العقل من غير ان يتوقف ذلك على اثبات المقدمة المذكورة بمعنى ان
الحكم بذلك لا يترتب على تلك المقدمة غاية الامر ان يكون العلة في اثباتها واحدة وهي لزوم التحرز عن الضرر المخوف وقبح العدول عن الراجح الى المرجوح او المساوي
والحاصل ان اثبات وجوب تحصيل العلم مع امكانه ليس باهون من اثبات لزوم تحصيل الظن مع تعذره حتى يعتبر الاول مقدمة للدليل ويضم اليها فرع
الثاني مترتبا عليها فيكون تلك مقدمة اخرى لعل اثباتها اصعب من الاولى لثبوت حكم العقل فيهما على وجه واحد فاخذ الثاني في الدليل اولى واما
المقدمة الثالثة فظاهرها مجرد دعوى انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الواقعية نظرا الى ندرة الاسباب الباعثة على حصول العلم التفصيلي بها على وجه لا
يحتاج معها الى اعمال مادة غير علمية لانحصارها في حكم العقل والاجماع القطعيين والتواتر المعنوي والنص الموجب لليقين من الكتاب والسنة القطعية و
السيرة الفعلية الكاشفة وسائر القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي ولا يخفى ندرة مواردها في مسائل الفروع واكثرها امور مجملة لا يمكن القطع
بتفاصيلها فلا يجدي العلم بها في مقام العمل ويظهر من كلمات المرتضى ره وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل القطع باكثر الاحكام الشرعية
الا ان الذي يستفاد من تتبع كلماته وطريقة احتجاجاته في اكثر المسائل الشرعية هو العلم بالحكم الظاهري الذي هو مدلول الادلة الشرعية وهو العلم لا استنا
ده في اكثر المقامات الى الظواهر اللفظية والاصول العملية ومن الاخباريين من ادعى قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونحوها وربما توهم بعضهم قطعية
مطلق الاخبار ولعمري ان تكلف ذكر احتجاجهم والرد عليه تضييع للعمر في ذكر الامور البديهية الوجدانية وليتهم حيث ساووا النظر في الامور المحسوسة
لم يسبقوا الى ذلك الا الشيخ ومن تبعه من علمائنا المحققين وكفوا عن اسائة الادب بالنسبة الى سائر الاصحاب الذين هم اركان الدين وامناء الله تعالى رب العالمين

ولو لم

ولولاهم لاندرست آثار سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولم نزل نتعرض لذكر كلماتهم في الكتب العلمية اولى واجدر ولا يذهب عليك ان المقدمة المذكورة
بمجردها غير كافية في هذا الباب بل لا بد معها من اثبات امر آخر بعد انسداد باب العلم بالطرق المعتبرة والظنون المخصوصة التي اقيمت مقام العلم بالواقع
في الشريعة بالنسبة الى غالب الاحكام المشتبهة بحيث يتعذر الاقتصار على القدر الثابت من ذلك على نحو تعذر الاقتصار على القدر المعلوم من الاحكام الواقعية
او مع انفتاح باب العلم اليها بقدر الكفاية التي بها تندفع الضرورة يمتنع الانتقال الى مطلق الظن باتفاق الفريقين فلا بد من النظر في الادلة الدالة على اعتبار
الظنون المخصوصة انها هل يثبت بها حجية القدر الكافي في استنباط الاحكام او لا فان وفى باثبات القدر المتيقن منها اولا وقد استراح القائلون بالظن المطلق عن تكلف اثبات
هذه المقدمة بمجرد المنع وابداء الشكوك والشبهات في تلك الادلة اذ ليس على المنكر دليل وذلك من جهة فعلى القائل بالظنون المخصوصة اقامة الحجة على اعتبار كل واحد
منها بخصوصها في الشريعة على وجه لا يبقى للمنع من ذلك مجال بالكلية نعم يلزمهم اثبات عدم امكان الاكتفاء بالقدر المسلم من ذلك وتعذر الاقتصار عليه وذلك
موقوف على اقتضاء استقراء الاحكام الفقهية بحسب موارد تلك الادلة الثاني انسداد باب العلم الاجمالي بتحصيل الامتثال واداء القدر المعلوم على الاجمال
بسلوك سبيل الاحتياط فان المطلوب من العلم بالاحكام انما هو تحصيل الامتثال فاذا امكن العلم به ولو على الاجمال امتنع الرجوع الى الظن فانفتاح سبيل الاحتياط
بقدر الكفاية راجع الى انفتاح باب العلم بالامتثال الذي هو المطلوب في تلك الحال والحاصل ان المعتبر في المقدمة المذكورة اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة
وهذه هي العمدة في هذا الباب وبعد تسليمها لا توقف للعقل في تقديم العمل بالظن على الشك والوهم سواء تعلقا بالواقع او الطريق فلا يحتاج اذن
الى ابطال الرجوع الى كل طريق محتمل لوضوح عدم الفرق بين العمل بالطرق المحتملة والاخذ بالوجوه المحتملة واعتبار بعض الطرق المتصورة في المقامات المناسبة
لا ربط له بما نحن فيه فلا يحتاج الى تكلف ابطالها بوجه آخر نعم لا ريب في توقف المدعى على اثبات التعميم في الحكم بالحجية لوضوح ان اعتبار الظن على سبيل الاجمال
والاهمال لا يجدي شيئا في تلك الحال وحيث ان التعميم عند المصنف ره موقوف على بطلان الترجيح المتفرع على نفي المرجح بين الظنون لزم اعتباره مقدمة
اخرى لاتمام الدليل وهي الرابعة المذكورة في كلام المصنف ره وحاصلها اثبات المساوات بين الظنون في احتمال النصب والمنع والقوة والضعف وعدم العبرة
باختلافها في ذلك وفي نفي اختصاص بعضها بالدليل المخصوص ولو من باب القدر المتيقن والحاصل انه لا بد في الدليل من اثبات التعميم باي طريق حصل فاسقاط
تلك المقدمة في تقرير بعضهم ليس في محله نعم لا بد مع ذلك ايضا من سد باب احتمال التخيير لان الحكم التابع للضرورة ينتفي بانتفائها فمع قيام الاحتمال
يتعين الاقتصار على اقل ما تندفع به بحيث يتعذر الترجيح يتعين القول بالتخيير فليس القول به ترجيحا من غير مرجح كما انه بعد اثبات بطلانه لا يكون الحكم
باعتبار الجميع ترجيحا من غير مرجح كما افاده المصنف طاب ثراه قال قدس سره وهذا يمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه الاول منع المقدمة الاولى بان يقال المراد
ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان
يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها
اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شانية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف حسبما فصل في محله والثاني ممنوع لما نرى من
ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلديه مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الكثيرة
في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى يندرج
بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل
العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى ينزل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا آخر وبيانه ان الحكم الظاهري
التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب اعتقاده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليقال بسقوط الاول وثبوت الثاني
بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا
به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا فانما مقام الواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا
كون ما اتى به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا لكان ذلك بنفسه حكما
واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الحكم ولم يكن له طريق في
الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن والشك في المخالفة كما
كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا
لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم منه ثبوت حكم شرعي ظاهري في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه
الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك بملاحظة
الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها لا انه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو لا يكون الا
طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول انه لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على
على المكلفين بالنظر الى الواقع ولا يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت من الشارع
وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى آخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك
حكما ثانويا انما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا
يقضي بثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف ولو لم يقض به
قضى الاجماع والضرورة به بعد اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر للايصال اليها بالنظر الى

الواقع فسلم لا منافاة بينه وبين ما نحن بصدده وربما يورد في المقام انه لا انتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا
سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول
اليها وعدم ثبوت كون الظن طريقا اليها شرعيا فاصل ثبوتها وهو بمكان من الوهن فان المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها
عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن
الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة بل الامة
بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا بعد تفصيلها علينا فمتى لا دلالة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار
المقطوع به من التفاصيل لزم ترك العمل بالنسبة الى كثير مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا
القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من ثبوت جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذه مقدمة في الدليل
ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم اقول لا يخفى ان اللازم في المقدمة الاولى بيان امرين بهما يتم المقصود منها الاول ان الاحكام الشرعية بمجموعها الذي يعبر
عنه بالدين والشريعة ثابتة بحسب الواقع والحقيقة بالنسبة الى عامة المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاص لها بزمان دون زمان ولا بطائفة دون اخرى و
هذا معنى اشتراك الغائبين مع الحاضرين المعلوم بضرورة الدين وان قلنا باختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين نظرا الى قبح مخاطبة المعدوم
لكن الضرورة قائمة على اختصاص عدم الاحكام بالموجودين وانما حكم الله سبحانه بها على كافة المكلفين وان اختلفوا في استجماع الشرائط وفقدها فانه
المنتظم بثبوت الاحكام بحدودها وشرائطها على كافة الانام ومن الامور الضرورية عند اصحابنا الامامية ان تلك الاحكام تجري مجرى اصول العقائد في كونها
مضبوطة محدودة معينة لا اختلاف فيها ولا انتفاء بحسب الواقع والحقيقة محفوظة محروسة عند صاحب الشريعة وانما يجري الاختلاف الناشئ من فهم نجري اختلاف
في سائر الحوادث الواقعية والوقائع الاتفاقية والاشياء المرئية من بعيد بحيث يقع الاختلاف بين الناظرين في تعيينها وتشخيصها لكن قد يكون المكلف
معذورا في مخالفة تلك الاحكام نظرا الى جهله بها او فقد الطريق الى امتثالها ولو فرض مع علمه بها كما فرضنا المضرورة في المحمل الذي لا سبيل له الى
استعلام حقيقته والخروج عن عهدة التكليف به والظن بها حيث لم يقم هناك دليل على اعتباره والعذر في ذلك قد يكون شرعيا كما في الطرق الشرعية
المقررة لمعرفة الاحكام او الموضوعات حيث لا توصل اليها وقد يكون عقليا كما في الطرق العقلية منها كالقطع للمكلف مع امكانه والظن مع تعذره مع فرض تخلفها
عن الواقع وكذا سائر الاعذار الشرعية والعقلية كالجهل البسيط والسهو والنسيان والتعذر والتعسر ونحوها وتلك المعاذير هي التي يناط بها الاحكام
الظاهرية المختلفة باختلاف المكلفين نظرا الى شدة اختلافهم في تلك المعاذير فليست احكاما مستقلة واقعة في عرض الاحكام الواقعية بل انما هي مدلول
الطرق القائمة من الادلة الاجتهادية والاصول العملية فان وافقت الواقع والا كان المكلف معذورا في مخالفته كسائر الاعذار الشرعية والعقلية نعم فيها
كلام اخر وهو انها هل هي احكام مجعولة راجعة الى اعذار المكلف في مخالفة الواقع والامر بالعمل بمؤدى نظره احترازا عن التجري او واقعية ثانوية قائمة مقام
الاحكام الواقعية عند سقوطها اذ لابد بعد سقوط الواقع من حكم للشارع في حق المكلف ليترتب عليه عمدة الفائدة المقصودة من التكليف من الابتلاء
والاختبار وتميز الاخيار من الاشرار ولولا ذلك لزم خلو اكثر الناس عن اكثر الطاعات لندرة مصادفتها للواقع بحسب الحكم والموضوع من جميع الجهات كما
المتوهم هو الاول في الشبهة الحكمية لترتب الفائدة المذكورة عليها ايضا بل يترتب على تلك الطاعات ما اعد لها من المثوبات وان خالفت الواقع ما
لم ينكشف الخلاف مع بقاء وقت التدارك والثالث في ما قد فات والثاني في الشبهة الموضوعية فيكون الفرق بين الشرائط والاجزاء العلمية و
الواقعية هو الفرق بين الاولية والثانوية وذلك حيث لم ينكشف الواقع ومع انكشافه كالاولى وكيف كان فالاحكام الصادرة عن الشارع بالحقيقة هي
الاحكام الواقعية وهي التي امر الناس بتحصيلها والاخذ بمقتضاها ما اصابها من اصابها واخطاها من اخطاها وليست مشروطة على الحقيقة وان اوهم
ذلك كثير من العبارات بل ربما سبق الى بعض الاوهام والا لزم انتفاؤها في حق من اخطاها على سبيل الحقيقة فيلزم الحكم باصابته لما هو الثابت في
حقهم كاصابة النائم والمسافر لتركهما الصلوة والصيام والاتمام واصابة فاقد الماء والنصاب والاستطاعة وغيرها لتركها الطهارة والزكوة والحج وسائر الاحكام
مرجعه الى القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه انما المشروط في المقام هو فعلية تلك الاحكام وتنجزها في حق المكلفين على وجه يترتب
على الاخلال بها استحقاق العقاب وهذا معنى تعبير المصنف عنها بانها خطابات شأنية وانها انما تتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف
التي منها العلم بها فهي احكام ثابتة على وجه الاطلاق غير مختصة في نفسها بحال العلم ولا منتفية على الحقيقة في حال الجهل والا لزم عدم وجوب تحصيل
العلم بها لوضوح عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط ولزم تقييد العلم بها في جعلها مع كونه مسبوقا بوجود المعلوم ودعوى لزوم اللغو والعبث في تعميم الحكم
للجاهل المعذور بسبب الجهل الاول بل لزوم التكليف بالمحال العبث بعد دعواها لامثال بل التكليف المحال نظرا الى منافاته للاعذار للالزام والايجاب وقبال
التحليل وغيره على ان العلم من شرائط التكليف لخطاب ان الواجب والحرام ما يترتب على مخالفته العقاب مدفوعة بما سبق في اوائل الرسالة وقد فصلنا القول
في ذلك في باب بطلان التصويب واثبات التخطئة فظهر ان الاحكام الواقعية ثابتة بحسب الواقع والحقيقة في حق الموجودين في هذا العصر كغيره من الاعصار
وان كانوا معذورين في مخالفتها ببعض الاعذار الثاني ان المكلفين في امثال هذه الازمنة كان منهم المحجور ليسوا بمعذورين في مخالفة تلك الاحكام
المعلومة على الاجمال ولم يسقط عنهم ما عدا القدر المعلوم على التفصيل في تلك الحال بل يتعين التعرض منها للامتثال ويترتب العقاب على تعمد الاخلال
فليس الجهل الحاصل في المقام من الاعذار الشرعية او العقلية التي يتنجز بها فعليتها ويبقى معها على مجرد الشأنية وقد سبق التنبيه على عدة من الوجوه الدالة على
ذلك نظرا الى استغنائنا الامر ولا نقول بانه واضح بسبب الضرورة عليه الا انه لابد من ادراج المقدمة الثالثة في هذه المقدمة وتقييد بها عليها
لتوقفها على تحققها اذ لولا انسداد باب العلم بمعظم الاحكام لم يمتنع سقوط ما عدا القدر المعلوم منها بالاصل الثابت في المقام وكان المصنف قدس سره

فالتعرض

فى التقرير الاوّل بما ادرج الامر الثانى فى المقدّمة الباقية واحاله على وضوح عدم كون الانسداد من الاعذار المسموعة وبنى المقدمة الاولى على تحرير الاشتراك فى
الاحكام الواقعية ولذا اكتفى فى الاستدلال عليها بالضرورة الدينية الا انه فى هذا المقام ادرج الامرين فى المقدمة الاولى وجمع بينهما فى التعبير الاخير اثباتا
الاحكام الفعلية زيادة على ما قامت عليه الادلة القطعية التفصيلية لاستلزام الاقتصار عليها هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة وقد عبّر القوم
عن ذلك بلزوم الخروج عن الدين وكيف كان فالمقصود فى الامر الثانى ابطال التمسك باصالة النفى والبرائة فى اسقاط الاحكام المجهولة ولزوم التعرض لامتثالها
فى الجملة ويكفى فيه الاجماع المعلوم من ملاحظة طريقة الامامية والسيرة القاطعة المستمرة بين الامة والقاعدة المقررة فى باب الشبهة المحصورة ولئن كان
القدر المعلوم على الاجمال احكاما يسيرة حيث لا يكون بذلك من قبيل المشتبه بغير المحصور فان المعتبر فيه ان يكون افراد الحلال اذا وزعت على افراد الحرام
لم يخصص ما يقابل فردا منها اما مع انسداد العلم بمعظم الاحكام الشرعية ففى ملاحظة الضرورة الدينية غنية وكفاية ومن المحققين من استند فيه
الى ان اعتبار تلك الاصول انما ثبت من باب الظن فينتفى فى مقابلة سائر الامارات الظنية وقد تقرر فساده فى محله وسيأتى تتمة الكلام فى هذا
المقام انتهى ومن غريب الكلام ما قد يعترض به فى المقام من ان ما قد يعترض به فى المقام ما عدا القطعيات ولا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان
يؤدى فيه نظر العامل بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبرائة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما لعدم القطع
بمخالفة شئ منها للواقع واما لان القطع الاجمالى لا يجدى فى رفع ما قام عليه حجة فى الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وح فينبقى لعدل عن العمل بالاصل
او لا بلا فائدة وانت خبير بان الغرض المذكور وانما يتصور مع الغفلة عما ذكرنا من العلم الاجمالى ولزوم التعرض لامتثال القدر المعلوم على الاجمال لوضوح ان
الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية على ان معظم الامارات التى يحصل منها الظن فى الوقايع الاتفاقية يتضمن كثير منها الاثبات للتكليف
وجوبا او تحريما او وضعا واجعا اليهما فكيف يحصل الظن بنفيه فى جميع الوقايع فلا تغفل قال قدس سره هذا ويمكن الايراد فى المقام بانه كما قرر الشارع
احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج فى التكليف بتحصيل اليقين بخصوصها تهافتكون مؤداه هو
المكلف به فى الظاهر سواء حصل به الايصال الى الواقع او لا وتقريره للطريق المذكور مما لا ارتياب فيه بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق
الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشأن فى غيره من الاحكام المقررة فان لم
سبيل العلم بما قرره حسب ما يقتضيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شئ من الظنيات الخاصة وعدم افادة شئ من الادلة المنصوبة لزم الرجوع
الى الظن بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسب ما قرره المستدل فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه
هو الحكم الظاهرى منا فى الظاهر فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن
به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع فى خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق الموصل اليها
فمختار القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به فى الظاهر ليس سوى الطريق
فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقصود المستدل ولا ملازمة
بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم فى حكم العقل اذا علم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا
دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف فى الجملة قلت لا اخذ ح بطريق ما مما لا مناص عنه فى استنباط
الاحكام فلا بد ح من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرر للاستنباط اذ لا
مناص عن العمل ح الا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بحسب ما قرر فى الدليل المذكور والحاصل ان للشارع
ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكر فى الايراد من احتمال سقوط التكليف
بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال ح اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلوم
واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها فى حكم الشارع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا
الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل
يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ به لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيتقدم الظن به ح عند انسداد باب العلم قطعا الاخذ
بما هو الاقوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به اقول قد تقدم فى الوجه الثانى من الاحتجاجات التى افادها المصنف طاب ثراه تفصيل الكلام فى هذا
المقام الا ان الغرض فى المقام منع الوجه الثانى من وجهى المقدمة الاولى ومنه يظهر ان ذلك ماخوذ منها وليست مقصورة على مجرد بيان الوجه الاول خاصة
والا لم يكن لهذا الكلام ربط بمنع المقدمة الاولى وابداء المناقشة فيها بتحصيل دعوى سقوط الواقع حيث لا يساعد عليه ولا يوصل اليه الطريق المرضى كشفا
فى حق المكلف على حسب ما هو عليه من الخصوصيات والاحوال شرعيا كان او عقليا او عاديا فههنا مقدمتان متناظرتان احدهما ان بقاء التكليف
بالدين يستلزم وجود الطريق اليه والدليل عليه من العلم او الظن المطلق والمخصوص والاصول العملية وان لم تكن ناظرة اليها بالكلية او غيرها ومن
المعلوم انها لا تستلزم الايصال حتى ان العلم الذى هو من الطرق الضرورية كثيرا ما يتخلف عن الواقع ولا ايصال اذ المراد به فى المقام مجرد القطع بالشئ لا بانها
خصوص المطابق منه للواقع والاخرى ان الاحكام التى لا توصل اليها تلك الطرق وان كانت امورا حقيقية ثابتة فى حد ذاتها بحسب الواقع ونفس الامر الا انها
ح شانية محضة لا تنجز لها فى حق المكلف ولا اثر منه للعمل عليها ولا يعاقب على تركها ومخالفتها وما هذا شانه فليس على المكلف تحصيله بل يكون
ساقطا عنه على نحو سقوط الواجبات المشروطة بانتفاء شرطها لا يعرف العقل فرقا بين المقامين اصلا وانما يظهر الفرق بينهما فى امور اخر واذا تمهدت المقدمتان
المذكورتان ترتب عليهما ان الواجب فى حكم العقل اولا وبالذات انما هو تحصيل العلم بالطرق المرضية والعمل عليها لانها المناط للاطاعة والعصيان بها ودون ان

الثواب والعقاب مدارهما فاذا تعذر العلم بها قام الظن بها مقامها فالقول ببقاء التكليف بالعمل بالاحكام الواقعية على ما هي عليه ثم حيد بل فاسد قطعا
بشهد بذلك ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام الشرعية مع وضوح توقف امتثالها عليها فانا نقطع بان لها طرقا عقلية وشرعية او عادية وكثيرا ما يخالف مقتضاها
للواقع بل موارد المخالفة فيها اغلب من مواقع الاصابة بالكثير منها لا توصل الى الواقع الا نادرا فلعل الموصل اليه من الالاف واحد منها كاصالة الطهارة
والاباحة فيما يوجد في ايدي الناس وهكذا ومن البين ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيل الواقع من تلك الموضوعات اصلا ولا باناطة الثواب والعقاب والطاعة
والعصيان بها انما يقضي بوجوب تحصيل مؤدى تلك الطرق والعمل عليها فان امكن العلم والا قام الظن مقامه فان الشارع قد حد حدودا وقرر طرقا
لمعرفة الاحكام والموضوعات وتوعد على من تعدى عن حدوده ما بلغ التهديد فهل يحكم العقل الا باحرازها والمنع عن التعدي عنها واي فرق في نظر
العقل بين الاقسام الثلثة المنتهى اليها من الطرق لاشتراكها في اناطة التكليف بالعمل بها ودوران الاطاعة والعصيان عليها وبجميعها الطرق المرضية فيجب
تحصيلها بطريق اليقين ثم الظن من دون اختصاص الحكم بالطريق المنصوص حسب ما فصلنا القول في ذلك فيما مر وقد سلك نحو المسلك المذكور بعض
العلامة قدس سره في فصوله في الجواب عن الدليل المذكور الا انك قد عرفت فيما قدمنا وجوه الفرق بين المسلكين ومن جملتها ان كلام المصنف ره
سيما قوله لابد من طريق يوافق رضا وهو المراد من الطريق المقرر صريح في ارادة القطع بمطلق الطريق المرضي فلا مجال لانكاره او انكار بقاء التكليف بالعمل
به لانه من لوازم بقاء التكليف وصاحب الفصول ره انما بنى كلامه على اثبات الطريق المجعول حيث اجاب في المقام عن الدليل المذكور بعلمنا بعد مراجعة
الشرع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين في التفصيل
فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الناشية منها فان نوقشنا في الدليل المذكور وان ثبت من الشرع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد
انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب
العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب
العلم اليها مع ان التفصيل بين الحكم في بقاء التكليف بها مما لا ستره بفساده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا
مطلقا وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك
باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في
الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى ان علمنا بانا مكلفون
في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا اليها طرقا مخصوصة
وكلفنا بالعمل بمقتضاها كالبينة الشهادة واليمين فاذا انسد علينا معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق
المقررة لها ثم اورد على نفسه بما اذا حصل الظن بجواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه واجاب اولا بانه لا سبيل اليه نظرا الى استمرار طريقة اصحابنا
قديما وحديثا على الاقتصار على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع من اطباقهم على ذلك بفساد
حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به وثانيا بانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول فانما يتبدل التعويل عليه فيها على قدر
الحاجة في الفقه فاذا تعذر حصول الظن بهذه المسألة العامة البلوى حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية
من حيث الظن في الاصول وهو المقصد ثم اورد ايضا بانا لا نسلم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب
العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البراءة فيما عداها واجاب بانا ان اردنا ان الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى بالاصل فهو غير
معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردنا ان الاصل البراءة في غير ذلك المورد
فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح قلت في الكلام المذكور
مواضع للنظر منها امكان المنع من القطع بنصب الطريق المجعول لامكان ان يكون الطريق الى معرفة الاحكام على نحو ما هو الطريق عنده الى معرفة ذلك
الطريق لوضوح عدم تسلسل الطرق فلابد من طريق لم ينصب الى معرفته طريق او مع امتناع كونه طريقا الى نفسه ايضا لكنك قد عرفت فيما سبق امكان
اثبات تلك الدعوى بالتأمل في الاخبار وكلمات علمائنا الابرار الا ان ذلك الى ما ذكرناه تكلف مستغنى عنه اذ الطاعة والعصيان كما يدوران مدار
الطرق المنصوبة اذا وجدت كذلك تدوران مدار الطرق العقلية والعادية اذا فقدت عند نا اذا قطعنا بانتفاء الطرق المنصوبة كان النظر في سائر الطرق المرضية
الى الواقع من العلم بها او الظن او غيرهما فان قطعنا بها فلا كلام والا قام الظن بها مقامها على نحو الطرق المجعولة فلا فرق بينهما في ذلك فيما نحن بصدده
ومنها امكان المنع من بقاء التكليف بها بعد تسليم اصلها قوله ان ذلك مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا وبطلان
التفصيل بينها فيه ان ذلك مما يجدي مع بقاء موضوع الطريق المنصوب ومن المحتمل ان يكون المنصوب طريقا مشروطا بشرائط مفقودة في مثال هذه
الازمنة فجريان قيام الاجماع على بقاء التكليف بمطلق الحكم الشرعي مع الشك في بقاء موضوعه لا يجدي شيئا لوضوح ان الاجماع المذكور لا يدل على وجود
الموضوع المطلوب خلافه من اثباته بدليل اخر وليس فيما ذكره دلالة عليه الا ان يقال بامكان اثبات ذلك على الاجمال من الاجماع والاخبار ان لم يمكن اثبات
ذلك على التفصيل على ما تقدم عنه فان ما قدمناه من الادلة ان لم يف باثبات التفصيل من ذلك فلا اقل من اثبات الاجمال ومنها ان اللازم من ذلك هو
الاقتصار على القدر المتيقن ولو بالاضافة والاحتياط بالجمع بين المتباينين حيث يدور الامر بينهما وغير ذلك مما تقدم الكلام فيه وشيء من ذلك لا يرد له
على طريقة المصنف ره كما هو ظاهر ومنها ان قوله لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها
فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه واضح الفساد بعد تسليم المنع من بقاء التكليف بتلك الطرق ومن اصلها لا مجال للتمسك

في وجوب امتثال الاحكام الواقعية بعد العلم بها على الاجمال وليس على من يدعي ذلك اقامة الدليل عليه بعد تسليم العلم الاجمالي بها ووضوح ان الحكم الشرعي الثابت في حق عامة المكلفين في نفس الامر كما هو مقتضى الامر الاول من وجهي المقدمة الاولى يستدعي الامتثال فعلى من يدعي سقوطه عنا اقامة الدليل عليه فقوله ان اطلاق ادلة الشركة لا يفيد العلم بالاطلاق غريب جدا للقطع باشتراك عامة المكلفين في جميع الاحكام الواقعية بحسب نفس الامر وانما الكلام في حصول العذر المسقط لها فيتوقف على اثباته واقامة الدليل عليه ومنها ان ما ذكره من المثال في لزوم اثبات الطرق المقررة لقطع الخصومة خارج عما نحن فيه وان امكن تشبيهه به في الجملة على ما تقدم الكلام فيه لما عرفت سابقا من ان الواجب اولا وبالذات في حق القاضي ليس الا فصل الخصومة بتلك الطرق المخصوصة وذلك هو الواقع في حقه دون ايصال الحق الواقعي الى مستحقه مما يكلف بذلك من علم بالحق وقد تقدم ومنها ان ما ذكره في الجواب الاول عن الايراد الاول لا ربط له به اذ غايته ان ذلك مما لا ينبغي حصول الظن به لا ان الظن بذلك لا يحصل لبعض المجتهدين كيف وكثير منهم يدعي القطع به ومن البين انه بعد قطعه وظنه يكلف بمؤدى نظره لا يجوز له العدول عنه فالصواب هو الجواب الثاني لكونه من الظن بالطريق المعتبر عنده فلا يجوز له العدول عنه وانما نقول بخطائه في ذلك وعدم حصول الظن لنا به وكل مكلف يفهمه بمؤدى نظره ومنها ان قوله في الجواب الثاني انه اذا فقد حصول الظن بهذه المسئلة لعامة المورد يحصل الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها غريب جدا اذ بعد اثبات حجية الظن في مباحث الاصول وابطال التخيير والترجيح لا يفقد الحكم في ذلك بفقد الحاجة ولا يعقل الترجيح فيها وان كان الحكم التابع للضرورة قلما يفقد بفقدها فانه انما يتم حيث يمكن التخيير او الترجيح فاذا بطل العمل بهما تعين الاخذ بالمعنى الاعم العمل بالقضية المهملة ومنها ان ما ذكره في الايراد الثاني متجه على طريقته وايراده عليه بعد فرض وجود القدر المتيقن من الطرق المنصوبة والشك فيما زاد على ذلك لتعين الرجوع الى الاصل العدم في غيره فان كان القدر المتيقن من ذلك اخذنا باثبات القدر اللازم من الاحكام امتنع التعدي عنه والا لزم الرجوع الى مطلق الظن بالاحكام على ما يقول القائل بحجية مطلق الظن من غير ان يؤثر القدر المتيقن من الطرق المنصوبة في ذلك اصلا وما ذكره ده في الجواب عن ذلك فاسد من وجوه الاول ان الطرق التي تثبت العلم بها على الاجمال انما هي الطرق الاجتهادية الناظرة الى الاحكام الواقعية كما يشهد به دعوى القطع بنصب الطرق الى معرفة الاحكام الفرعية ومن البين ان الاصل ليس طريقا الى معرفة الحكم انما هو طريق العمل المكلف حين جهله بتلك الاحكام وانما يرجع اليه في غير موارد تلك الطرق المقررة نعم يتم التعميم على طريقة المصنف قدس سره لانه انما اراد الطريق الى المنوي والعمل كما شاء الله كما هو الذي يجب البناء عليه في ظاهر الحال فيجب تحصيله بطريق اليقين او الظن كما عرفت ولذا اشرنا سابقا الى ان ذلك من جملة وجوه الفرق بين المسلكين فعلى طريقة صاحب الفصول ينبغي القطع بلزوم البناء فيما زاد على القدر المتيقن من الطرق على اصالة النفي حيث لا يكون هناك علم اجمالي باثباته الثاني انه على تقدير تعميم الطرق للاصل المذكور يكون الاصل من جملة تلك الطرق حيث يكون من الاصول المنصوبة المجعولة لا من الطرق العقلية والعادية لما عرفت من ان غرضه من الطرق انما هو الطرق المنصوبة المجعولة والمفروض في كلام المورد وجود القدر المتيقن من الطرق والشك فيما زاد عليه فلا يرتبط الجواب المذكور بكلامه الثالث ان قوله لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل انما يتم على طريقة المصنف ده من تعميم الطرق للطرق المجعولة وغيرها اذ الدليل والطريق بالمعنى الاعم هو الذي لا بد منه في كل واقعة لا خصوص الطريق المنصوب فليس يلزم في كل واقعة والا لزم التسلسل فان من الوقائع معرفة الطريق وطريق الطريق وهكذا الرابع ان قوله ان وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مما لا يصح الترجيح من غير مرجح كما ترى فان الاصل ليس بمثبت للتكليف حتى ينتفي بالاصل غاية الامر لزوم الاخذ بمقتضاه في مقام الافتاء ويحكم العقل فان كنا على اصالة النفي في كل حادث مشكوك فيه مما استقر عليه طريقة العقلاء والعلماء وليس محل شك حتى ينتفي بالاصل وبالجملة فالجواب المذكور ان تم فانما يلائم طريقة المصنف ده حيث يقول بوجوب البناء في مقام العمل والافتاء على طريق معين مرضي للشارع كائنا ما كان فاذا انسد باب العلم به قام الظن مقامه وكيف كان فتحصل الجواب عن المقدمة الاولى من الدليل المعروف انا نقطع بان الاحكام الواقعية مع ثبوت اشتراك عامة المكلفين فيها تنقسم الى احكام فعلية يدور عليها الاطاعة والمعصية والثواب والعقوبة واحكام شانية محضة ساقطة عن المكلفين في الحقيقة على اختلافهم في القدر الساقط من ذلك والثابت منه بحسب اختلاف فهمهم وتباين انظارهم اذ لا يكلف احد الا بقدر ما ادى اليه نظره ووصل اليه فهمه والاولى هي التي يؤدي اليها الطرق الموجودة بالفعل الظاهرة للمكلف المرضية للشارع اذا تحقق ايصالها اليها او امكن ذلك بحيث يكون عدم وصولها اليها مستندا من تقصيره في تحصيلها على وجه لا يكون معذورا في ذلك والثانية هي كل حكم ثبت في الواقع وخرج عن مدلول تلك الطرق ولم يصل الى المكلف شيء من تلك الطرق وان دلت عليه بحسب الواقع ونفس الامر اذا لم يستند الى تقصيره في المقام الذي لا يعذر فيه وحصل له بعض الموانع المسموعة في الشريعة من خطاء او سهو او نسيان او غفلة او غيرها ومن المعلوم ان العقل بعد ملاحظة هذين القسمين انما يقضي بلزوم تحصيل القسم الاول بتحصيل العلم بالطرق المرضية من اجتهادية او عملية او عقلية شرعية فاذا انسد باب العلم بها تعين الرجوع الى الامارات المفيدة للظن بها واين ذلك مما يدعيه القائل بحجية الظن بمطلق الاحكام الواقعية بقسميها فالمنع من بقاء التكليف بالعمل بالطرق المذكورة غير معقول على ما ذكره وما ذكره المصنف ده في الجواب عنه مما من انه بعد العلم بالطريق اجمالا والشك في سقوطه لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به بمجرد احتمال سقوطه وانما يتم مع فرض وجود موضوعه وتحقق اقتضائه للعمل به ووجوب اتباعه والشك في سقوط التكليف بالاخذ به بعروض الاشتباه او غيره نظرا الى العلم بوجود المقتضي والشك في المانع وقضية حكم العقل في مثله هو العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع واما التمسك بالاستصحاب في ذلك فمحل نظر لما مر ويمكن ان يورد [illegible] مطلق الظن بالواقع لاستلزامه لظن سقوط الواقع وان لم يكن لنا بالاداء والظن باداء التكليف المتعلق بالطرق [illegible] تلك الحال بخلاف الظن الحاصل من الطرق [illegible]

التزيع مع ذلك قوى واقرب الى الاستناد الى ما تم سجو به هو العلم بحقيقة الحال فى الجواب نعم اما الوجه الثانى من ما ذكره فى المقدمة الثانية من ان الشرع قد جعل
الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف فى ظاهر الشريعة وحصول البرائة عن الاشتغال
وحكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام
دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه العلم
ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان فى المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصود المستدل وان اريد به ان الطريق
اولا هو العلم بالاحكام الواقعية لينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو مما لا يفيد اللازم منه ولا هو مما عرفت
من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا فى الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية ثم وليس فى الشرع ما يدل على لزوم
تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما فى اناطة التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة
الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة للاخذ بالاحكام كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التى انيط بها الاحكام وتنزيلها منزلة
العلم بها وقد مر تفصيل القول فى تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع وانه لابد من القطع بالواقع فى خصوصيات المسائل بعدم الاكتفاء بالطرق
الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ
الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعات القطع بالواقع اذا حصل القطع
بتفريغ الذمة فى ظاهر الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى
عدم قيام دليل على حصول البرائة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ فى حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بل لايجابه ذلك من جهة الجهل بحصول ما بالفراغ
الفراغ فى حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذى يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويترجح فى نظر العقل جعل الشارع سبيلا
الى معرفة التكليف فى ثبوت الحكم فى ظاهر الشرع فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالى عن الظن بكونه المكلف به فى الظاهر فكما انه لو علم هناك طريق
مقرر من الشرع فى معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع فى اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما فيه العلم بالبرائة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق
المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع عن ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ
به نظرا الى استقلال العقل فى الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق
الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ فى نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة فى ظاهر الشريعة وحيث تعذر العلم به وكان باب الظن به مفتوحا لا وجه
لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك والموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضى بالعلم باداء
تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء
ما كلف به فى ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما عرفت من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا فى الشريعة الى الواقع كما فى نسخه
ظن القياس وقد يظن عدمه كما فى ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به فى الشريعة وقد يشك فيه كما فى بعض الظنون فى المشكوك حجيتها وجواز الاخذ
بها ولا ترجيح فى نظر العقل لجواز الاعتماد عليها فى الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف به فى
الشريعة والحجة علينا فى استنباط الحكم المتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثانى دون الاول وسيأتى تتمة الكلام فى ذلك [illegible] فى ذلك
قد تقدم فى المقدمة الرابعة والوجه الاول من الاحتجاج الى ذكرها المصنف ره وقد عرفت ان اكثر من تعرض لتقرير دليل الانسداد قد اهملوا ذكر المقدمة
الثانية وان المصنف ره لم يلحظها لان اللازم فى حكم العقل بعد الانسداد هو الاخذ بما هو الاقرب الى الطريق المعتبر حال الانفتاح اعتبر تعيين الطريق المعتبر
من اول الامر فى المقدمة ما يتفرع عليه حجية ما هو الاقرب اليه حال انسداد العلم به فان كان المعتبر اولا وبالذات هو العلم بالواقع من حيث هو ترتب عليه
الاخذ بالظن به عند الانسداد اما اذا كان المعتبر هو العلم بتفريغ الذمة وكان اعتبار العلم بالواقع من جهة استلزامه له وحصول المقصود به كان اللازم
ثانيا هو الاخذ بالظن به لا بمجرد الظن بالواقع مع الشك فى اعتباره فى نظر الشارع او الظن بعدمه وفيه مضافا الى ما مر ان التوسعة فى اول الامر لا يقتضى
التضييق فى ثانى الحال بل على تقدير تسليم القول بتعين تحصيل العلم بالواقع اولا وبالذات لا يحصل الانتقال عند الانسداد الى مطلق الظن بالواقع بعد فرض
الشك فى حصول البرائة به وقيام احتمال منع الشارع من الاخذ به مساويا للاحتمال المجوز له فضلا عن الظن به لرجوعه فى الحقيقة الى الشك والوهم نظرا الى كونه
ظنا باداء الواقع فى حصول البرائة المرجح فى الحقيقة الى الشك مع رجوعه الى احدهما لا يقضى برجحانه فى نظر العقل فبناء المسئلة على تعيين ما هو المرجع المعتبر فى زمان
الانفتاح واعتباره فى مقدمات دليل الانسداد ليس فى محله انما يحكم العقل حال الانسداد باعتبار الظن الذى لا يؤل الى الشك والوهم وانما يتحقق ذلك
بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لا من جهة قربه الى الطريق المعتبر فى زمان الانفتاح بل لوضوح تقديمه على الراجع الى الشك والوهم فى نظر العقل وان كان ظنا
باداء الواقع ويمكن توجيه الكلام المذكور بما مر توجيهه فى المقدمة الرابعة من بناء المسئلة على كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة لثبوت الاحكام و
عدمها مع فرضه لا يجوز العقل حال الانسداد العدول عن الظن بادراك المصالح والاحتراز عن المفاسد المذكورة الى الشك فيهما الا مع الظن بما يوجب تدارك الخلل
وقد يورد على الفرض المذكور بانه يمكن ايضا منع التسوية بين اقسام الظنون المتعلقة بالواقع اذ فرض الظن باعتبار بعضها فى نظر الشارع دون بعض يرجح
الاول على الثانى وكذا لا ينافيه التسوية بين الظن بالواقع وبالطريق وان لم يفد ظنا بالواقع بل لو اجتمع الظن بمخالفة الواقع ايضا لاستلزام الظن
باعتباره للظن بتداركه ما فات من المصالح الواقعية وجبرانه ما اتفق من المفاسد النفس الامرية وفيه ان ذلك خلاف ما هو المفروض من كونها علة
تامة فعلى فرضه لا وجه للعدول عن الظن بالواقع ولا للتفصيل بين اقسامه الا اذا كان بعضها اقرب الى اصابة الواقع من بعض وح فيمكن ان يكون الحاصل من

بعض

بعض الطرق المخصوصة مع الشك اقرب الى اصابة الواقع من الظن فيكون الظن بالطريق مط مستلزما للظن بقربها الى الواقع وان كان الطريق المفروض موجبا
للشك مع قطع النظر الى الاحتمال المذكور فما اشك في حجية بعض الظنون موجبا للشك في ذلك لرجوحية بالنسبة الى غيره في اصابة الواقع فيكون المدار
على ذلك مطلقا فانه قال قدس سره الوجه الثالث المنع من المقدمة الثانية لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل
المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف تعين الاشتغال باحكام الشريعة في الجملة
هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة ليتنزل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم باداء
التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فممنوع لانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسألة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطة
في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم
الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في
الغالب باداء فرد يقطع بانه داخل في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات
ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا
وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين هو اليقين باداء التكاليف دون اليقين بحكم المسألة لينتقل الى الظن به بعد انسداد
سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات
مع القطع ببقاء التكليف ح فغاية الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مط محل تامل على
انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ
فيجب ح مراعات الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة
الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى وقد يكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ بما هو
المظنون في حكم المسألة كما هو المدعى اذ قد يمكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في
الخارج وثبت بقاء التكليف ح من ضرورة او اجماع وما قد يتوهم من عدم قيام دليل على جواز الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه
فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يترائى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط المخالف للجلي
فيه حيث عزى اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من
اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعات القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد في
في هاتين المسئلتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان
تحصيل القطع فيها على انه لم يظهر من المخالف الاول اجزائه بان خلافه في محل الفرض اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط
مع عدم قيام دليل على حجية الظن بل الظن خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما
بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فمنع وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم
بل انحصار الطريق فيه يجب البناء عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على وجه
الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف ايجابا او تحريما
او الشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام به في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك ح فيه بالاصل والحاصل ان الامر اذا دار بالعمل
في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط وشيء منهما لا يرتبط بالظن نعم قد يقال باتفاقهم على عدم وجوب العمل بالاحتياط هنا
دل على خلافه الادلة المتقدمة في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح
المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه
عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال في عدم حجيته مع قيام الدليل عندهم عليها مع عدم
قيامه وهو ظاهر والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للا
ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك
حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ح ومع تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن
الظن ح وقد يورد ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعات الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن
ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد الطريق الى الوصول الى التكليف اعني العلم او
قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة دفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه
المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور بما ماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا
عما علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك والقول بانه رجوع الى الظن على بعد تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما
قد يقال من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره من المقلدين ووجوب ذلك ايضا ولا افتاء في ذلك على بيان
الاحتياط من غير بيان الحكم مع طلب السائل له وفتيه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار الامر بين محذورين وغير ذلك

او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى ح وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم والغائب فان الغائب الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بنا في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما يبنى عليه تقرير الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو آخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله تعالى ثم اقول قد عرفت ان المهم في المقدمة الثالثة اثبات تعذر الخروج عن عهدة التكاليف الشرعية بطريق اليقين حيث ان ذلك موقوف على تحقق الانسداد على الوجوه الثلثة لا مجرد تعذر العلم بمعظم الاحكام لوضوح ان العلم في ذاته غير مطلوب بالذات وانما هو مقدمة للعمل فاذا انسد سبيله كان مقتضى القاعدة هو الاخذ بالاحتياط بعد القطع بثبوتها على الاجمال لتحصيل العلم بالامتثال بعد القطع بالاشتغال فلا بد من اثبات سقوط التكليف به في تلك الحال وغاية ما ذكروه في ذلك وجوه من الاستدلال الاول دعوى الاجماع في المقام المعلوم بعد التتبع التام والنظر الصحيح في طريقة علمائنا الاعلام للقطع بعدم التزامهم بالاحتياط في معظم الاحكام وعلى المصنف دعوى توافق الفريقين عليه لكنه تامل في كونه حجة شرعية كاشفة عن قول الحجة وهو كذلك كيف وقول احدهما موقوف على بطلان الاحتياط فلو توقف عليه لزم الدور واعترض عليه ايضا بانهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من سائر وجوه الادلة فاذا فرض عدم صحة ما ذكروه من الادلة لم يكن اتفاقهم دليلا على المنع ويمكن الاكتفاء في المنع بمجرد الاحتمال فيقال ان عدم التزام القوم بالاحتياط يمكن ان يكون لوجود المدارك المعتبرة عندهم في اكثر الموارد لتمسكهم غالبا بالادلة واعتقادهم انها حجة شرعية فكيف يقاس بهم حال من انسد عليه باب العلم بها بل المعلوم من حالهم هو التمسك بالاحتياط في الموارد المشتبهة الا لمانع مخصوص ويمكن الجواب بان المقصود من الاجماع المذكور انما هو الاتفاق على نفي كون المرجع للمكلفين عند تعذر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط بتحصيل الموافقة القطعية لعامة التكاليف بالجملة فلا ينافيه فرض انتفاء الانسداد المذكور في حقهم لكن الكاشف عن الاتفاق المذكور انما هو الحدس الحاصل من تعرف طريقة القوم في ذلك ولعل المسلم منهم لا يمكن استناده الى اعتقاد حجية الادلة وانما يستند الى ذلك تمسكهم بالاحتياط في الموارد الجزئية فلا ينافيه نفي الاحتياط في الموارد الكلية على فرض تحقق الانسداد بالنسبة اليها ويمكن الاعتراض على ذلك بما اشار اليه المصنف ره وتوضيحه انا لا نقول بوجوب الاحتياط في جميع المقامات حتى يندفع الاشكال بالاجماع بل نفصل بين التكاليف الابتدائية من الوجوبية والتحريمية فلا بد مع الجهل بها من البناء على اصالة البراءة وبين التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة من الاجزاء والشرائط والموانع المحتملة في العبادات والمعاملات فيحكم بالاحتياط فيها بان يقتصر في الحكم بتحقق تلك الماهيات على موضع اليقين ولو ببعض الظنون المخصوصة وانما القدر المسلم من الاجماع المذكور هو عدم وجوب الاحتياط في المقام الاول فلا يدل على نفي الاحتياط في المقام الثاني كيف وكثير منهم قد صرحوا بلزوم الاحتياط فيه وظاهر اطلاقهم عدم الفرق فيه بين صورة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام المتعلقة بتلك الماهيات وعدمه كما ان ظاهرهم الاطباق على التمسك بالبراءة في المقام الاول من غير فرق بين الصورتين ايضا والقول بان التمسك بالبراءة فيه انما يتم مع عدم حصول العلم الاجمالي بثبوت بعض التكاليف المجهولة في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول العلم الاجمالي في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول المخصوص ولا نم تسليمه في الموارد الغير المحصورة ثانيا تسليمه في المحصور الذي لا يتعلق جميعه بفعل المكلف الواحد ولا يتحد نوعه بل يدور بين انواع عديدة ثالثا ومن المعلوم من طريقة الاصحاب عدم الالتزام بالاحتياط في تلك الصورة ولا يعتد بخلاف من خالف في بعض موارده اما دعوى العلم الاجمالي في الموارد المحصورة على الوجه المذكور فممنوعة ومع تسليمها يمنع الاجماع على سقوط الاحتياط فيها بل الظاهر منهم اجراء حكم المشتبه بالمحصور فيه عند تحقق شرائطه المقررة في محله فقد يطرح العلم الاجمالي في عدة من المقامات وقد يراعى حكمه بالاحتياط فلا بد من مراعاة التفصيل المذكور في المقام وقد يجاب بان العلم الاجمالي بوجود عدة من التكاليف الحتمية في احد المقامين او بعضها كاف في المنع من التمسك بالاصل في كل منها فلا بد من الاخذ بالاحتياط في الجميع او تركه في الجميع اذ التفصيل مع ذلك تحكم وترجيح من غير مرجح وجوابه ظاهر اما اولا فلان الشك الحاصل في المقام الثاني ليس من قبيل الشك في التكليف بل هو من الشك في المكلف به اذ التكليف المتعلق بالاجزاء والشرائط تكليف غيري تبعي والمعتبر في اجراء الاصل هو التكاليف المستقلة عند الشك فيها فيختص حجيته بالمقام الاول واما ثانيا فلان التفصيل بين المقامين لا يستلزم الترجيح من غير مرجح لوضوح المرجح في المقام اذ المستفاد من كلام معظم الاصحاب وطريقتهم في ابواب الفقه هو البناء على الاصل في المقام الاول والاحتياط في الثاني فالاجماع على نفي كل منهما على الاطلاق لا ينافي العمل بكل منهما في الجملة وذهاب الاكثر كاف في الترجيح لحصول الرجحان المطلوب فيه بمجرده من غير ان يتوقف على اثبات متعلقه بالدليل اما ثالثا فلانه بعد البناء على الاحتياط في المقام الثاني على حسب ما يقتضيه الاصل المقرر فيه من اقتضاء القطع بالاشتغال القطع بالفراغ المتوقف عليه لا يبقى هناك علم بالتكليف حتى يقتضي الرجوع الى الاحتياط في المقام الاول فهناك علم خاص بثبوت التكليف في المقام الثاني خاصة وعلم بثبوت التكليف في القدر المشترك بين المقامين فاذا قضى الاول بالرجوع الى الاحتياط في جميع موارد الثاني كان الاخذ به قاضيا بانتفاء الثاني فلا يبقى علة الحكم بالاحتياط في المقام الاول فيبقى على الاصل وقد يقال ان ما ذكر انما يتم على القول بجريان البراءة في المقام الاول والاحتياط في الثاني واما على القول بتساويهما في الحكم بالبراءة او الاحتياط فلا بد من الخروج عن اصل البراءة فيهما بالاجماع المذكور فيبقى ترجيح احدهما من غير مرجح فلا بد من نفي الرجوع اليهما من راس فيتعين الامر بالعمل بالظن ويمكن الجواب عنه بنحو ما ذكر من ان ذهاب كثير من الاصحاب الى التفصيل بين المقامين كاف في حصول مسمى الرجحان الذي لا يبقى معه القول بامتناع الترجيح بل يكفي في ذلك احتمال التفصيل بينهما بل للقطع بعدم احتمال العكس في ذلك فلا بد من الاقتصار في الحكم بسقوط الاحتياط على القدر المتيقن وهو الشبهة الحاصلة في التكاليف المستقلة ويرد عليه انه كما يمكن ان يقال ان الشك في التكاليف الابتدائية بالنسبة الى الشك الحاصل في المهيات المجملة قدر متيقن في الحكم بسقوط الاحتياط في التكاليف الموهومة متيقن بالنسبة الى المشكوكة كما ان فيها متيقن بالنسبة الى المظنونة فلا بد من الاقتصار في الخروج عن احد الاصلين المذكورين على القدر المتيقن بكل من الاعتبارين فان امكن الاكتفاء به وانتفى المانع عن العمل باحد الاصلين المذكورين في الباقي تعين والا لزم من مساواة نسبة المانع المفروض الى ابعاض الباقي المنع من العمل بالاصلين في جميعها فينحصر الامر في الظن المطلق ولو صح عندنا انتفى ان معظم الاحكام الحتمية التي لا يجوز فيها المسامحة ينقسم الى التكاليف الالزامية وتشخيص متعلقاتها والاسباب الشرعية لمسبباتها وتعيين

التي لا سبيل لهم الى اقامة الدليل عليها او الى اجراء الاصل فيها ما لم يمنع عنه في خصوص بعض الموارد مانع مخصوص نخ

يمكن ان يقال ... الاحتياط

المحقق

المعلوم لا مطلقاً ولا بد في كل واحد من الاقسام الاربعة من النظر في القدر الخارج منه عن موارد الادلة القطعية او الادلة وما يجري مجريها فان لم يحصل فيه علم اجمالي بثبوت
ما يزيد على القدر المتيقن منه او ما في حكمه لزم البناء في الاول على البراءة وفي الثاني على الاحتياط ان كان في الامور الارتباطية والا فعلى التفصيل بين
المتماثلين والمتباينين وفي الثالث على اصالة النفي وفي الرابع على الاحتياط عند دوران الامر بين المحذورين بما كان فيه سبيل على البراءة في غيره وكذا الحال
ان حصل هناك علم اجمالي في امور غير محصورة او محصورة لا تعلق لجميعها بعمل المكلف المخصوص واما اذا حصل العلم الاجمالي في القسم الاول ودار الامر فيه بين
امور محصورة مع عموم البلوى بها بعمل المكلف بحسب العادة تعين الاحتياط في تلك الامور المخصوصة والبراءة فيما عداها وان كان في القسم الثاني فاولى بالاحتياط وان كان في
القسم الثالث بني على العدم في كل واحد من اطرافه اذا انفرد عن الباقي ومع اجتماعها بني على القدر المتيقن واما القسم الرابع فالمفروض فيه ثبوت الحق اجمالا فينحصر
في تعيين مستحقه ومقداره على القدر المعلوم ويبني على الاصل والاحتياط في غيره ودعوى ان المعلوم بالاجماع بين الاقسام الاربعة لا حكم له ومع ملاحظة
التفصيل المذكور لا مجال لدعوى الاجماع على بطلان الرجوع الى الاحتياط على الاطلاق فالاستناد الى الاجماع في المقام مبني على الخلط بين الاقسام وتفصيل
القول فيها موكول الى مباحث الادلة العقلية فلا نطيل والثاني ان التكليف بمراعاة الاحتياط في جميع الموارد المشتبهة والاتيان بجميع المحتملات الممكنة
ولو بتكرار العبادات مرات متكثرة يستلزم العسر والحرج الشديد المنفيين عن هذه الشريعة السهلة في صريح الآيات والروايات المعتبرة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان بل لو بني المكلف يوما واحدا على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره مما خرج عن موارد الادلة القطعية لوجد من نفسه حرجا عظيما فكيف لو بني على
ذلك في جميع اوقاته وامر عامة المكلفين به حتى النساء واهل القرى والبوادي فان ذلك مما يؤدي الى حصول الخلل في نظام احوال العباد والاضرار بامور المعاش
والمعاد بل في تعليم موارد الاحتياط وتعلمها سيما عند تعارضها بترجيح مراعاة الاحتمالات القوية على ما دونها في القوة من الحرج ما لا يخفى مثلا لا شك
ان الاحوط ترك التطهير بالمستعمل في الطهارة الكبرى لكن قد ينحصر الماء المطلق فيه او فيه وفي ماء آخر محتمل النجاسة بحسب الحكم ثم قد يجد المكلف ماء
مضافا وقد لا يجد ثم قد يجد التراب وقد لا يجد وقد يسع الوقت الجمع وقد لا يسع وقد يزاحمه واجب آخر مرجوح بالنسبة الى الاول ومحتمل الوجوب حكما وقد
من ذلك فيختلف الاحتياط بحسب تلك الموارد الجزئية وكذا في سائر المقامات والاحوال الشخصية لو يتعارض مقتضى الاحتياط على حسبها ومن المعلوم
انه لا يتيسر للعامي الاحاطة بخصوصياتها فلا بد من رجوعه في اغلب الموارد الجزئية الى العالم بها وهو متعسر فضلا عن العمل بمقتضاها الا ترى ان الفقهاء
في مسئلة الحائض المتحيرة قد نصوا على موارد الاحتياط فيها مع عدم استيفائهم لها ومع ذلك يتعسر العمل بمجموعها مع اختصاصها بمسئلة خاصة بالنسبة
الى مكلف مخصوص فكيف لو بني على ذلك فيما لا يحصى من مسائل الفروع التي تعم البلوى بها وتشتد الحاجة اليها بالنسبة الى عموم المكلفين بل
هو مما يخل بنظام المكاسب التي يقوم بها معايش الخلائق فكيف يحتم الامر به من الكريم الخالق مع ما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع من بناء الشريعة المقدسة
على غاية اليسر والسهولة ونفي اقسام العسر والحرج والمشقة فثبت سقوط التكليف بالاحتياط في هذه الازمنة وذلك ما اردناه من انسداد سبيل العلم
المراد به تعذر الالتزام به على وجه لا يخل بسهولة امر الدين ولا يفضي بتعسر القيام باحكام الشرع المبين وقد يجاب عنه بوجوه احدها النقض بما لو ادى نظر
المفتين الى بعض الفتاوى المتضمنة للحرج على بعض المقلدين كالقول بوجوب المبادرة الى قضاء الفوائت وان تكثرت والغسل على المريض الذي تعمد في جنابته
وان تضرر به الى غير ذلك فالالتزام بالاحتياط فيما نحن فيه من هذا القبيل هذا كله ساقط جدا لان ثبوت بعض الاحكام المستلزمة للحرج على المكلف كالجهاد
بدليل مخصوص وارد على ادلة نفي الحرج لا ربط له بما نحن فيه للوضوح ان العمومات الشرعية لا تصلح لتخصيص ادلة نفي الحرج فكيف بما ذكروه من قاعدة الا
التي نسبتها اليها نسبة الاصل الى الدليل وانما يمكن تخصيصها بالدليل الذي يكون اخص منها حيث يعتضد بما يوجب قوته ورجحانه على تلك
العمومات المتكثرة القطعية والا نفرض العلم الاجمالي بعدم اشتمال التكاليف الشرعية على ما يوجب المشقة لا يجتمع مع الظن بوجوب ما فيه الحرج على ان
الحرج المفروض في تلك الاحكام المخصوصة لا يؤدي الى اختلال النظام بخلاف المقام وثانيها ان الادلة النافية للحرج في الدين انما تدل على عدم اشتمال
الاحكام الثابتة في اصل الشرع التي بني عليها الدين على ما يوجب الحرج وذلك لا ينافي ما قصدناه فانا لا ندعي شيئا من الاحكام المجعولة في الشريعة يؤدي
الى العسر والمشقة بل هي باسرها كما ذكر مجعولة على غاية اليسر والسهولة وانما نقول بان تلك الاحكام المبنية على السهولة لما اشتبهت على المكلف
اشتباها مستندا الى تقصير الوسائط في حفظ الآثار الصادرة عن صاحب الشريعة لم يكن له بد من امتثالها بالجمع بين المحتملات وان استلزم المشقة لاستنادها الى
سوء اختيار بعض المكلفين الموجب لحرمان الباقين من الالطاف الالهية التي من جملتها نفي الحرج والمشقة كحرمانهم بذلك من اعظم الالطاف الذي هو ظهور
الحجة روحنا فداه وعجل فرج العالمين لما لم يتم القدر الثابت نفي الحرج في الاحكام الشرعية لا ينافي عروض العسر في امتثالها لتقصير المقصرين في المسئلة عنها والمانعين من
اظهارها والوسائط في ضبطها وتبليغها وليس حكم العسر في ذلك من الاحكام المجعولة وانما ترتب على الحكم العقل الحاصل من توقف الامتثال عليه
ويجري ذلك مجرى تضاعف ثواب امتثالها في تلك الحال بقدر ما يتحمله من المشقة في تحصيلها وتحصيل مقدماتها كتحصيل الاجتهاد الواجب على الكفاية
في امثال هذه الازمنة الا ترى انه لو نذر المكلف امورا متعسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع المقامات وصوم الدهر عدا ما استثني واحياء عامة الليالي
والمشي الى الحج والزيارات واجر نفسه للقيام باعمال شاقة ونحو ذلك لم يمنع تعسر تلك الامور والاعمال من انعقاد نذره ووجوب الوفاء به وبعقده لانه
هو الذي ادخل ضرر المشقة على نفسه باختياره فان الصادر عن الشارع انما هو الاذن في الالتزام المذكور وليس في مجرد الاذن في ذلك شيء من الحرج فكذا
في المقام بطريق اولى فان المكلفين هم الذين ادخلوا ضرر تلك المشقة على ابناء نوعهم من غير صد واذن من الشارع في ذلك بل يرد عليه ان جميع ما دل
على نفي الحرج وارادة اليسر يعم الوجهين فان الزام المكلف باداء الواقع على ما هو عليه حال الاشتباه في امور كثيرة على وجه يستلزم الجمع بينها ولو بحكم
العقل والعادة مع تعسر الاتيان بجميعها جعل للحرج وايقاع للمكلف في المشقة سواء استند الاشتباه الى اسباب اختيارية من غير ذلك المكلف او غير اختيارية
بل وان استند الى ذلك المكلف بنفسه فان جعل اختيار المكلف باعثا على الزام المشقة مناف لنفي الحرج على الاطلاق ولئن امكن التأمل في شمول ما

دلّ على نفي جعل الحرج في الدين فلا شك في شمول قوله سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما اشبه ذلك للوجوه المذكورة ولا سيما الحرج
المؤدي الى اختلال النظام والقول بوجوب الامور المتعسرة بالالتزام او بغيره من الاسباب الاختيارية في محل المنع مع امكان التفصيل بينهما من حيث ان
الاول مضى من الشارع لما الزمه المكلف على نفسه والثاني تاسيس من الشارع للحكم المتعسر ولو بعد الاختيار كايجاب الغسل المتعسر على من اجنب بالاختيار
ولو سلم ذلك لا تنصر على موضع الدليل فاخذنا بمقتضى العموم في غيره واما الاجتهاد او لوجب في هذه الازمنة فلا حرج فيه لان مزاولة العلوم لاهلها
ليس باشق من كثير من الصناعات التي يتحملها الناس في معايشهم وثالثها ان ادلة نفي العسر معارضة بعموم الادلة المثبتة للتكاليف الشاملة لموارد
الحرج كتعارض العامين من وجه فلا بد في تقديم احدهما من مرجح خارجي وعمدة الوجه في تقديم الاول في سائر المقامات اعتضاده بعمل الاصحاب وهو في المقام
مما ادى عدم التزام الاكثر بالاحتياط في كل مقام مستند الى اعتقاد وجود الادلة الشرعية في اكثر الاحكام فلا يجري على ما هو المفروض من انتفائها في المقام
وفيه اولا ان ادلة نفي الحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف مقدمة عليها بذاتها من دون توقف لذلك على اعتضادها بما يوجب
رجحانها ولذا لم يعتبر الاصحاب وجود المرجح الخارجي في الاستناد اليها في كل باب بل يقدمونها على الاطلاق من غير ارتياب الا ترى الى قوله عليه السلام فيمن
انقطع ظفره يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج فان معرفة امثال ذلك من الاية الشريفة موقوفة على تقديم عمومها على
عموم وجوب غسل البشرة ونحو ذلك ففيه قوة دلالة على كون الاول بنفسه حاكما على الثاني من غير حاجة الى ملاحظة التعادل والترجيح كما لا يخفى وثانيا
ان ادلة نفي الحرج معتضدة بما هو معلوم من طريقة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج في اكثر الابواب فيحصل في المقام ما هو المرجح في سائر
المقامات اذ لا فرق في الاعتضاد بالعمل بين العمل الفعلي والتقديري حيث يثبت من تعرف طريقتهم بالحدس الصائب وثالثا ان فرض تساقط العامين
من وجه لا ينافي ما هو المقصود في المقام اذ التساقط لما يقتضي الرجوع الى التخيير او الى الاصل على الوجهين لا يتعين القول بوجوب الاحتياط في المقام لجواز العمل بدليل
نفي الحرج واصالة البراءة عن وجوب الاحتياط ورابعا ان وجوب الاحتياط في المقام ليس بحكم دل عليه اللفظ العام انما يقتضيه الاصل حيث لا دليل فلا يعقل
معارضته بالدليل نعم قد يقال ان ادلة نفي الحرج معارضة بما دل على حرمة العمل بالظن من الكتاب والسنة بناء على ثبوت دوران الامر بينهما فيبقى اصالة
الاحتياط الثابتة مع العلم الاجمالي سليمة عن المانع وفيه مع ما عرفت ان المنع عن العمل بالظن راجع الى حكم الاحتياط وعدم الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكاليف
المعلومة بمجرد الظن او الى المنع من قصد التشريع به لا الالتزام بمؤداه من حيث هو كذلك شرعا فليس ذلك من المحرمات الذاتية وقد عرفت ان قاعدة الاحتياط ساقطة
بادلة نفي الحرج ولا يفيد المنع من الظن امرا زائدا على ذلك بعد عدم قصد التشريع به ورابعها ان غاية ما يفيده عموم نفي الحرج حصول الظن بعدم وجوب
الاحتياط وهو رجوع الى الظن في طريق اثبات حجية الظن فيرد وفيه انه مع قوته من الظنون المخصوصة المسلمة عند الفريقين لاستناده الى ظاهر الكتاب والسنة
الموضوع لفهم عامة المكلفين فيكون فهمهم حجة وحجتهم على ان اعتبار هذا الظاهر مما يسلمه عامة القائلين بالظنون المخصوصة ووافقهم القائل بمطلق الظن ايضا
من حيث نهوضه فيه فلا كلام في لزوم العمل عليه فتدبر وخامسها ان الحرج انما يلزم لو قلنا بلزوم الاحتياط فيما لا يقين بحكمه على الاطلاق اما لو فصلنا بين المقامات
واوجبنا الاحتياط في الشبهات الجملية الحكمية وغيرها حيث يقع الشك في تعيين المكلف به بعد ثبوت التكليف في الجملة ورجعنا الى البراءة والطهارة والاباحة
ونحوها في موارد الشك في اصل التكليف والى الاستصحاب في موارده لم يلزم من ذلك حرج بالكلية كيف وقد ذهب الى ذلك كثير من الاصحاب من دون ترتب
حرج على ما صاروا اليه والقول بانهم انما صاروا الى ذلك بعد اثبات الظنون المخصوصة والعمل بالظنون المطلقة مدفوع بان المعلوم من طريقتهم هو ذلك
في غير موارد الادلة الثابتة والحاصل ان هذا التفصيل لا يشتمل على الحرج ولا يخالف الاجماع ولا ينافي انسداد المعلوم بالاجمال على نحو ما مر في الجواب
عن الوجه الاول وكان هذا هو الوجه الذي اراده المصنف ره في الجواب عن ذلك بالمنع من لزوم الحرج وايده بما تقرر في محله من تعين الاحتياط على المجتهد العاجز
عن الاستنباط والمقلد العاجز عن التقليد وسادسها ان الحرج انما يقتضي نفي الاحتياط على سبيل الموجبة الكلية فلا يقتضي السالبة الكلية الا حيث يتعذر
الترجيح ويمتنع التخيير والترجيح بين المقامات ممكن بوجود المرجح فيها اذ بعد الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات اذا دل الدليل على سقوط بعضها في
تعين مراعاة الاحتياط في الباقي ولم يسقط به وجوب الاحتياط راسا كما انه لو تعذر الصلوة الى اربع جهات وامكن الاتيان بها الى جهتين او ثلث وجب والتخيير
في المقام وان كان باطلا بالاجماع لكن يتصور الترجيح بين المقامات بوجوه منها ان يكون التكليف في بعضها مظنونا وفي بعضها مشكوكا وفي بعضها موهوما
فينقسم في الحكم بثبوت الاحتياط على الاخير ان اندفع الحرج به والا حكمنا بسقوطه في الاخيرين اذ ليس في الالتزام بالاحتياط في القسم الاول خاصة حرج قطعا
لكن ذلك غير حجية الظن في تلك الموارد للفرق الظاهر بين العمل بالظن من باب الاحتياط والعمل به من حيث كونه حجة شرعية ويظهر الفرق بينهما في امور كثيرة
ومنها ان يكون سقوط الاحتياط في بعض الموارد قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره كالشبهة التكليفية الوجوبية ثم هي والتحريمية ومنها ان يكون احتمال سقوط الاحتياط
في بعضها اقوى من غيره كان يحصل الظن بسقوطه في البعض المخصوص ولا يحصل الظن به في الباقي ومنها ان يكون بعض الموارد مما ظن بوجود الطريق المعتبر
فيه وشك في الباقي او يكون وجود الطريق فيه قويا وفي غيره ضعيف احتمال الى غير ذلك من المرجحات التي يظهر من التامل في المباحث السابقة فلا يمكن القول
بسقوط الاحتياط من راس من جهة لزوم الحرج به كيف والقول به ينافي العمل بالظن اذ ليس محصل الدليل الا قصر الاحتياط على موارد الظن فيكتفي به في امتثال
الاحكام المشتبهة بعد سقوط الاحتياط في غيره فيتوجه عليه اولا ان مقتضى ذلك نفي الحكم بسقوط الاحتياط على موضع اليقين فلا وجه لتخصيصه بغير مورد
الظن وثانيا ان مقتضى العمل بالظن من باب الاحتياط او غير ذلك من القول بحجيته حتى يخصص به العمومات الثابتة ويقيد به المطلقات المعلومة ويمكن التصرف
الظن به في النفوس والفروج والاموال والحقوق ويرفع اليد به عن الاصول الثابتة في مواردها الى غير ذلك فلا تغفل الثالث انه لا دليل على وجوب
الاحتياط في المقام ومواليتهم لنا الاصل براءة الذمة عما يثبت فيه من التكليف سيما التكليف الايجابي غاية ما في الباب الحكم فيه بالاستحباب نظرا الى حسن
الاحتياط ورجحانه عند العقل والعقلاء ولا ربط له بما قصده المعترض فيها ولا ان عدم تمام الدليل على وجوب الاحتياط لا يقتضي تعين العمل بالظن لعدم

الدليل

الدليل عليه ايضا فاذا دار الامر بينهما تعين الاول عملا باصالة المنع من الثاني فاللازم في اثبات وجوب العمل بالظن قيام الدليل على سقوط الاحتياط لا
الرجوع فيه الى مجرد الاصل المشترك بينهما فبقى العمومات المانعة سالمة عن المعارض موجبة لتعين الرجوع الى الاحتياط وثانيها انه ان اريد بعدم الدليل على
وجوبه في كل واقعة خاصة مع قطع النظر عن غيرها من الوقايع فليس المجهول فيها بخصوصها موجبا للعمل بالاحتياط فيها فمسلم وان اريد عدم وجوبه في مجموع الوقايع
التي يدور التكليف المعلوم بالاجمال بينها كما هو المفروض في المقام فممنوع لان فيه طرحا للتكليف المقطوع به فيؤدي الى المخالفة القطعية التي تطابقت الادلة
الاربعة على المنع منها والقول بعدم بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح والتخيير في المقام باطل بالاجماع فيتعين الاحتياط نعم ربما استراح في ذلك من الاحتياط
في مسألة القول بالبراءة وذهب الى طرح المعلوم بالاجمال وعدم اقتضائه لذمته او زعم اشتراط العلم بتفصيل المكلف به في التكليف فانكر التكليف بالمجمل من
راس الا ان البناء على ذلك في المقام موجب للخروج عن الدين على ما قررناه في الاحتجاج فلا يمكن المصير اليه والتحقيق ان العلم الاجمالي بتعلق التكليف باحد امور
محصورة انما يوجب الاحتياط مع اتحاد نوع التكليف وارتباط الجميع بعمل المكلف المخصوص على ما تقرر في مسألة المشتبه بالمحصور والا كان الشك في اصل التكليف
فكلما اتفق في محل المسألة من هذا القبيل حكمنا فيه بالاحتياط والا رجعنا الى اصل البراءة كما مر التنبيه عليه الرابع ان الغرض من الرجوع الى الاحتياط هو الامن بالتيقن
وهو منتف في المقام اما اولا فلقيام احتمال المنع من العمل بالاحتياط كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكونه تشريعا محرما وصرح بعضهم بنفي الواسطة بين السلكين
اعني الاجتهاد والتقليد وبطلان العبادة الواقعة على غير جهة من الوجهين واما ثانيا فلاحتمال اعتبار نية الوجه في صحة العبادة ووجوب تميز الواجب من المستحب
وايقاع كل منهما على وجهه بحسب الاجتهاد او التقليد كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا بل ربما نسب الى المشهور فكيف يكون الاحتياط طريقا لليقين غاية الامر امكان
تحصيل الظن بجوازه والاكتفاء به وهو رجوع الى الظن فيشترك مع ساير الظنون في الاعتبار نظرا الى انتفاء المرجح بينها واجاب عنه المصنف تارة بدعوى
القطع بجواز الاحتياط فيما نقول المخالف فيه على كلا الوجهين كما يظهر من النظر في اطلاقات العبادة وعمومات الاحتياط وملاحظة السيرة المستمرة بين المسلمين
وطريقة النبي والائمة عليهم السلام مع الناس وقاعدة عدم الدليل دليل العدم في مسألة ونحو ذلك مما فصل في محله وتارة بان الظاهر اختصاص الخلاف
في المسألتين بصورة امكان تحصيل العلم بالواقع اما مع الانسداد كما هو المفروض فلا امتناع في التكليف بالاحتياط اذ غاية الممكن هو تحصيل الظن فاذا لم يثبت
حجيته كان كالشك فلا ينافي فيه قصد الوجوب او الندب اذ لا بد من الجزم بالغاية وتوهم تقديم الامتثال التفصيلي ولو بطريق الظن على الامتثال الاجمالي
ولو على وجه العلم وهم فاحش غاية الامر تقديم الاول مع امكان العلم به على الثاني حيث يتوقف على تكرار العبادة واين ذلك مما نحن فيه واورد بان الاحتياط
بعد الحكم بوجوبه لا ينافي اشتراط نية الوجه لكونه ح من جملة الواجبات الشرعية وان كان الكاشف عنه حكم العقل من باب المقدمة فلا فرق في ذلك بين
الوجوب الواقعي والظاهري ولذا اجمعوا على جواز الاحتياط بالجمع بين الطهارة المائية والترابية عند دوران الواجب بينهما والصلوة الى اربع جهات حيث يشتبه
القبلة بينها وهكذا التحقيق معرفة وجه العبادة بعد ثبوت وجوب الاحتياط اذ لا يعتبر فيه سوى الوجه الظاهري ولا ينفي الاحتياط اساسا على انه يمكن تحصيل
الظن بالوجه الواقعي والجمع بين الوجهين فان ذلك غاية الممكن في حق المكلف عند الانسداد والالزام ارتفاع التكليف راسا وقد ثبت بطلانه الخامس ان الاحتياط
مما لا سبيل اليه في كثير من المقامات لدوران الامر فيها بين المحذورين وكثيرا ما يتعذر مراعات الاحتياط لمانع خارجي فالرجوع الى الاحتياط على الاطلاق مما لا وجه
له واجاب المصنف عنه بانه ح لا مانع من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف
في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الامر القول بحجية الظن ح ولا يلزم منه حجية الظن في ساير المقامات في دعوى عدم
القول بالفصل في محل المنع اذ الحكم المستند الى الضرورة انما يدور مدارها وليس ذلك امرا مجعولا معنونا في كلام الاصحاب ليمكن الاستناد فيه الى مثله
ثم اللازم في تلك الموارد بخصوصها الاخذ بما يكون الظن بالفراغ معه اقوى وهو غير مطلق الظن على ما تقدم تفصيل القول فيه الا حيث يتوقف على
مطلق الظن في بعض المقامات فغايته ان يكون حجة في تلك الموارد بخصوصها السادس ان المكلف لو تمكن من الاحتياط في اعمال نفسه وامكن القول بالاكتفاء
به فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الاحكام لغيره مع وجوبه في مقام التعليم والتعلم كما في مسألة دوران المال بين اليتيمين ونحوهما مما السكوت عن
الفتوى موجب لتعطيل المال بل ربما يؤدي الى اتلاف مال اليتيم بل كثير من ابواب المعاملات والاحكام من هذا القبيل اذ التوقف فيها يؤدي الى تلف
الاموال وتضييع الحقوق وربما يقضي الى اثارة العداوة والبغضاء وبقاء الاختلاف والتنازع فلا محيص عن العمل بالظن ومتى جاز العمل في حق غيره جاز في حق نفسه
واجاب عنه بان عمل المستفتي تابع لعمل المجتهد المفتي فان الفقيه من تعذر عليه الطرق الاجتهادية تعين عليه الاخذ بالاصول العملية التي من جملتها الاحتياط ومن
يجب عليه الاحتياط في ظاهر الحال وجب على من يتبعه من المقلدين فيحكم عليهم بما يعتقده من لزوم الاحتياط في تلك الحال وبيان الحكم الواقعي مع فقد الطريق
اليه لا معنى له ومطالبة المستفتي ببيان الواقع لا يقضي بلزوم الجواب مع عدم العلم به مثل الاخبار المتواترة بل الادلة الاربعة متطابقة على المنع من الافتاء
فيم قد عرفت التردد بتعدد الاحتياط ولا مجال للتوقف فلا مرج مع تعذر الطريق القطعي للعمل بمقتضى الطريق الظني وهو غير الظن بالواقع الا اذا حصل
الظن بكونه طريقا له في تلك الحال على حسب ما مر تفصيل القول فيه وذلك مما لا يوجب حجية الظن في ساير المقامات كما لا يخفى قال قدس سره ويتقدم
كلام المقام ايضا ايرادا على الدليل المذكور بانه بتسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والاستناد الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاستناد على العلوم
مما دل عليه الضرورة والاجماع ونفي ما عداه بالاصل لا لافادة الظن بل بحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام على اعتباره دليل علمي قطعا
ينفي الازيد بحكم العقل بفراغ الذمة ثم قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية
بالاجماع ووقوع الحال في تعيين احد الكيفيتين لامكان ترك الكيفيتين فح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا
فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت ما ذكره مبني على الاستدلال على الاستناد الى الظن بانسداد باب العلم حتى يورد عليه

بان نسدّ باب العلم طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد
باب العلم ان باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم
الانسداد وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل مع ان المفروض لزوم هدم
الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يوجه ذلك بما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات المجملة مطلقا وفيما اذا كان الاجزاء
بعضها منوطا بالبعض مع عدم تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف
به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء
على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بقدر علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا الاتيان بما يفي به الادلة
القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب
جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما قد يتوهم
من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق
اليه فمما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي
باصالة باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر
ح بين المحذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا
بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة بكوننا مكلفين بالفعل فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا
تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يتوهم من انه لا يمكن الاقتصار
على القدر المتيقن من التكاليف لانه لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال
في الطواري الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها
بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار
ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه ويمثله يقال اذا دار الواجب في اصله بين امرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة
يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين
الامرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية فاصيا بدفعها بالاصل
فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط
في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صور نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بنحو اخر بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد
ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورده من قيام ما ذكره من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف
في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التمييز بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل او الترك لتوقف دفع
الخوف من الضرر عليه كما انه يجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم يحتاج
الى الدليل القاطع فكذا نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع في
الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه بدرجات نعم ان قام الدليل عليه كان
صح الاخراج المذكور وح فالايراد بمجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كما يومي اليه اخر كلامه فممنوع سيما اذا حصل الظن
بخلافه اذ قضية التنزل عن العلم هو الاخذ بما هو الاقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى يعلم الشغل فهو ايضا مما لا وجه له
سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احد الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع
كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع في مثله على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما صدر في المقام عن بعض الاعلام حيث
انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما
ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاصل الا ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد
ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل
والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر
فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر
هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده و
انما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا يظهر ان حكم
غسل الجمعة نظيره بالتسمية والجهر والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي

الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة انه لو انحصر بهما فيه امتا او لا فيما ثبات الاستصحاب بضميمة الاصل مما لا اعتبار عليه فان مطلق الرجحان اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في الشرع وليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب و ح بعد لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة مع نهوض عدم ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض و الحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى مجال للاشكال ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البراءة على الاخبار وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة كيف وقد نص المستدل ان لا يكون البناء على اصل البراءة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف و منع ذلك كلام آخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين رفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت ح انما المقص عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الآخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل يثبت خصوص الاستحباب في الظ وليس رفع الفصل بالاصل في الظ قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل قضية ما ذكرناه من الحكم ببقاء الجنس في الظاهر بالفصل الآخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الآخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل ولا لاقتضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله ان اصل البراءة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع اه غير متجه اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في الظاهر وبيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فان الرجحان معلوم والمنع من الترك في الظ منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر فكيف يعقل القول بقضاء اصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البراءة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصود المورد في كلامه هو العمل بالعلم دون ترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على المكلف في الظاهر هو الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان دفع الحكم في الظ لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى المقدمتين مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من المجموع ظاهريا ومع الغض عما ذكر فلو سلم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع ثم المقص ايضا فانه مع ارتفاعه كلا وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك و الحاصل ان اصل البراءة بالنسبة الى الظ حجة نافية للحكم كحال الخبر المثبت للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا لو علمنا بالاجماع ونحوه رجحان الفعل ودلت الرواية المعتبرة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظ وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اذ بعد تصريحه بان الاصل في غسل الجمعة حسب ما قررناه وعدم تصريحه بانه بالنسبة الى الجهر والاخفات الله لم يثبت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة للاصل و الآخر اكثر على خلاف مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما نحن فيه دامه استقر في الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسب ما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله واصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان دليله بالاصل المذكور ودفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضا فاي دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين و هنا بين الاحكام الثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البراءة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ودفعه وانما المقص دفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة في دفع اصالة البراءة للمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى مزاحمة اصالة البراءة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايضا غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مقابلا لاصالة البراءة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البراءة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا اليه بجملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في دفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه ان اراد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته

لمحتمل

مفيد للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود الشرع
ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى منها ان قوله ويؤكد ذلك الى آخره فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم
ما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه مم لانه ان كان هو الاجماع ففيه انه غير شامل لمحل الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام
في الاستدلال بها ومنها ان قوله واما فيما لم يكن مستند وحجة عنده ان اراد به ان التخيير المعروض هو مفاد اصل البرائة فيتقدم على الدليل الظني فهو فاسد
اذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البرائة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى العمل باصل البرائة فيما لا نص فيه فقط بل حج انه التوقف
والاحتياط والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببرائة الذمة عن مقتضى القولين حينئذ فالعلة في ذلك مما لا مستند وحجة عنده المستدل ايضا لا يقول به
لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختياره اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط
له باصل البرائة انتهى ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب
الاخذ به لاحتمال الرجوع الى اصل البرائة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل له وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم
بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية
الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه
كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه ح بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نختار ان المراد
بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان
لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما
يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به
العقل من انتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر اولا للوصول اليه قد يكون
قاضيا بانفتاح سبيل الظن الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع
عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه قطع العقل بانتفاء التكليف اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق انما يقتضي
قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف وكون الظن ح طريقا الى الواقع فهو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام
مشيرا به الى ان ذلك هو عين المدعى كما ترى اذ الظاهر ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون
من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لما قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكذا لا فرق في ذلك ظاهرا بين ما بعد ورود الشرع
وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف
ح مظنونا كاف في مقام رفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليرد بل دفع الظن بالظن هو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة و
ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الظن الا على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصود المعترض
من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك انما ذكره في مقام التأييد
والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونها ظنية ودعوى
كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا وجه لها كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع
شمول ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل آخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك
ايضا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول
الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البرائة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث
لم يقم عليه دليل قطعي ولما لم يكن هناك مستند وحجة على الاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على
التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البرائة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب اخذهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قطعي
عليه فاصالة البرائة هنا دافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين وكان احدهما راجحا على الآخر وانتفاء المستند والحجة انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الآخر ان يراد به دفع وجوب كل
من الوجهين بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المستند والحجة على تعيين احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه
عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مخيرا في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد يبنى
ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مستند وحجة عنده و
لو كان دليل احدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون والاخذ بمقابله اصالة البرائة دون الآخر وليس كان هناك مستند وحجة عنده فانه يرجع الى اصالة البرائة
عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكره وانت خبير بان تحمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في مجرد
فرض المسئلة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى
الاحتمالين حيث انه لا مستند وحجة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في

انتفاء الطريق

القوة

القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن الجمع بينهما ثم انه لو سلم ذلك فهو في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتهما وما ذكره من انه لو كان احدهما راجحا فاذا كان غير حجة مع كون الاصل دافعا للمظنون يكون دافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرجوح بالاصل خصوص المظنون حتى يكون المندوحة في المقام بالاخذ بمقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وما لحقه من بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة المعتبرة حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف الآخر باعثا لحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المدفوع بالاصل خصوص المظنون دون الآخر اقول الايراد المذكور للمحقق جمال الدين الخوانساري ره حيث قال بعد ذكر الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرناه من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا من الاتيان باحدهما فنحكم فيها بالتخيير لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا نعمل بالظن اصلا وانت خبير بان هذا الايراد لا يصح بجميع المقدمات الاولى كما عرفت في بيانها وجواز تنبيه المقدمة الثالثة دعوى انفتاح باب العلم بطريق التخلص عن التكاليف المجهولة فان اصل البراءة من جملة الادلة العقلية وكان الاولى تبديله باصالة النفي ليكون اعم من حيث المورد واعترض عليه المحقق المحشي ره بوجوه الاول انه ان اراد به ان ما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة عند عدم حصول العلم اجمالا او تفصيلا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به باتيان بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة وذلك لان التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلاة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها ووجوب مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقه غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن اين انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل العلامة هنا في مقام المجادلة وكنت في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له انتهى واعترض عليه المحقق المصنف ره اما بالنسبة الى ما ذكره في العبادات بالجملة فبان ما ذكره انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور فيها مطلقا واوجبنا كون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض وح فيمكن الحكم بلزوم تحصيل القطع باداء بها الا الاتيان بغيره يقطع بانه اجزء في الطبيعة المطلوبة ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على معرفة الحكم في بعض المقامات فغاية الامر ح القول بحجية الظن فيه واين ذلك من المدعى واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض فلا يجب علينا الا الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ودعوى القطع اجمالا بوجوب اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه ولو في الجملة ولو سلم العلم الاجمالي بذلك فانما المعلوم ثبوته في الواقع واما تعلق التكليف بنا مع عدم ظهور طريق اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وفيه نظر ظاهر اذ القطع بوجوب جزء وشرط في العبادة على الاجمال في معنى القطع بكون الاقتصار على القدر المعلوم بالتفصيل موجبا لخروج الماتي به عن الطبيعة المطلوبة فيبقى في ذمة المكلف بل يكون الماتي به ح بدعة محرمة وعدم الطريق الى معرفة الواقع لا يفيد جواز الاقتصار على مثله مع امكان الاتيان بالواقع بالجمع بين المحتملات بل دعوى ان الواقعة القطع بخروج تلك الماهيات عن حقايقها بالاقتصار المذكور كما مر التنبيه عليه سابقا والحاصل ان القول باجراء الاصل انما يمكن البناء عليه مع عدم العلم الاجمالي ايضا اما معه فلا بد من الاحتياط بالجمع بين الوجوه الممكنة على كلا القولين في قوله بجريان الاصل معه عند فقد الطريق اليه غريب لانه ان اراد به فقد الطريق الى امتثاله بان يتعذر الاحتياط فيه فالوجه لا استحالة في سقوط الواقع ح الى امتناع التكليف بالمحال لكن مع امكان الامتثال الظني يتعين القول بوجوبه غير انه ح لا يتعدى الى ساير الظنون بل يمكن القول بلزوم الامتثال الاحتمالي مع تعذر الظني ايضا وان اراد به فقد الطريق الى معرفته على التفصيل فذلك لا يقضي بسقوط الواقع لجواز التكليف بالمجمل مع امكان امتثاله وبالجملة فالعلم الاجمالي بوجوب بعض الاجزاء والشرائط المحصورة على الاجمال يستدعي الامتثال لا محالة ولا يكفي المنع من تعلقه بنا في الظاهر اذ لا يحكم بسقوط التكليف المعلوم الا بالمسقط المعلوم فذلك خارج عن مورد اصل البراءة كما لا يخفى وكان المصنف ره انما بنى ذلك على طريقة المعترض لبنائه على ان البحث في جواز الاستناد الى اصل البراءة مع وجود العلم الاجمالي ما ادعوى انحصار التكاليف في المعلوم او ثبوت شرائط العلم فيها او شمول ادلة البراءة للمسئلة فالكلام

المذكور للقطع بانه قدس سره لا يعتمد عليه كما فصّلنا في مباحث اصل البرائة واما بالنسبة الى ما ذكره في الحكم بين المسلمين وفصل الخصومة ومثله الافتاء فبان الذى يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع فنعمل في ساير الموارد بما يعمل عليه في موارد الشك في التكليف ولزمه اذ كيف يمكن الاقدام عليهما من غير علم مع ما ورد في ذلك من التهديدات البالغة الى اقصى الغايات وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة لكن لا يخفى ان الامضاء في القضاء والافتاء على موارد اليقين قاض بتعطيل اغلب الخصومات واهمال اكثر امور العوام فغاية الامر عند تعذر الامضاء على موضع اليقين جواز الاعتماد في القضاء على الظن في بعض الموارد المخصوصة في الجملة من غير ان يتعدى الى غيرها وفي الافتاء على بناء طريق العمل على حسب ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة واما بالنسبة الى الطوارى الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقع يتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه فبالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وكذا لو دار الواجب من اصله بين امرين لا قطع باحدهما لكن الوجه منها كما افاده دره هو البناء على تحصيل اليقين مع امكانه والا فبالقدر الممكن واما بالنسبة الى التكاليف المجهولة من اصلها فيما يستفاد من فحوى كلامه من ان الرجوع فيها الى اصل البرائة مما لا محيد عنه بل العقل والنقل متطابقان في الدلالة عليه الا اذا دار التكليف المعلوم على الاجمال بين امرين او امور محصورة واقعة في محل ابتلاء ذلك المكلف فيلتزم بالاحتياط في ذلك المقام بخصوصه دون غيره واما مجرد العلم الاجمالى بوجود التكليف اجمالا بين مجموع الوقايع المشتبهة فليس من ذلك مما يوجب الامتثال كما تقرر في فروع مسئلة المشتبه بالمحصور نعم قد يترتب على الامرين كونا لمال لاحد شخصين كما في العقود المشتبهة فلا معنى ح للبرائة الحرمة تصرف غيرهما الى الثمن والمثمن ولا للتخيير لان كلا منهما انما يختار ما فيه صلاحه وتخيير الحاكم لا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك في مثل ذلك باصالة عدم ترتب الاثر بناء على ان اصل العدم من الاصول الثابتة ولذا قلنا انه لو لم يقل اصل البرائة باصل العدم كان اشمل وقد يقال باندراجه عنده فيما استثنا من الظن الذى قام على اعتباره دليل عليه بناء على ان اصل العدم منه نظرا الى قيام الاجماع والسيرة على العمل به وح فيكون اصل البرائة ايضا من هذا القبيل الا ان يمنع قيامها على الاصلين المذكورين مع الظن بخلافهما او يبنى على اعتبارهما من باب الاستصحاب فيبتنى على حجيته في الحكم الشرعى وهو رجوع الى الظن به او الى الاخبار الواردة فيه المفيدة للظن بحكمه الا ان يدعى تواترها في الجملة وهو مم لكن يمكن القول باندراج الاصول الثلثة في الاصول العقلية الاجماعية المدلول عليها بالكتاب والسنة القطعية في الجملة على ما فصّل في محله نعم كثيرا ما يقع الاشتباه في الحقوق بحيث لا يجرى فيها تلك الاصول فلا بد مع انسداد باب العلم ولزوم تعيين المستحق من العمل بالظن وذلك امر يختص بمورده فلا يمكن التعدى عنه الى غيره وكانه خارج عن مقصود المورد فلا تغفل ثم ان المصنف ره قرّب الاعتراض على المورد بانه ان تمسك باحتمال كون المرجع اصل البرائة كما يشعر به اول كلامه فهو مما لا يجدى شيئا اللزوم التحرز عن الضرر المخوف فكل من اثبات الحكم ونفيه يحتاج الى الدليل ولا يكتفى فيه بمجرد الاحتمال اذ كل منهما تصرف في احكام الشريعة فلا يجوز الا بدليل وان تمسك بدليل اصل البرائة فهو ايضا ان الاصل الظن بخلافه وخصوصا في مثل مسئلة الجهر والاخفات بعد فرض القطع بوجوب احدهما بالفعل وعدم سقوطه بالجهل فان مقتضى الاصل فيه تكرار العمل ولا يذهب عليك ان هذا الكلام انما اورده المصنف ره ايرادا في البقا والا فقد صرح بالجواب عنه في غير مقام كما يأتى الثانى ان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به القطعى او الظنى فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البرائة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بداءته مبنيا او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التى لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود الشرع بعد ورود خبر الواحد اذ الحاصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واعترض عليه المصنف ره تارة بان المانع يكفيه الاحتمال في هدم الاستدلال فلا بد للمستدل من اثبات تقديم العمل بالظن على الاصل وتارة بوضوح حكم العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه بل القائل بالظن لا يبنى عليه ايضا الا بعد قيام الدليل عليه واحرى بمكان الاكتفاء بالظن في دفع الظن فانه غير الاستدلال به عليه ليشبه الدور في امتناعه بل هو بناء الامتناع القول بحجيته على الاطلاق من جهة استلزام وجوده لعدمه وقد تقدم طريق الاستدلال بذلك وتوجيه ما اورد عليه واكتفى في الفصول بالاعتراض الثانى حيث قال ان المتحقق عندنا ان اصل البرائة من الادلة القطعية المستفاد من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا بين خبر صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه انتهى ولو تمسك الفاضل المذكور بحصول العلم الاجمالى بالتكاليف الحتمية لا بمطلق الاحكام كما ذكرناه عند تقرير الدليل في بناء المقدمة الاولى لسلم كلامه عن توجه الايرادات المذكورة عليه لانتفاء الطريق القطعى بل الظنى بل الاحتمالى في العمل بالاصل ح فلا بد في الجواب من منع العلم الاجمالى على وجه يقضى بلزوم الامتثال الا في موارد مخصوصة فيلزم الامضاء في الحكم بحجية الظن في الجملة عليها على فرض تعذر مطلق الطريق الشرعى والا العملى فيها وذلك لان العلم الاجمالى الحاصل بالنسبة الى مجموع المسائل الشرعية لو سلم حصوله زيادة على القدر الثابت بالادلة المعتبرة ودوران الامر فيه بعد الاجتهاد بين الامور المتباينة المحصورة لا يوجب الامتثال نظرا الى اختلاف اجناسها وعدم ابتلاء المكلف الواحد في الزمان الواحد بجميعها على ما فصّل في مسئلة المشتبه بالمحصور فوجود العلم الاجمالى كعدمه فيرجع الى الشك في اصل التكليف وقد تطابقت الادلة الاربعة فيه على الحكم بالبرائة والمنع من الاحتياط عليه مع كثرة الخلاف في تعيين الادلة المعتبرة مغالطة محضة اذ المراد قيام الاجماع على الحكم بالبرائة مع عدم ثبوت التكليف فلا ينافيه الخلاف في طريق اثباته فلو فرض ان القائل بحجية خبر الواحد مثلا قائل بلزوم العمل باصل البرائة عند عدم ثبوت حجيته مما يمنعه من البناء عليه اعتقاد حجيته في مقابلته وكذا الحال في ساير الادلة العقلية والنقلية المقررة في محلها الدالة على الحكم بالبرائة عند عدم العلم بالتكليف المتحقق مع الشك في حجية الادلة الدالة عليه ومع العلم الاجمالى الحاصل في الامور الغير المحصورة او الغير المربوطة بعمل المكلف المخصوص وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى مسئلة اصل البرائة الثالث ان قوله و

بوكد

ثم يؤكد ذلك انه يرد عليه انها عمومات لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه ثم لا انه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها مشيرا بذلك الى ما ذكره في مبحث الكتاب من انها كالكتاب بنفسه من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم بدليل عليه بالخصوص فيندرج في القسم الاخير الذي انما يثبت حجيته وقت الانسداد وانحصار الامر في الظن واعترض عليه المصنف ره اولا بجواز دفع الظن بالظن كما ذكره وثانيا بان المورد بما ذكره في مقام التأييد فيكفي الظهور وثالثا بانه لا وجه لدعوى ظهور تلك الآيات في غير الفروع ورابعا بانه قد تقرر في محله شمول ادلة حجية الكتاب لهذه الاعصار وان الاجماع على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام وان الظنون الحاصلة من الاخبار تامة الاعتبار ولو في هذه الاعصار مع ان تركيبها ربما يفضي الى القطع سيما مع اعتضادها بغيرها وبالجملة فتوهم اختصاص حجية ظواهر الكتاب والسنة بالمشافهين وهم فاحش بل الغائبين اولى بهذا الحكم المبين والرابع ان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ثبوت رجحان غسل الجمعة يقينا لكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع الى آخر ما حكاه المصنف ره بالفاظه ورده بما فصله من الوجوه الثلثة ورده عمي قدس سره في فصوله بانه لا خفاء في مسئلة غسل الجمعة في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما وقع الشك في تعيينه المعتبر في فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات الآخر طريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا دفع لما تقوم به في الواقع قال ومن هذا البيان يظهر ان الاستحباب الثابت في المقام حكم ظاهري لا من الفقه منه من الواقعي وفيه نظر فان كلا من الوجوب والاستحباب تكليف خاص بسيط مشكوك فيه مدفوع بالاصل فان انحل الى جزئين واجزاء فنفي المنع من الترك بالاصل لا يفيد ثبوت الثاني الا بطريق الاصل المثبت وقد تقرر في محله عدم حجيته فالصواب في ذلك ما افاده المصنف ره من اثبات القدر المشترك بالاجماع وغيره ونفي المنع من الترك بالاصل فيتم بذلك معنى الاستحباب ويشكل بان المأخوذ في معنى الاستحباب تجويز الترك واصل البراءة لا يفيد ثبوته انما يفيد نفي المؤاخذة والعقاب عليه ومجرد ذلك لا يقتضي بتحقق معنى الاستحباب وذلك ان الاصل ليس ناظرا الى الواقع اصلا ولا يفيد تعيين الحكم الحاصل في نفس الامر حتى يدل على ثبوت الفصل الآخر الذي يتقوم به الجنس مما مفاده انه على تقدير وجوب الفعل بحسب الواقع لا يعاقب عليه فيكون قيام الدليل عليه ذلك بمجرده ليس فصل الحكم الاستحبابي على الحقيقة وان جرى مجراه واثر اثره اذ الحكم الاستحبابي ايضا تكليف مخصوص مشكوك فيه مندفع بالاصل فاتحاد المذكور ان المراد وجود بان مخالفان للاصل الا ان العلم الاجمالي بثبوت احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات احدهما بنفي الآخر معارض بالمثل ومدفوع باندفاع الاصل المثبت مما الثابت في المقام هو القدر المشترك بينهما والمنفي بالاصل هو العقاب على الترك فان انضم احدهما الى الآخر قام مقام الاستحباب وقد شاع التسامح باطلاقه على ذلك كثيرا والامر في ذلك سهل فظهر ان الحكم في ذلك ملفق من الواقعي والظاهري وهو نفي المؤاخذة على الترك وقد نبه المصنف ره على ما ذكر بقوله ولا يبعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة الا ان قوله ره بجريان اصل البراءة انما هو نفي الثاني للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل عليه في الظن محل تامل ظاهر اذ لا يخبر دليل اجتهادي مثبت للحكم الواقعي ولو بحسب الظاهر واما الاصل فلا نظر له الى الواقع بالمرة ولا يدل على اثبات الواقع بوجه من الوجوه انما هو طريق لعمل المكلف حين جهله بالواقع وانتفاء الدليل عليه فبضميمه الاول يتقوم الجنس به وتعيينه في ضمن الاستحباب دون الثاني فلا يحكم بشيء من الوجوب والاستحباب على الحقيقة انما يحكم بالرجحان وعدم العقاب على الترك وهو غير الطلب الاستحبابي الذي هو قسم خاص من الطلب بسيط في الظن وان امكن تحليله في العقل الى جزئين لكن قد عرفت قيامه مقامه واشتراكه معه في الفائدة في العمل ولعل المصنف ره انما بنى على هذا المعنى والامر فيه سهل الا انه يظهر التميز بين الامرين في مقامات منها انا لو قلنا باشتراط نية الوجه في العبادة لم يمكن القول باشتراط نية الاستحباب في المقام لعدم العلم بالوجه الذي عليه العبادة في الواقع فيلحق بالعبادات المشتبهة في سقوط التكليف بقصد الوجه فيها بل لا يمكن قصده الا بالمعنى الاعم الشامل لما ذكره ومنها انه لو لزم الاستحباب لوازم وجودية على خلاف الاصل من طهارة او نجاسة او اباحة او حرمة او تذكية او ملكية او انتقال او زوجية او بينونة او رقية او حرية او تعيين ماهية او ابراء ذمة او غيرها من الآثار المترتبة على الاسباب الشرعية لم يمكن الحكم بترتبها بمجرد اصالة البراءة واصل العدم كيف هي معارضة باصالة عدم ترتب تلك الآثار واستصحاب بقاء الحالة السابقة فيها بخلاف ما لو دل الخبر على جواز الترك فيترتب عليه جميع لوازمه الشرعية والعادية فلا يترتب على اصالة البراءة عن القدر المشكوك فيه من شدة المرجوحية والغسلات وشرائطها ونحوها الحكم بحصول الطهارة وزوال النجاسة المعلومة بالقدر الثابت منها وكذا لا يترتب على اصالة البراءة عن الاجزاء والشرائط المشكوكة في الماهيات المجملة الحكم بتعيين تلك الماهيات والاكتفاء في تحققها بالاجزاء والشرائط المعلومة على خلاف في ذلك وكذا الحال فيما يشك فيه من اجزاء العقود والايقاعات ونحوها من الاسباب وشرائطها وموانعها فان التمسك باصل العدم لا يقتضي بتحقق تلك الماهيات وترتب الآثار عليها بخلاف نفيها بالخبر ومنها انه لو اجمعت الامة على المساواة بين عملين واعمال معينة في الحكم بالوجوب والاستحباب فان ثبت استحباب احدهما بالخبر ثبت استحباب الآخر بالاجماع المركب مما لو ثبت بالاصل فلا تجوز التفكيك بين الاحكام المثبتة بالاصول العملية فلو كان الاصل في الآخر على خلافه كان مورد اصل الاشتغال عملنا بكل من الاصلين في مورده ومنها انه لو نذر الاتيان بالمستحب شيئا او الى اتيانه بالمستحب عددا معينا ونحو ذلك اشكل الاكتفاء بمحل المسئلة لعدم امكان الحكم فيه بالاستحباب الشرعي الذي هو الطلب المخصوص الا ان ينصرف النذر بقرينة العادة او الحال الى ما يعم هذا المثال كما هو الغالب وذلك لان الحكم الاستحبابي المذكور الذي علق عليه تلك الاحكام الوجودية ايضا مخالف للاصل فالاصل عدمه وعدم ما يترتب مع الحكم الوجوبي في اصالة النفي فلا وجه لتقديم الاصل فيه على الآخر ولولا انصراف المذكور ومنها انه لو ترتب على الوجوب والاستحباب جواز الاستنابة فيه واخذ الاجرة عليه وعدمه ونحو ذلك رجعنا الى مقتضى الاصل فيهما فان كان الاصل عدم دخول النيابة

الحمل الظاهر الا ما خرج بالدليل منعا من توهم جريان اصل البرائة اما اخذ الاجرة فمما يتفرع المنع منه على بقاء الفعل على محتميه وعدم الرخصة في تركه فينبغي
في المقام وبالجملة فلا بد في محل المسئلة من الاخذ بالقدر المشترك بين الوجهين والغاء ما يختص باحدهما من الاحكام المخالفة للاصل عدا ما يترتب
على مجرد الرخصة في الترك ولو بحسب الاصل فتأمل الخامس ان قوله واما فيما لم يكن منه ومتى عثر ان اراد التخيير هذا الذي في معنى اصل البرائة في مقابل الدليل
الظني وهو متقدم فهو فاسد بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البرائة حتى يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى
مسئلة جريان اصل البرائة فيما لا نص فيه ومقابله هو مسئلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو
في العمل باتهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما مصيب واجبا عليه فلا معنى لاصل البرائة نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض
ان القول منحصر في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما
فنفيه باصل البرائة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين والقولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا
في اصل المسئلة كما مرت الاشارة اليه مرارا واجاب عنه المصنف ره بما فصله لكن عبارته لا دلالة في كلام المورد على التمسك باصل البرائة في الحكم بالتخيير انما
يتبع حكم العقل به بعد عدم ثبوت الخصوصية لاحدهما وامتناع تركهما معا ومن المعلوم ان حكم العقل بذلك مما يبتني على بطلان الترجيح من غير مرجح
ثابت لا على اصل البرائة وكيف يمكن التمسك باصل البرائة في دفع كل من الخصوصيتين ودفع كل من الدليلين مع الحكم بوجوب احدهما اذ لا يجري
الاصل مع العلم الاجمالي ولو جرى معه لم يبق للحكم بوجوب احدهما معنى اذ لا يمكن وجوبها شيئا وخصوصيتها شيئا اخر حتى يمكن بقاء الاول ودفع الثاني بالاصل
بل الحكم بوجوب احدهما لا وجه له بعد تعذر تركهما معا الا بجريان النية فانه من قبيل التخيير بين فعل الشيء وتركه والتكليف بذلك مما لا محصل له ونسب
كلام المورد ايضا دلالة عليه مما احتمله المعترض احتمالا او غاية ما يوجه انه بعد تعذر الامتثال القطعي يتعين الامتثال الاحتمالي وانما يتحقق مع اختيار احدهما لو
وقصد التقرب به ففائدة التكليف يظهر في القصد والنية وانت خبير بانه لا دليل عليه اذ لا يدل عليه عقل ولا نقل فلا وجه للالتزام به فيتعين الوجه
الثاني فالمقصود انه بعد تصادم الاحتمالين وتعذر الترجيح بالمرجح الثابت بينهما يحكم العقل بسقوط التكليف بهما فيبقى التخيير العقلي حيث لا منع وقبح
عن احدهما فليس سقوطها التكليف بذلك ايضا من جهة اصل البرائة لعدم جريانه مع العلم الاجمالي بالتكليف بل لعدم المنع وقبح عن احدهما لتعذر
الامتثال وتصادم الاحتمال وعدم الحصول لا ثباته في تلك الحال فالمراد الاستناد الى عدم المنع وقبحه في سقوط التكليف نعم لو قلنا بجريان اصل البرائة
مع العلم الاجمالي بالتكليف امكن دفعه به ايضا لكنه ضعيف ولا يقول به المورد ايضا ولا وجه للاستناد معه الى عدم المنع وقبحه ولا فرق بين الصورتين
اذ لا اثر في كلامه عليه فلا وجه هنا للاستناد اليه على كل من الوجهين وكانه ره لما نظر الى استناده اولا الى حكم العقل بفراغ الذمة ثم فرع عليه الكلام
المذكور حمل كلامه على الاستناد الى اصل البرائة مع ان حكم العقل بفراغ الذمة اعم منه وغرضه هنا دفع كل من الخصوصيتين بحكم العقل وهو ظاهر لكن
لا يخفى ان العمل بالظن في المقام كسائر موارد دوران الامر بين المحذورين وبين طريق اليقين لدوران الامر فيه بين التخيير والتعيين فالترجيح به قوي منه
اقتصارا على ما يوجب القطع بالبرائة بعد القطع بالاشتغال لكن المعترض انما حمل كلامه على صورة تعادل الدليلين لزعمه انه الذي يصدق فيه عدم
المنع وقبحه كما حكاه المصنف ره فاورد عليه بالوجوه التي ذكرها في الاعتراض عليه اشار فيما ذكره من بيان امره الى ما ذكره ره في بعض الحواشي المتعلقة بالكلام
المذكور بحيث قال انما استفدنا ملاحظة تعارض الدليلين من كلام المورد حيث جعل ذلك مما لا منع وقبح فيه مستندا الى قول قوم فيه بوجوب الجهر
واخرين بوجوب الاخفات وفرض القولين متساويين في الاقتضاء فلو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون والاليق بمقابلة اصل البرائة لا الاخر
ولكان مما فيه منع وقبح كما لا يخفى فانه يرجع الى اصل البرائة عما دل عليه دليل القائل الراجح ثم ان قلت لعل المورد فرض كون احدهما لا على التعيين ظنيا
او احدهما لا على التعيين عليا فتمسك باصل البرائة في دفع وجوب احدهما قلت لا يصدق على الصورة الاولى انها مما لا منع وقبح فيه اذ يمكن ترك
ترك كليهما فان الحال ترك الجهر والاخفات جميعا في القراءة لعدم انفكاكها عن احدهما بالذات لا من الاتيان بهما عمدا على سبيل الوجوب والاستحباب فيحصل
المنع وقبح بالاتيان بكل منهما لا بنية الخلاف الوجوب واما الصورة الثانية فيشكل الحكم بالتخيير فيه بمعنى اصل البرائة عنهما جميعا مع حصول العلم بوجوب احدهما وان
امكن دفع الابد عن هذا العلم الاجمالي بالعمل بالاصل فهو ايضا يصير مما فيه منع وقبح والمفروض خلافه ثم ذكر في قوله وهو لا يقول به يعني لا يقول الا
برائة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لانه جعل مما لا منع وقبح فيه والمستدل ايضا لا يقول بوجوب الاحتياط بل يتبع ما ادى اليه الدليل الظني وبالجملة ان كان
مختار المورد وجوب احد الامرين من الجهر والاخفات في نفس الامر فلا يمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البرائة عن وجوبهما وان لم يثبت عنده وجوب شيء منهما
ولا يعتمد على ما تمسك به كل واحد من صاحبي القولين وان افاد عند صاحبه الظن بمختاره فيمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البرائة عن كليهما لكن بيان ما في
من كون ذلك مما لا منع وقبح فيه ووجه هذا الاشتباه الغفلة عن انه لا يمكن المجتهد عنه نفس الجهر والاخفات لا وجوبهما فانه لا يمكن تركهما بنفسهما معا لا
بنيته وجوبهما فالمنع يحصل باتيان كل منهما لا بنية الوجوب فتأمل انتهى وقال في الفصول ان للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا
من الدليلين ان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل
بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار من معارضته بمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على الاعتبار الثاني مع ان الدليلين
المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد
ان يمنع من التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس طرح ما
يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص منه بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا ظاهر انتهى وكانه
ره لم يقف على الحاشية المذكورة ويظهر ما فيه مما عرفت فلا نغفل قال طاب ثراه واما الرابعة فوجوه اولها انه يمكن ترجيح البعض لكونه المتيقن بعد فرض

حجية

حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من
ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع
الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية بعض غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع
اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما ان كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك
البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح
بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين
عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع والمتحصل ان قضية الجهل
المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عنده ودوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية ظنون خاصة
لدوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ للعقل تجويز الرجوع الى الظنون الخاصة مع تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل
بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون
الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقال بترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود في المقام
الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يرد بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاكثر من الاقوال
عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد ما سلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل هناك
ما انا لثانا وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما بين ذلك
فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنا مطلقا لتعم الجميع او مع
خصوصية مجرد الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن القدر المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك
واقعا من جهة البعض عنده ودوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور
ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه ما لا يكفي في استعلام
الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين بمعزل عن الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها على مقتضى
اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يؤخذ باخص وجوهها مما اتفق عليها القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما
دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يدفع به الضرورة ويترك الباقي
بعد ذلك ولو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو
تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص بغيره من الظنون والمعارضة ورجحان الظن الآخر عليه او مساواته له فلا يتم لدورانا الامر بين الظنين فيتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقضي الدليل المذكور بحجية الجميع لانتفاء الترجيح حسب ما قرر في الاحتجاج فيعمل بما
يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو من المعارض على ما قررنا فمع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما
هو حجة عندنا واستحسنها انه يمكن ان يقلب ذلك بان مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما قرر في الدليل فيلزم القول
بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف دفع
الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقع من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون لثبوت هنا حاكما على النفي فينبغي القول بحجية الكل كما هو مقتضى الدليل
ثم ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات
الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل لكن
الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها او انتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين
الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب والبعيد او هما معا فلا ريب
ان الذي يقطع به العقل هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل
ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او
منته الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الاخذ به صح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعيين الرجوع الى الظنون
وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك بمنزلة
العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع الى سائر
الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك من قبيل اثبات الظن بالظن فلا يلتزم به انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض لعله ابقاء
الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بالحكم والظن الدال على عدم حجية ذلك
الظن لقضاء الاول بصحة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين المفروضين لا القول بسقوط الاول رأسا قلت من
البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما المأمون من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاخذ بذلك الظن والاخذ

به فى اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهّم ح وقوع التعارض بين الدليل الدالّ على حجية الظن والظن القاضى بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه انّ قضية الدليل الدالّ على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعى فاذا قام عليه دليل شرعى كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظنى فانما يصحّ جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وامّا ما يبتنى على القاعدة المذكورة وهى غير صالحة للتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء انما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم فى الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤدّاه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين ولم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به فى المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يتصوّر تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة فى الحقيقة هو الدليل الدالّ على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصحّ جعلها مخصّصة لنفسها اقصى الامر مراعاة قوى الظنين المفروضين فى المقام قلت الحجة عند ثبوتها ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند فى حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البيّن ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض ح دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بدّ من تركه والحاصل ان العقل قد دلّ على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعى على عدم حجيته كل ظن فانا نتعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثانى حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك تخصيصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الآخر كذلك وكما يجعل الثانى باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثانى اذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجية فاى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسئلة فى الواقع والظن الثانى بعدم حجية الاول فان كان مؤدّى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح فى لزوم ترك الثانى فانه فى الحقيقة معارض للدليل القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القاطع المفروض واما ان كان مؤدّاه حجية الظن الا ما دلّ الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثانى فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضى بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل تلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثانى لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يعقل ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثانى اذ الحجة فى المقام هى نفس الظنين والدليل المذكور فى المقام دالّ على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة فى المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثانى دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثانى وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية فى استنباط الاحكام الشرعية وهى اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصّل القول فيها فى الابواب المعدّة لبيانها ونحن نحقق القول فى ذلك فى تلك المقامات ان شاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها فى طى هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال فى كونها مرجحة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا فى الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة فى الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير مسدود فيتعين الاخذ به اقول ما افاده المصنف ره فى المقام هو الذى فصّله فى الادلة السابقة فكان عليه فى المقام الاكتفاء بالاشارة والحوالة على التفصيلات السابقة لا تكرارها واعادتها بعينها كما صنعه فى غير واحد من الوجوه المذكورة وكان هذا التكرار مبنى على اختلاف الرأى فى ترتيب مطالب الرسالة فبنا على ذكره اولا ثم ما كان على الاقتصار فى بيان ذلك المطلب على احد المقامين وحوالة المقام الآخر عليه الا انه لما لم يتم له ما اراده من ابقاء الرسالة على الوضع الذى قصده لم يكن على جامعها الا ذكر جميع ما افاده كما وجده والامر فى ذلك سهل وحاصل كلامه المناقشة فى المقدمة الاخيرة بالوجوه الاربعة المذكورة وهى التى تقدم الكلام فيها فى الوجه الثالث والرابع والخامس والثامن وقد مرّ تفصيل القول فيها ولو ابدل الوجه الاخير بالوجه السادس والسابع كان اولى لان فيهما ايضا دلالة على ترجيح بعض الظنون على بعض بل فى الوجهين الاولين ايضا دلالة على ذلك وان اعترض بهما على المقدمة الاولى وذلك لان الوجه الاخير الصق بمنع المقدمة الثالثة لما عرفت من ان المطلوب فيها اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة التى منها تعذر القطع بحجية الظنون المخصوصة بقدر الكفاية والا فالعمل بها على تقدير اثباتها ليس من باب ترجيح الظنون المطلقة بعضها على بعض بل معه لا يبقى للدليل الاول موضع اصلا ولا حكم للعقل بحجية ظن من الظنون بدا اذ الظنون المخصوصة بعد القطع بحجيتها راجعة الى اليقين فلا معنى ح لصرف القضية المهملة الثلثة مدليل الانسداد اليها اذ لا ينتج من اصلها ولا يستند حجية تلك الظنون الى الانسداد اصلا بل هى ثابتة مع الانفتاح ايضا كما مرّ تفصيل القول فيه وبينا هناك اتحاد الحالين فى عدم الفرق بين لزوم ما بين ومحالين فى طريق استنباط الاحكام اصلا والامر فى ذلك ايضا سهل وكان غرض المصنف ره من المقدمة الثالثة اثبات مجرد انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية وتعين الرجوع بمقتضاها الى الظن فى الجملة اعنى القدر المشترك بين الظنون المخصوصة والمطلقة وان كانت الاولى مستغنية عن هذا الدليل الا انه لا باس بانضمامها الى الادلة الدالة على حجيتها فلا بدّ من رجوع المناقشة الى منع المقدمة الرابعة لوضوح المرجح القطعى فى الاولى وامكان الاكتفاء بها وعدم حصول الاضطرار الى العمل بالثانية وبالجملة فجميع ما افاده المصنف ره فى هذا المقام راجع الى التفصيلات

السابقة فينبغي الرجوع الى ما علقناه عليها في اثباتها ودفع الاعتراضات المذكورة فيها والذب عنها وتحليلها الى وجوه كثيرة يصلح كل منها للقدح في المقدمة الرابعة وان زعم جماعة الغائها من اصلها وعدم الحاجة في تتميم الحجة الى ضمها وامكان اثبات ذلك بغيرها وقد تقدم القول فيه وفي ذكره ووجوه الاعتراض عليه فلا نكرر قال قدس سره هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخصر بان يقال انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات حجية الظن ممنوع فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بنحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا ايضا يبنى فيه على التخيير بين الوجهين والوجوه المحتملة في تعلق التكليف بمعنى انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع عنها ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة ولم يتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا لم على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح بغير مرجح قلنا لم وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المطلوب ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني و قلنا بعدم حجية الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسب ما مر القول فيهما وايضا نقول انه ان اريد بالشرطية المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على وجوب الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذ مقدمة ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم اقول لا يخفى ان الدليل المذكور عين الاول وانما يختلفان بحسب التعبير والتقرير وقد تقدم الجواب عنه بوجوه عشرة هي الثمانية المذكورة في الاحتجاج مع وجهين اخرين احدهما ان اللازم حال اشتباه الحكم هو العمل بالاصول العقلية او الثابتة بالنص والاجماع على اختلافها بحسب اختلاف مواردها ففي مقام الشك في اصل التكليف يبنى على البراءة بالادلة الاربعة الدالة عليها وكذا مع حصول العلم الاجمالي اذا خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف الواحد لرجوعه في حقه الى الشك في اصل التكليف وشمول ادلة البراءة لمثله وبهذا يظهر الجواب عن شبهة القوم في جعل العلم الاجمالي مانعا من اجراء الاصل خصوصا على طريقة المحقق القمي ره في هذا الباب وفي مقام الشك في تعيين المكلف به عند دورانه بين امور محصورة مربوطة بعمل المكلف بعد العلم بتعلق نوع واحد من التكليف به يبنى على الاحتياط مع امكانه والا فعلى التخيير لتطابق العقل والنقل عليه وفي ماهيات العبادات المجملة يدور الامر فيها بين الوجهين المذكورين فان قلنا بجريان ادلة البراءة فيها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط المشكوكة الا حيث يحصل القطع باعتبار احد الامرين والامور المحصورة فيها او حيث يدور الامر في اصل الكيفية بينها فيتعين الاحتياط بالجمع مع الامكان والا فالتخيير وان قلنا بجريان الاحتياط حكمنا بعد تحقق الاشتغال بها بلزوم الاقتصار على القدر المتيقن منها الذي يعلم باندراجه في الطبيعة المطلوبة لامكانه وتيسره في الغالب فان فرض تعذره او تعسره في موضع مخصوص فالتخيير وفي الاسباب الشرعية يبنى على القدر المتيقن فلا يحكم بترتب الاثر على المشكوك فيه لاستمرار طريقة العقلاء وخصوص العلماء منهم على عدم دفع اليد عن الامر المعلوم بمجرد الاحتمال ونص الشارع على تقريره وفي تشخيص الحقوق المتعلقة بالذمم والاموال والفروج يقتصر على موضع اليقين ويرجع الى الاحتياط في غيره ان امكن والا فالتخيير غاية ما في الباب ان مقتضى الاحتياط في موارد التخيير تقديم الارجح في النظر وذلك امر اخر وبالجملة فسبيل الطريق في الجميع الاحتياط حيث لا يتعذر او يتعسر على وجه الاطلاق غاية الامر انه قد يتفق احدهما في موارد الاحتياط كما يتفق عند الفريقين في غير موارد الظنون المخصوصة او المطلقة ايضا فيقتصر في الحكم بسقوط الاحتياط حيث يجب على موارده ما من غير ان يتمسك الى غيرها و لا المرجع في الجميع اصل العدم حتى يقال انه خروج وجامع الدين بل يفصل بين الموارد على حسب ما يقتضيه حكم العقل فيها كما هو المعول عليه عند كل من الفريقين بعد فقد الظنون المخصوصة او المطلقة اذ ليس في التفصيل المذكور خروج عن الدين ولا التزام بالعسر والحرج على المكلفين ولا منافاة للاجماع ولا عدول عن الطريقة الجارية بين العلماء في محل النزاع بل يجري على الاصول المقررة والقواعد الممهدة ولعل ما ذكره المصنف ره في المقام من الاخذ بالاحتياط تارة وبالبراءة اخرى مبني على اختلاف المقامات والا فلا وجه للقول باحدهما على الاطلاق في ما ذكره من الكلام وح فكان اللازم عد الامرين معا ايرادا واحدا الثاني انه على فرض كون العلم الاجمالي مانعا من اجراء اصل العدم على الاطلاق وموجبا للاحتياط في غير محل الوفاق فمقتضى الادلة الواردة سوى الابطال الرجوع الى الاحتياط في الموجبة الكلية فلا يدل على السالبة الكلية الا مع تعذر الترجيح والتخيير وهو ثم لامكان الاقتصار في الحكم بسقوطه على الاحتمالات الموهومة او هي والمشكوكة فيكون وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية مبنيا على الاحتياط واين ذلك من القول بالحجية لظهور الفرق بينهما في امور كثيرة منها تعدد الاخذ بالظن في باب الدماء على الاول لامتناع الاحتياط بامر واحد دون الثاني ومنها امتنا

التصرف بها في الاموال والفروج وسائر الحقوق للقطع بلزوم الاقتصار فيه على موضع اليقين بخلاف الثاني ومنها امتناع نقض الامر الثابت بالاحتياط للقطع بلزوم التمسك به حتى يثبت خلافه الا مع العلم الاجمالي بانتقاض بعض الامور الثابتة وورود التغيير فيه بين الامور المحصورة ومنها ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يصلح لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة والخروج عن الظواهر المعتبرة من الكتاب والسنة المتواترة الا مع فرض العلم الاجمالي بمخالفة اكثرها لمراد المتكلم بحيث لا يبقى شيء منها على حاله لكنه خلاف الواقع لعدم العلم بمخالفة الظاهر في غير الخطابات المجملة بغير القدر الثابت من التخصيص وغيره في اغلب المقامات والحاصل ان تلك المقدمات لا تؤدي الى القول بحجية الظن لكي يكون دليلا او حجة كسائر الحجج الشرعية والادلة الثابتة فلا يفيد المطلوب وانما يثبت بها لو تمت وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية الا ترى انا لو فرضنا عدم لزوم الحرج في العمل بالمشكوكات لم يكن فيه دلالة على حجية الشك لكي يكون من جملة الادلة المعتبرة وكذا الحال في الظن ويمكن الزيادة على الوجوه العشرة بوجهين آخرين بهما يتم العدد الميمون احدهما دعوى الاجماع على ان الظن المطلق ملحق بالقياس والاستحسان ونحوهما مما ثبت المنع منه في الشريعة كما يظهر ذلك من فحوى الادلة المانعة عن تلك الطرق واستمرار الطريقة على الاخذ بالظنون المخصوصة وترك الاعتماد على مطلق الظن في الشريعة وما يومي اليه عدة من العبارات التي ذكرها المحقق المعني وغيره محمول على وجوه يظهر على التأمل فيها والآخر انه على تقدير عدم حصول القطع من تلك الادلة فلا اقل من حصول الظن القوي غاية القوة بالمنع منه وهو مانع عن الظن المتعلق بحكم الواقع ان قلنا في مثله بلزوم الاخذ باقوى الظنين كما زعمه القائل بالظن المطلق مع ان الصواب في هذا الباب تعين الاخذ بالظن المانع لعين ما استدل به القائل بالظن المطلق من الوجوه الثلثة لاستقلال العقل باعتبار الظن في هذا المقام وللزوم التحرز عن الضرر والمحذور المترتب على العمل بالطريق المحرم وقبح ترجيح المرجوح على الراجح لجريانها بعينها في المقام بل ينحصر مجراها في ذلك دون ما ادعوه كما يظهر من التأمل فيما مر وما يأتي ويشير الى ذلك تقديم الدليل الوارد على المورود والحاكم على المحكوم عليه فان ذلك من القواعد المحكمة الجارية في جملة من الادلة المتعارضة فلا يرجع فيها الى قواعد التعادل والترجيح بل يقدم الوارد وان كان اضعف بمراتب شتى من المورود فليتأمل في ذلك فانه من مزال الاقدام واعلم ان ما ذكره المصنف ره في آخر كلامه من ان الدليل المذكور انما يفيد الرجوع الى ما عدا العلم لا الى خصوص الظن مبني على ما ذكره سابقا من توقف الانتقال الى الظن على اثبات لزوم العمل بالعلم مع امكانه ولذا عده سابقا من مقدمات الدليل وقد عرفت ان الحكم المذكور ثابت بحكم العقل في نفسه لقطعه بتقديم الظن على الشك والوهم فلا عبرة اذن بالطرق المشكوكة والموهومة وان ثبت اعتبارها في بعض المقامات الخاصة فما قيل من انه لا يلزم من ابطال الاصلين البراءة والاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد ونحوهما فعلى المستدل سد باب تلك المحتملات اذ المانع يكفيه الاحتمال واضح الفساد اذ مجرد احتمال كون شيء آخر غير الظن طريقا مجزيا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه فان الاخذ بمقابل المظنون في مقام امتثال الواقع عدول عن الظن الى الشك والوهم وهو قبيح وربما يتوهم التنافي بين القول ببقاء التكليف في الوقايع المشتبهة ولزوم العمل به وامتثاله والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها وعدم تعين احراز الواقع في امتثالها وهو وهم فاحش لان الانحلال الالتزام بالتكليف عند دوران المكلف به بين الامرين بحسب الحكم او الموضوع مع تعذر الجمع بينهما او تعسره او سقوطه بالنسبة لا يبقى الا التخيير ولزوم الاتيان باحدهما من دون مقصود منافاة في ذلك اصلا فان المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه راسا وترتب العقاب على ترك جميع المحتملات لا بقائه على تقدير عدم مصادفته لما اتى به للواقع في نفس الامر والحاصل ان الامتثال الظني عند بقاء التكليف قائم مقام العلمي بعد تعذره من غير ان يتوقف ذلك على الجعل الشرعي كوجوب الامتثال العلمي مع امكانه وكذا الامتثال الاحتمالي قائم مقام الظني عند تعذره على تقدير بقاء التكليف وعدم سقوطه فالامتثال بعد العلم بوجوبه يتصور على وجوه اربعة اولها الاتيان بنفس المطلوب من حيث انه مطلوب بعد تعيينه وتشخيصه وهو الامتثال التفصيلي وثانيها الاتيان به في ضمن امور بعد تردد المطلوب بينها والقطع بعدم خروجه عنها وهو الامتثال الاجمالي الذي لا يكتفى به في باب العبادات الخاصة مع امكان الاول وتيسره وثالثها الاتيان بما يظن كونه مطلوبا بالامر عند تعذر الاولين ورابعها التعبد باحد طرفي المسئلة او بعض محتملات المامور به عند بقاء التكليف مع تعذر الثلثة فهذه مراتب مترتبة لا يجوز العدول عن السابقة الى اللاحقة الا بعد تعذرها او تعسرها او سقوطها ببعض الامور المسقطة وذلك بعد القطع بوجوب التعرض لامتثال المجهولات في الجملة والمنع من اهمالها وفرضها كالمعدوم وح فاذا تعذر الاول او سقط وامتنع الرجوع فيها الى الاصول الجارية في تلك المسائل تعين تحصيل الظن فيها ولا يجوز الاكتفاء قبله بالاحتمال المساوي مع امكانه ولا اختيار الموهوم بعده لان الاكتفاء بالشك والوهم مع التمكن من الظن يجري في القبح مجرى الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم وكذا لا يجوز ترتيب المأخذ على العمل بالظن مع كونه غاية الممكن كما لا يجوز ترتيبها على العمل بالعلم ولا يجوز الاكتفاء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا في نظر الامر مع عدم افادته الظن لعدم خروجه عن الشك والوهم نعم لو قام على الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا في نظره ودار الامر بينه وبين الظن بالواقع تساويا في حكم العقل عندهم بخلاف ما لو قام عليه ما يحتمل كونه كذلك ومع ذلك فلا يخفى ان الرجوع في محل المسئلة الى ما ذكر من تقليد الغير فيها بعينه من العلم بحكم المسئلة باطل من وجهين احدهما الاجماع المعلوم والآخر ان الجاهل الذي من شانه الرجوع الى العالم هو الجاهل المحض الذي ليس من اهل العلم بل اما العالم الذي استفرغ وسعه في تشخيص مستند الغير طلبا لمتابعة تلك الغير لانه يراه علما عليه فلا يجوز عند العقل ترجيح نظر الغير على نظره وتقليده فيه وهكذا الكلام في سائر المقامات التي يرجع فيها الى اهل الخبرة وكذا الحال في الرجوع الى القرعة لقيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل المسئلة وبالجملة فالمقدمة المذكورة لوضوحها مستغنية عن تكلف اثباتها بالوجوه المذكورة وغيرها قال قدس سره الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لابد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من اللزوم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم اضعف رجحانا من الحكم بخلاف ما رجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى

اما فى العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب الراجح او المرجوح وبتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة فى الاحكام
فى حجج القائل بحجية اخبار الآحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمالات الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول
والثانى والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب اشار اليه فى النهاية ايضا فى بيان الحجة الآتية والجواب عنه المنع من بطلان الثانى ودعوى البداهة فيه
ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مرجوحا العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل اخذا
منه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف فى نظر العقل باعلام المكلف حيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح
فى العمل على الراجح المفروض بديهى البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل مجرد رجحان
حصول التكليف فى نظر العقل لا يقضى بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كان نعم المسئلة اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف
ممنوع الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم فى الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك فى حسن الحكم او الظن بخلافه بل القطع به ايضا
فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل حصول جهة الخطر فى الافتاء بمقتضاه والحكم بالعمل بحسب جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد
مرجوحيته دون ترك الحكم ولا للحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه وكانه الى ذلك اشار فى الاحكام
الى منع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا
من غير ان يصح اخراج شىء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح
قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه للتخلف للنتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز
الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يوجه ان قضية رجحان الشىء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بيّنا ولا مبنيا عليه فى ما اتى
الاحتجاج المذكور او بعيد بوجه انه بعد قيام الدليل على عدم حجيته ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان فى نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة
بين الظن بحصول الشىء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو آخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اى قبيح فاعله مستحق
الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اى حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة
اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا
عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا فى المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه فى حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة
بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا فى مرتبة المدعى فى الخفاء لوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا
لم يثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المطلوب وليس
التقرير المذكور بما يفيد الاحتجاج عليه وليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثانى نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه
لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف
الاخبار بالعلم بالمطابقة غاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة فى الاول وضعفه فى الثانى وذلك لا يقضى بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير
عدم المطابقة ولا التجرى عن الكذب بالاخبار بما يحتمل لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغى وكانه مبنى على وجوب الحكم والعمل
باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك فى الاحتجاج وقد اشير الى ذلك فى الايراد الآتى فى كلام المستدل لتضمنه ايضا قبح الاخذ بالموهوم فى العمل
والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر فى الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط فى العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد
ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعنى الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثانى فيكون
الدليل على الدعوى المذكورة هى المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجرى ذلك
بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بحذف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور
هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة
ما بيناه تعرف ان المنتج فى تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه وان التقرير المذكور من دليل قطعى ايضا فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذى ذكرناه بعد ضم
المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذى ذكره وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح فى المقام لكان مثبتا للمقصود
من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه فى المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهة ان العمل مما لا بد منه فى الاحتجاج المذكور فظهر
الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرناهما به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قرره
اذ لا يعقل وجه لضم المقدمة المذكورة اصلا فهو مع تفسير الرجحانية بما ارادوه للاحتجاج على نحو ما ذكروه ومنه نشأ الايراد المذكور هذا وقد ذكر
الفاضل المتقدم بعد ذكر الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا فى المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ
العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند
فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء ثم فى المقام الخالفة الاخبار بين فيه حيث ذهبوا الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب
القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به فى الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا مظنونات الاحجية فيها قبل اثبات حجية الظن
وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فيما يعتبر ذلك فى حال الامكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا

X

يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا فى ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقدان العلم ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بما دلّ على البرائة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب فى كونه ترجيحا ظنيا فلا يتم فى المقام ورابعا انه قد ينسدّ سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط فى العمل ولا التوقف فى الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيّما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضى الاحتياط اعطائه احدهما دون الاخر ولا دليل قطعى ايضا على جواز السكوت وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد سدّ ذرائع الوسع وحصول الظن فلعلّ الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى بعد قيام دليل قطعى على حرمة العمل بالظن مطلقا بل ليس ما دلّ على حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلا للضرر المظنون فى اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين ولزوم العسر والحرج فى الدين فمع عدم قيام دليل قطعى من الجانبين ليس فى حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما فى نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسب ما مرّت الاشارة اليه فى الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بدّ ان يلاحظ مضارّ الفعل والترك فى كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فانّ مجرد كون الاحتياط حسنا فى نفسه لا ينفع فى مقابلة حفظ النظام ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم فى المسئلة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بدّ فى كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون فى الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السرّ فى القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم ثم يرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل ادمع البناء على عدمه لا قاضى بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسب ما ذهب اليه الاخباريون فى موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسئلة فح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبتها المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها فى الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له اكتفاء المورد فى المقام بمجرد الاحتمال الهادم للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضى اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسدّ فيه سبيل العلم كيف ومن البيّن انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون فى غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يورد بذلك انسداد سبيل العلم فى معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكرنا ذلك فى الدليل الاول حيث اثبت بها تين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فح يرد عليه ما مرّ فى الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ما اخذ فى هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع ومنتهى الى القطع كاف فى التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشىء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيّما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته فى الشريعة فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا ولم يقطع ح بجواز البناء على نفى التكليف اسا كان اللازم فى حكم العقل من جهة حصول الامن بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة فى اثبات وجوب الاحتياط الى ما زيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسدّ فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بدّ مع قيام الدليل كذلك من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعى ايضا على جواز السكوت ان اراد ان يريد به عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعى عليه ح مطلقا ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثانى فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعيّن البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يتم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام اخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبنى على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوى بين الحكم وتركه فى التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغى لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل على الحكم كاف فى الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا فى لزوم تحصيل القطع فى الجملة فى الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعى من الجانبين ليس فى حكم العقل الا اما ان يريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهرى بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل او الترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح فى نظر العقل ح هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من النقيض وان اراد الثانى فلا ريب فى ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف وترك الحكم كيف ومن البيّن على وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جوازه لو كونا الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصحّ الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو ح اول الكلام فمجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عند المكلف فى الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير دليل فظهر بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم فى الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فمآلا من تمام الدليل مع ترك اخذه فى المقام فاسد الوقوف والله التوفيق وقيل المراد بالترجيح فى عبارة الدليل هو الاخبار والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله سبحانه او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله نعم او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق فى لفظى الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاقه على المدح والذم لا بمعنى كونه ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح عليه فى قولهم ان الترجيح بلا مرجح فضلا عن ترجيح المرجوح محال بل المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثانى ولا يجوز ترك الحسن وارتكاب القبيح واعترض عليه بان تفسير الراجح والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغى بل لو صحّ اعتباره بالترجيح فان الاخبار كما يكون بالقول كذا يكون بالرأى والعمل ثم تفسير الرجحان الذى هو مبدء الاشتقاق باستحقاق المدح والذم غير سديد ثم عطف الذم على المدح فى تفسيره لا يتم الا بتعسّف فى التعليل بمشابهة الكذب مع

اختصاص

اختصاصها بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي المشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة في الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته
دون الاعتقاد ودعوى ان المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد مدفوعة بالمنع من حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم
الصدق وان تحيزت الراجح والمرجوح انما يلحظان في المقام بحسب الاحتمال فان الراجح هو الذي يكون احتمال حقيقته راجحا على احتمال عدمه والمرجوح بالعكس
واما رجحان نفس الحكم فانما يتبع الواقع ورجحان القول والعمل والاخبار يتوقف على رجحان العمل بالعنوان الراجح لوضوح ان مجرد رجحان احد الاحتمالين على الاخر
لا يستلزم رجحان القول والعمل به على الاخر كما في العمل بالظن في الموضوعات بل وفي الاحكام ايضا حال الانفتاح بل وحال الانسداد من غير المجتهد بل ومن المجتهد
ايضا قبل استفراغ الوسع او بعده اذا حصل من الطرق الممنوعة كالقياس وشبهه وانما يتبع الدليل الظني الدال على حجيته في لزوم القول والعمل بمقتضاه
فيكون احتماله والخبر اذن راجحا على خلافه فان ثبت صحة ترتب المدح على العمل به والذم على تركه والا فلا فالرجحان بمعنى حسن القول والعمل واستحقاق
المدح عليه مع قطع النظر عن معنى للفظ انما يتبع الدليل الدال على حجية الظن فكيف يكون ماخوذا في موضوعه اذ بعد اعتباره بالمعنى المذكور لا معنى للاحتجاج
على حجيته فلا يكون المراد به الا رجحان احد الاحتمالين على الاخر ومن المعلوم ان الحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح لا يستلزم تعين العمل بالراجح الا من جهة وجود
الواسطة فان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فلا يقبل الواسطة بل لان القبيح ترجيح المرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح اما العمل به من
جهة عدم قيام الدليل المعتبر على خلافه فليس من القبيح في شيء بل هو حسن في حكم العقل والنقل نظرا الى ما دل منهما على عدم جواز الاخذ بالظن من غير دليل
كما هو الحال في الظنون المذكورة الممنوعة عند الفريقين ولان رجحان احد الاحتمالين على الاخر في نفس الامر لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه والعمل به لان احدهما
غير الاخر فلا يكون القول به راجحا الا بامارة اخرى كما لا يخفى فالوجه المذكور بمجرده لا يتم دليلا على المطلوب الا بعد ملاحظة ضم مقدمات الدليل الاول ليتم التقريب
عليه معها فيرجع اليه ولا يكون دليلا اخر وقد يفرق بينهما بحصول المغايرة في احدى المقدمات اذ المأخوذ في الاول وجوب الاخذ بالعلم اولا وبالذات فاذا تعذر
فبالاقرب اليه فالمناط فيه قرب الظن الى العلم وبعد الشك والوهم عنه والمناط في الثاني هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاذا حصل الظن بحكم من الاحكام
كان خلافه موهوما فلا يجوز في حكم العقل تقديمه على المظنون مع دوران الامر بينهما وبناء الانتقال الى الظن عند التحقيق مما يبنى بعد تسليم تلك
المقدمات على قصر الاحتياط على المظنونات كما مر التنبيه عليه وان كان ذلك خلاف مقتضى المستدل كما عرفت فليس الوجه فيه الا حكم العقل بتقديم العمل بالمظنون
في امتثال القدر اللازم من الاحكام المجهولة على غيره عند دوران الامر بينهما دون ما ذكر من قرب الظن الى العلم فان مجرد قرب الشيء الى الحجة لا يوجب انتقال
الحجية اليه عند فقدها ودعوى كونه بعضا من الحجة فينتقل بعد تعذر الكل الى البعض كما يوهمه ما مر في كلام المصنف ره وهن شيء فان كلا من الاعتقادات
امر بسيط لا يندرج احدهما في الاخر ومجرد تكامل الاعتقاد حتى ينتهي الى العلم لا يوجب اندراجه فيه وعلى فرض الاندراج فالانتقال من الكل الى البعض عند
تعذره مما لا دليل عليه الا من جهة تقديم المظنونات على الموهومات عند دوران الاحتياط بينهما نظرا الى سقوط الجمع بينهما بما قرروه من الادلة الدالة عليه
هل ما ذكر في المقام من قبح ترجيح المرجوح على الراجح على هذا المعنى يوجب رجوعه الى الاول فلا يكون دليلا اخر وليس كذلك اذ الاصل في ذلك ما ذكره جماعة
من العامة والخاصة كالعلامة والامدي وغيرهما في مقامات عديدة كمسائل خبر الواحد والشهرة والاستصحاب وغيرها من الاستناد الى مجرد رجحان الطرف
المظنون على مقابله وقبح ترجيح الطرف الاخر عليه فيكون الاول بمنزلة الصغرى والثاني بمنزلة الكبرى وبهما يتم صورة الاحتجاج فلا ربط له بالدليل السابق
لكن يرد عليه مع امكان الرجوع الى احد الاصلين البراءة والاحتياط ما ذكرناه في المقام من النقض بالظنون الممنوعة والحل باعتبار الحيثية في منع العقل من ذلك
وبرجوع الطرف المظنون من حيث الشك في اعتباره والموهوم من حيث الشك في المنع منه الى المشكوك فلا يمكن الحكم باحدهما من غير دليل نعم يتم تقرير
الدليل المذكور على طريقة المحقق المصنف ره في مسألة الظن بالطريق بترتيب مقدمتين بديهيتين بهما يتم المقصود من اثبات حجية احدهما لزوم بناء
العمل والفتوى في كل مسألة يتفق ابتلاء المكلف بها على وجه معين لوضوح امتناع التوقف والتخيير في الافعال الاختيارية في اختيار الفعل والترك
امتناع البناء على الوجه المبهم والثانية تعين البناء على المظنون من ذلك عند تعذر المقطوع منه فان ما عداه مرجوح فيدور الامر بين البناء على الراجح
المرضي للشارع في تلك الحال والمرجوح الذي يظن منع الشارع عنه بمعنى كون البناء عليه والفتوى بمقتضاه مبغوضا له في تلك الحال على وجه يظن
ترتب العقوبة على ترك الاول وعلى اختيار الثاني وهذا هو الذي يستقل العقل بلزوم ترجيح الاول على الثاني اذ لا يعقل الواسطة بينهما اذ غاية ما يتصور
في ذلك السكوت عن الحكم او البناء على البراءة فيه او الاحتياط وشيء من ذلك لا يخرج عن القسمين المذكورين نعم يمكن فرض تساوي الطريقين وعدم حصول
الظن بشيء من الوجهين فهو امر خارج عما نحن فيه وانما يحكم العقل فيه بالتخيير فان اراد المستدل هذا المعنى فهو مما لا غبار عليه واين ذلك من القول بحجية
الظن المطلق فان مجرد تعلق الظن بحكم المسألة لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه والفتوى بمقتضاه بل وكذلك ايضا لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن
بالطريق فانه ايضا كالظن بالواقع لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه بل الظن به مع الشك في اعتباره راجع الى الشك وانما يقتضي القول بحجية الظن بالطريق
الفعلي عند تعذر العلم وانما يتحقق حيث لا ينتهي الى مقدمة مشكوكة والا لحقت النتيجة باخس المقدمات كما تقدم تفصيل القول فيه في ذلك فجميع
ما ذكره القائل بالظن المطلق مبني على الخلط بين الوجهين المذكورين وعدم التمييز بين المعنيين وقد تبين مما اسلفناه وجوه التفرقة بين القولين وانه يرد
على التقرير الاول وجوه من الاعتراض ولا يرد شيء منها على الثاني فمنها انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص وهو معلوم الفساد واجيب بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد انقطاع التكليف فيه وينقطع عنه الطريق
العلمي التفصيلي ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي وفيه انه رجوع الى الدليل الاول وقد عرفت عدم بناء الدليل المذكور على تلك
المقدمات مع ما يرد عليه انه لو استقل العقل بقبح اختيار المرجوح وترك الراجح بحسب احتمال الحكم الواقعي لامتنع تخلفه في بعض الموارد والتالي باطل كما في الظنون
الممنوعة او المعارضة للادلة المعتبرة فالمقدم مثله الا ان يكون حكمه بذلك ظاهريا منوطا بعدم قيام الدليل على خلافه لكن الايراد المذكور ساقط على

ما ذكرناه من اصالة الحرمة وجواز الطرق المظنونة ومنها انه قد يشك في اعتبار بعض الظنون في نظر الشارع او منعه عنه وقد يظن بالمنع ومعه فلا يكون الاخذ بها
مقابلة ترجيحا للمرجوح بل للمساوي او الراجح لما عرفت من ان رجحان ثبوت الحكم في الواقع لا يقتضي رجحان البناء عليه والفتوى على حسبه اذ النسبة بينهما من
قبيل العموم من وجه والمنع من الترجيح انما يتفرع على ثبوت الثاني دون الاول اذ الترجيح بمعنى الاخذ فلا ينافي المنع المذكور ان يكون الاخذ مرجوحا بحسب
الاحتمال ولا يكون محرما مرجوحة متعلقة في الواقع فلو ظن بالوجوب وظن بلزوم البناء على البراءة والفتوى بها نظرا الى ما دل على المنع من العمل بالظن وجريان
اصل البراءة فلا شك ان ترجيح الاحتياط بين هو الثاني بل هو الراجح المختار بينهما في فتوى المسألة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة
بل هو الراجح المختار بينهما في فتوى المسألة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة بل هو مبني عليه ومنها ان اللازم في حكم العقل هو الاخذ باقوى
ارجح الامرين بحسب الحكم الظاهري لانه الذي يتعلق بالمكلف فعلا ويدور الثواب والعقاب مداره دون الواقعي الذي لا شانية لتعلقه بالمكلف الا عند
استجماعه لشرائطه والاول هو ما ذكرناه والثاني هو الذي ذكره القوم ومنها المنع من قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما المسلم قبح ترجيح القبيح على الحسن
على ما ذكره القائل المتقدم وانما يندرج محل المسألة فيه بعد ثبوت حسن العمل بالظن وقبح تركه وهو عين المدعى واجيب بان المنع المذكور مكابرة
فان الضرورة قاضية برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه مرجوحا وفيه نظر ظاهر اذ من المعلوم ان
تارك العمل بالظن لا يعمل بخلافه من حيث كونه مرجوحا اذ الحيثية المذكورة غير ملحوظة عنده انما يعمل بخلافه من حيث عدم قيام الدليل المعتبر في نظره والحكم
بقبح مثله مقطوع الفساد بل هو مقطوع الحسن وهذا بخلاف الحال في التقرير الذي ذكرناه اذ العمل بالطريق انما يتفرع على اثبات اعتباره فاذا كان موهوما
كان العمل به ترجيحا للمرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح من حيث كونه راجحا لا استرابة ومسكنه في لزوم تقديم الثاني عند انسداد باب العلم به و
قطع العقل بلزوم البناء على احد الطريقين ودوران الامر بين الامرين كما عرفت ومنها ان المرجوح قد يوافق الاحتياط ولا شك في حسن البناء عليه وترجيحه
على العمل بالراجح فلا يكون ترجيحه العمل بخلاف المظنون مرجوحا في نظر العقل فان الاحتياط سبيل اليقين ولا شك انه مع امكانه مقدم على العمل بالظن و
انما الكلام في صورة تعذره على انه ليس مرجوحا ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح لوضوح ان الاحتياط بالعمل بالوجوب المحتمل ليس ترجيحا
طرحا للراجح الذي هو عدم الوجوب اذ القصد الى الوجوب مبنيا فيما فرض من الاحتياط وعلى ما ذكرناه فالكلام المذكور ساقط بالكلية لان الاحتياط ايضا يندرج
في الطرق المفروضة فان حصل العلم بلزوم البناء عليه في تلك الحال فذاك والا تعين العمل بالظن به فان شك المكلف في لزومه او حصل الظن بعدمه امتنع
البناء على وجوبه والفتوى به وان كان طريقا لليقين بل لو فرضنا انفتاح باب العلم ولم يقم عنده دليل على لزوم تحصيله من عقل ونقل فرضا لم يمكن
الحكم بوجوبه وانما نقول بكونه راجحا غير واقع الا في بعض المقامات كما اذا قلنا بعدم لزوم الفحص عن مخصص العموم مثلا ونحو ذلك ومنها ان المرجوح قد يوافق
اصل البراءة او اصل العدم او الاستصحاب او نحوها من الاصول المعتبرة فلا يكون الاخذ بالعمل عليه قبيحا بل هو حسن لا محالة نظرا الى توقف تعلق التكليف
في نظر العقل على اعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه واما على ما ذكرناه فالاصول المذكورة مندرجة في الطرق المفروضة فان
حصل العلم بلزوم البناء عليها فلا كلام والا فلا بد من العمل بما يظن به منها فان لم يحصل العلم ولا الظن بشيء منها امتنع الحكم بتعين البناء عليها و
الفتوى بمقتضاها لكونه ترجيحا من غير مرجح ومنها ان ترجيح المرجوح على الراجح بديهي البطلان فلو كانت المسألة من هذا الباب لكانت ضرورية عندهم
مع انها ليست كذلك نعم يمكن القول به على ما ذكرناه كما اشرنا اليه ومنها ان ادلة المنع من العمل بالظن ان لم يكن مفيدة للقطع به فلا اقل من افادته للظن
بالمنع على ان الاحتمال المساوي قائم على كل حال لعدم قيام امارة على خلافه في كل ظن يعمل به فيرجع الى الشك اذ النتيجة تتبع اخس المقدمات بخلاف ما
ذكرناه اذ لا بد من ملاحظة تلك الادلة وغيرها فان حصل العلم او الظن او الشك بالمنع امتنع العمل ومنها ان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة كان
مستقيما وان قرر على حجيته في الاحكام اتجه عليه ما مر في الدليل الاول كما ذكره بعضهم في الفصول ويرد عليه ما عرفت من ان الظن بالادلة اذا حصل من الطريق المشكوك
فيه كان من الظن بالحكم ورجع الى الشك وانما المعتبر هو الظن بالطريق الفعلي وانما يتحقق حيث لا ينتهي الى الشك على ما ذكرناه ومنها ان الدليل المذكور
متفرع على وجوب الترجيح بمعنى انه اذا دار الامر بين ترجيح المرجوح والراجح ووجب احدهما والعمل باحدهما كان الاول قبيحا وهو ممنوع اذ لا دليل عليه عقلا ولا
نقلا فلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر بل الادلة على وجوب التوقف عند عدم الدليل كثيرة واما على ما ذكرناه فلا شك في امتناع التوقف في مقام العمل
بل لا بد فيه من البناء على وجه معين فاذا تردد بين وجهين او وجوه وامكن الترجيح وجب فيتعين الاخذ بالراجح بعد الالتزام بالتوقف في مقام الاجتهاد والتيسر
الغرض من وجوب الافتاء الا تعيين طريق العمل للعامي فلا محيص عنه بل التوقف ايضا مع امكانه طريق لعمل المكلف فيندرج فيما ذكرناه ولجاب عنه
في القوانين بما اشار المصنف طاب ثراه الى محصله بعد استفاده وايراده ورده بما فصله الا ان ما ذكره في هذا المقام الصق بالتقرير الثاني الذي
ذكرناه واقرب الى ما اخترناه من مدعاه فان اراد ذلك اندفع عنه ما اورده المصنف ره عليه وخرج بذلك عن مطلوبه والا توجه عليه ما ذكره المصنف
ره وغيره مما لا يخفى وفيه ما ذكرناه من الخلط بين المقامين وعدم التفرقة بين التقريرين فليرجع الى عبارته بعينها حتى ينكشف له حقيقة ما ذكرناه
واجيب ايضا بان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح ومنه من اوهن ما لا يخفى بل وجوب التوقف عند عدم الدليل مما لا شك فيه ولا شبهة
تعتريه انما المنع حيث يتعين الترجيح كما ذكرناه واجيب عما ذكره المورد في منعه من الاجماع على وجوب الترجيح من مخالفة الاخباريين فمصيرهم الى وجوب التوقف
والاحتياط تارة بانها غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المروية في الكتب الاربعة وعلى تقدير عدم حصول القطع لهم فلا اظنهم يخالفون في
وجوب العمل بالظن ولو في الجملة وتارة بانهم على تقدير مخالفتهم محجوجون بالاجماع والضرورة وتارة بانه قد يتعذر في بعض الموارد ومع امكانه ففيه
حرج وضيق فينا فيما دل على نفيهما من الشريعة واخرى بانه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلاف الكليات ان لم يقطع
بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا والصواب في الجواب على ما ذكرناه ان التوقف والاحتياط ايضا من جملة الطرق المفروضة لعمل المكلف فيندرج

في العنوان الذي ذكرناه ومعه فلا مجال للشك من الايرادات والاجوبة في ذلك واما بالنسبة الى الواقع فلا محيص عن التوقف عند عدم قيام الدليل المعتبر
ومنها ان الدليل المذكور انما يتم ان كان غرض الشارع من التكليف متعلقا بنفس الواقع ولم يمكن الاحتياط كما اذا امر المولى عبده بالذهاب الى مكان
معين وتردد طريقه عند العبد بين طريقين احدهما مظنون الايصال والآخر موهوم فترجيح الموهوم قبيح لكونه نقضا للغرض اما اذا لم يتعلق التكليف
بالواقع او تعلق به وامكن الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح وهذا ايضا ساقط على ما ذكرناه بالكلية ومنها ان الدليل المذكور انما يجري حيث لا يكون هناك
ادلة مخصوصة بقدر الكفاية اما بعد اثبات الظنون الخاصة على ما تقدم تفصيله فلا وجه له وهو ظ ومنها انه ان تم فلا ينهض لاثبات حجية مطلق الظن
الظن انما يفيد حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية فيتوقف التعميم على بطلان الترجيح وقد تقدم وجوه الترجيح بين الظنون فلا يمكن التعدي عن الراجح منها
باحد الاعتبارات السابقة مع حصول الكفاية به كما مر تفصيل القول فيه وهو ايضا ساقط على ما ذكرناه اذ الحاصل في كل مسئلة ليس الا ظن واحد فلا
معنى للعدول عنه فتدبر قال قدس سره الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الوجوبية والحرمية او ما يستتبعها مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر
فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول و
فعل الثاني وهو مفاد ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى وتارة بدعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك
فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانما يترتب خوف الضرر على الترك
اذا لم يقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجه الينا من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر
الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل ويبقى غيره تحت الاصل لما هو واضح من عدم تطرق التخصيص
في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ظ فان وجوب دفع الضرر المظنون بل ما دونه من الفطريات التي لا مجال لانكارها كيف وهو المبدأ
في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من اوهن الخيالات
اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم الحال فيه وفوت امره وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج
الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصياتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل
انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذ على الفعل
وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الادلة القطعية بالخصوص على الشارع ثم وهو اول
الكلام الاترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله سبحانه في نصب الامام عليه السلام لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة كما
ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه عليه السلام فكذا ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام
عليه السلام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر الامكان
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فما ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا رجع فيها الى
اصل البراءة لا يقال انه على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام
لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء مع انسداد باب العلم فما المناص في
العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به منوطا
على الياس عن الادلة بعد الفحص كما يعتبر في العمل الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون التي لم تعلم حجيتها بالخصوص
اذا تعارضت او فقدت حال الظنون المعلومة الحجية اذا تعارضت او فقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى والرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا
يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
واشتراط العدالة في الراوي معركة للآراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن او لحصول الظن والى اصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه
من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به فبمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علم منع الشارع
من العمل به لانه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس مما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل
منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليرد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فتلك
القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كان من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكر من الايراد وارد على
الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب
عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما
يفيد الظن بمعنى في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل للاستثناء
اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه يدل على مراد الشارع ظنا الا الدلالة الفلانية وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة
المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر ح هو الظن الواقعي ويكون مفاد الاقوى ح
ظنا والاضعف وهما فيأخذ بالظن ويترك غيره وثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب
حرمة العمل بمؤدى القياس فينقطع انه حكم الله عز مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فرجع في تعيينه الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه

لمخالفته في الجملة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به
مع حصول طريق آخر الى الحكم فلا نقض ولست حينئذ بين جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني ففيه ان المقدمتين المذكورتين
لم تؤخذا في الحجة المذكورة حسب ما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلمهما الخصم حصل منهما
القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنة بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة الى ضم المقدمة
المذكورة واي داع لاعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير بين في المقام الا ان يؤخذ
فيه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد
انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن ليشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ قضية ما
يفيده الوجه المذكور كون الظن دليلا في الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم
ترتب المضار الاخروية على تركه من دون قيام الحجة على عموم الحجية فظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه
له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا
الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا
يقتضي ظن الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك
الدليل ولو اريد اثباته بمجرد الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على
ان الانتقال الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في
الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا
يكون مثبتا للتكاليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عنده او قيام الحجة عليه في ثبوت التكليف ولا ملازمة بين الظن
بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى المكلف
به وما ذكره جوابا عما اورد من امكان العمل باصل البراءة من ان الامر من انا انما لا نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان المحال وان كان على ما ذكره
من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ثم لزمه الرجوع اليها والاعتماد عليها
واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة ما الظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها
على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع
من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس
التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى
الثاني والقول بان حجية الاصل متناهية مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل
هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كانه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررناه فيقوم الاصل حجة
على نفي كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم
الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به فمما لا يكاد يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد
الثالث ففيه ان ما دفع به اولا من منع مادة الانتقاض فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمنة مما قضى
به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى
خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدق كما هو المحكي هو المختار او احتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول
الانتقاض وما دفعه ثانيا فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام اخراجها
عما دل على حجية مطلق الظن ايضا فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون مخرجة
عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل عما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد
في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها فاي
فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل بناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل
من الادلة المفيدة للظن فح فورود التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجية
مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته
ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر على التمسك به دون عدمه
ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة المظنون فاذا قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن
بالضرر مع حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله ويدفعه ان مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا لظن الضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام
الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف
وفيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المشككة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان

قاضية

فاضيه بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة الى ذلك بان تتمة الكلام فيه انشاء الله الآن ذلك بوارد على الوجه
المذكور ولا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد على
ما ذكره اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن
فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض
عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل من الظنون فانه مبنيا على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء
من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله قد سقط عن قلم الناسخ ما رامه من ذكر الايراد على الجواب الثاني وكأنه
وقد فصله سابقا قبل الخوض في ادلة الطرفين فكان عليه ان يكتفي باحد المقامين كما نبه عليه انما اراد ذلك ثانيا مما وقع التكرار فيه من جهة اختلاف قصد
في ترتيب المطالب كما مرت الاشارة اليه في موضع اخر ايضا والامر فيه سهل قد تقدم تفصيل الكلام في الجواب عن الايراد المذكور والايراد على الاجوبة
المذكورة عنه فلا حاجة الى اعادته وانما الكلام في بناء الدليل الثالث على نحو ما ينطبق على ما ذكرناه من الظن بالطريق على طريقة المصنف كما يشاهد
فان المستدل انما فسر الضرر بالعقاب المترتب على المخالفة ومن المعلوم انه لا يترتب على مجرد مخالفة الواقع ولا بد من مداره قبل ثبوته في الظن لتطابق الادلة
الاربعة على رفعه عن المكلف عدم ترتب المؤاخذة والعقاب عليه كما ثبت ذلك في محله على ما هو الحال في الجاهل البسيط او المركب وغيره وانما يترتب على العصيان المتوقف
على ورود البيان لما عرفت غير مرة من ان الثابت في نفس الامر وان كان شاملا للجميع المكلفين الى يوم القيمة الا انه حكم شأني لا يتنجز الا بعد وجود الطريق
اليه فالعقاب انما يترتب على مخالفة الطريق الشرعي الذي به يحصل الطاعة والمعصية مداره ويتوقف فعلية الحكم وتنجز الخطاب عليه ودون الامر الثاني
هو بمنزلة المشروط قبل تحقق شرطه والانصاف ان ذلك من الامور الضرورية بكيفية لو فرضناه دوران العقاب مدار الواقع كان مجرد الظن بالواقع ظنا بترتب
العقاب على مخالفته والشك فيه شكا فيه لوضوح استلزام الاعتقاد باحد المتلازمين للاعتقاد بالاخر فيكون الحرمة الواقعية بمنزلة السم القاتل في تعلق
الخوف بها ولو بمجرد احتمال حصولها استقل العقل بوجوب الاحتراز عنها كاستقلاله في وجوب التحرز عن السم المخوف بل اين هذا من ذلك فان ضرر
السم في جنب العقوبة الاخروية كالذرة في العالم الكبير واستغفر الله من هذا التنظير وهذا حكم عقلي يمتنع تخلفه في شيء من الموارد وفساده من الضروريات
فالحق دوران استحقاق العقوبة مدار الطرق الفعلية التي تعلق التكليف الفعلي بسلوكها وتنجز الخطاب بالعمل عليها فمتى حصل الظن بها بل الشك فيها
حكم العقل القاطع بمراعات الاحتياط في سلوكها وتحتم الاحتراز عن الاقتحام في مخالفتها ولا شك ان المجتهد في كل مسئلة من المسائل الشرعية مأمور بالبناء
على مقتضى الطريق المرضي فيها والفتوى بمقتضاها عند الحاجة اليها ويترتب على التجاوز عنه جميع التهديدات الواردة في التعدي عن حدود الله والعقوبات المترتبة
على الحكم والفتوى بغير ما انزل الله وان كان الواقع معه مشكوكا او موهوما بل ولو كان احتمال مصادفة الواقع فيه بعيد المحتملات كما يظهر من النظر في
الطرق المقررة للموضوعات فان امكن تعيين الطريق المذكور بطريق اليقين فلا كلام والا كان العقل مستقلا بلزوم البناء على الظن به وصار الظن به بحكم
العقل القاطع طريقا ثابتا على اليقين فان تعدد الظن به ايضا ودار الطريق الفعلي بين امرين وامور محصورة تعين الحكم بالتخيير ومجرد كون بعضها المظنون
بالواقع لا يقضي بترجيحه بعد الشك في كون العمل به مرضيا عند الشارع بل يبقى معه احتمال ان مع غيره فيمتنع الترجيح من غير مرجح فيكون التخيير هو الطريق
المعلوم بحكم العقل ح نظرا الى امتناع الترجيح والتكليف بالمحال وهذا هو الذي ردناه في التقرير الذي ذكرناه ولا يحتاج الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين
المعلومتين المذكورتين فيه فلا يتوقف على اثبات الانسداد الجاري في مسئلة واحدة ولا على ابطال الاصلين البرائة والاحتياط لان فرض دوران الطريق الفعلي
بين غيرهما يستلزم القطع بعدم جواز العمل بهما فان دار الجميع تعين الترجيح مع المرجح والتخيير بدونه وجميع ما استدل به القائل بالظن المطلق انما ينطبق
على هذا المعنى ولا يرتبط بمدعاه بوجه من الوجوه وهو الذي سنقرب عليه طريقة الامامية كان الظن المطلق من طريقة العامة التي قامت على بطلانها
والضرورة والرشد في خلافهم والحاصل ان مرادنا بالطريق الفعلي هو الذي يترتب استحقاق العقاب على ترك العمل به والتعدي عنه الى غيره فلا يعقل التوقف
بينه وبين غيره فان تعذر العلم به في مسئلة من المسائل وحصل الظن به كان في التجاوز عنه ترك العمل عليه او بالتوقف في الشك او الظن الموهوم او ما سكن
الشكوك وجب وكان طريقا علميا للعمل وقد فرضنا تقدره والخوف من ضرره ولا يستريب مسلم في وجوب التحرز عنه فتعين العمل عليه حيث ان الامر في كل
مسئلة يتفق الابتلاء بها منحصر في البناء على احد الوجوه الممكنة والفتوى بمقتضاه للجاهل به عند الحاجة اليه فلا محيص عن اطلاق العمل في ذلك واين ذلك
مما زعمه القائل بالظن المطلق فليس فيه ظن العقوبة بل الاصل طريق الامن في ذلك الا ان يجري مثله في الموضوعات ايضا فينبغي ان الحكم بوجوب الاحتراز عن
موارد الظن بالمنع بل الشك ايضا لان ما ذكر في الاحكام يجري بعينه في الموضوعات ولئن امكن توجيه المنع من القياس وغيره بالوجوه التي ذكرها المستدل
فكيف يمكن توجيه المنع من العمل بالظن في الموضوعات الصرفة مع اتفاق المسلمين على عدم العبرة به في الجملة مع ان الشك ايضا قاض بالخوف الموجب للاحتراز
المقامين مع قيام الضرورة على عدم الحكم بالمنع بمجرده بخلاف الشك في الطريق المرضي لما عرفت من رجوعه الى التخيير لان العمل بغيره عدول عن الطريق المحتمل
الطريق المقطوع بنفسا فظهر بما ذكره وجه الخلل الحاصل من الجماعة في هذا الباب فاتجه على المستدل اللهم الا بوجه المذكور نحو من الايرادات الواردة على الوجه
السابق لقربه اليه واختصاصه وجه التفرقة بينهما في علة المنع من العدول عن المظنون وانها هل هي قرب الظن الى العلم او رجحانه على الوهم او استلزامه للضرر
المظنون عند مخالفته مع اشتراك الوجوه الثلثة في سائر المقدمات مع تطرق المنع اليها من عدة من الجهات واختصاصها بمجراها في الطرق على نحو الموضوعات ومن
جملة ما يرد على المستدل انهم بالضرر ان اراد انه ثم فانما يدل على حجية الظن الموافق للاحتياط اما الظن بالبرائة عن التكليف الثابت والمتعلق بتعيين المكلف به
او بالاسباب الشرعية او بتعيين الحقوق الثابتة فليس في ترك العمل به مظنة الضرر وانما يخاف الضرر من ترك الاحتياط في تلك الموارد ودعوى الاجماع المركب
في الباب مدفوعة بان العمل في الاول انما هو بالاحتياط على الحقيقة لا بالظن من حيث هو وهذه الجهة هي التي تمنع من العمل به في الفروض المذكورة فالتحرز

عن الضرر انما يتحقق بمراعاة الاحتياط مع الامكان لا بمجرد العمل بالظن فالدليل المذكور انما يدل على وجوب الاحتياط الا انه لما تعذر الاحتياط على الوجه الكلي
لزم الاقتصار في سقوطه على القدر الثابت كما مر في الدليل الاول واين ذلك مما قصده واما على التقرير الذي ذكرناه فهو دليل على لزوم العمل بالظن
في كل مقام يحرم التعدي في الفتوى والعمل عن الطريق الشرعي المقرر فالظن بالطريق يترتب عليه العقاب على ترك العمل به والحكم بمقتضاه وان كان مؤداه هو الحكم
بالاباحة والبراءة او غير ذلك مما ينتفي الاحتياج على مجرد العمل وهو غير مقصود في المقام للقطع بجواز الاحتياط باحراز جميع المحتملات لا على الفتوى به والحكم
بمقتضاه كما هو المطلوب في هذا الباب مع الظن بكونه تعديا عن الدليل وحكما بغير ما انزل واعترض ايضا بانا لا نعلم بعد انسداد باب العلم بالاحكام بقاء
التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق اليه نعلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه
على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف هذا على ثبوت الضرر كان دورا وفيه ان المعتبر في الدليل هو الظن بالضرر اللازم من الظن بالحجية ونفسه
وجوب التحرز عنه ولزوم العمل بالظن فيه فلا دور على انك قد عرفت ان الظن بالدليل لا يكفي في المقام انما المعتبر هو الظن بطريق العمل بالفعل ووجه
الفرق بين المقامين ظاهر مما تقدم هذا كله ان اريد بالضرر العقاب المترتب على المخالفة وقد يراد به المفسدة الذاتية الثابتة في المحرمات الواقعية
الاخلال بالواجبات الشرعية التي يستتبعها التكاليف الحتمية فانه كانت ثابتة في نفس الامر على وجه يتحتم الاحتراز عنها استقلالا كالضرر المترتب على
السموم القاتلة والطرق المخوفة والاعمال المضادة التي لا يختلف الحال فيها باختلاف العلم بها والجهل تم الاستدلال به على وجوب العمل بالظن المتعلق
بالحكم الواقعي اذا كان من الاحكام الالزامية ولا يعقل فيه التمسك بالبراءة وغيرها كما في الظن المتعلق بترتب الضرر في الموضوعات الخارجية فلا يجري فيها
ادنى شيء من الاصول المقررة في باب الموضوعات الا ان المفاسد الواقعية لا تصلح علة تامة للمنع بنفسها لعدم الدليل على ذلك بل الدليل على خلافه
اذ لا استلزام من قصر الحجية في معرفة الحكم والموضوع على ما يؤدي الى الواقع في جميع المقامات وحصر الطريق فيما يستلزم الامن من ترتبها من جميع الجهات وفي
ملاحظة الطرق والاصول المقررة في معرفة الاحكام والموضوعات ووضوح التفرقة بين احتمال الضرر الموجب للخوف والخطر واحتمال النجاسة وغيرها من وجوه
المحرمات اقوى شهادة على خلافه والا فكيف جاز للشارع اهمال المكلفين في تلك المفاسد الذاتية بنصب الطرق المؤدية الى خلاف الواقع في غالب
الموارد بل قد عرفت ندرة اصابة الواقع فيها من جميع الجهات جدا ودعوى انجبار المخالفة في تلك الموارد بالمصلحة الحاصلة في العمل بالطرق الشرعية والاصول
المقررة مدفوعة بانها على تقدير تسليمها ينافي ما ذكر من استتباع الاحكام الواقعية للمصالح والمفاسد الثابتة لما تقرر عند الامامية من ثبوت تلك
الاحكام بحسب الواقع والحقيقة وشمول التكاليف الواقعية في حق العالم والجاهل بالسوية مع ما هو المفروض من زوال تلك المفاسد باتباع الاصول
الطرق المعتبرة فانما يدور المصالح والمفاسد مدار الطرق الظاهرية مع ثبوت الاحكام بحسب الواقع على الوجه العام فلا يستلزم الظن بها الظن بتلك العلل
الا ان يقال انها مقتضيات للاحكام ومصالح الطرق مانعة من تاثيرها فيلزم العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع فالظن بالواقع ظن بالمقتضي من غير مانع ظاهر
فيجب اتباع مقتضاه وفيه ان المقصود اثبات عدم استلزام الواقع للمفسدة الذاتية التي يتحقق بها الضرر ويستقل بوجوب التحرز عنها العقل فاذا ثبت
ذلك فمن اين يعلم وجود المقتضي حتى يجب اتباعه قبل ثبوت المانع انما المسلم وجود الحكم الواقعية المقتضية لتشريع الاحكام في نفس الامر على كافة المكلفين
اصابها من اصابها واخطاها من اخطاها واين ذلك من الضرر الذي يستقل العقل بوجوب التحرز عنه والتحفظ عن الوقوع فيه والاجتناب عن موارد
الخوف منه ولئن تم الاحتجاج بذلك على الوجه الذي ذكرناه للقطع بان الضرر المترتب على مخالفة الواقع انما يترتب على الواقع المدلول عليه بالطريق
المرضي للشارع دون الواقع الذي لا يوصل اليه الطريق المعتبر عنده شرعيا كان او عقليا فمجرد الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالضرر بعد الشك
في طريقه لاستلزامه الشك في ترتب الضرر على المخالفة انما يتحقق الظن بالضرر مع الظن بالطريق سواء اجتمع مع الظن بالواقع وانفرد عنه فان حكم
الطريق ايضا من الاحكام الحتمية التي يحرم التعدي عنها فيترتب المفسدة المذكورة على العدول عنه ايضا بل هو اولى لفعليته وتنجز الخطاب به مطلقا ما عدا
على مجرد الثابتة والقابلية التي لا يحكم العقل بمراعاتها فالمفسدة المفروضة انما يتحقق في مخالفة الاحكام الفعلية التي تدل عليها الطرق المعتبرة
في نظر الشارع فالظن بالطريق على الوجه الذي ذكرناه يستلزم الظن بالمفسدة المذكورة فيجب الاحتراز عنها على ما ذكر والقول بان الظن بالواقع مع
الشك في الطريق ايضا كاف في حصول الخوف الموجب للاحتراز مدفوع بانه ان امكن العلم بطريق الفتوى في المسئلة المفروضة فلا شك في حصول الامن
بالعمل بمقتضاه وان حصل به الظن كان ماعداه موهوما فلا يحصل الخوف به ومع الشك فيه ودوران الطريق بين امرين او امور فلا محيص عن الحكم بالتخيير
فيكون طريقا للامن قطعا اذ لا معنى للجمع او الاصلح لانه راجعا في الطريق المفروض ايضا على ما مر تفصيل القول فيه مما يمكن الاعتراض به ذلك على طريقة
صاحب الفصول وقد تقدم واعترض على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول ان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا
واجب حكي عن ابن الحاجب وهو غريب ان لم يكن باعجب من انكاره للاصل المذكور ورده المصنف طاب ثراه بلزوم افحام الانبياء عليهم السلام كما احتجوا به في
اثبات الاصل وبان وجوب ذلك من المسلمات التي لا مجال لانكارها ولذا خصوا النزاع في حكم الاشياء قبل الشرع بخلوها عن امارات المفسدة قاطعين
بالمنع من المشتمل عليها بل صرح غير واحد من محققي اصحابنا باختيار المنع في محل الخلاف ايضا قاطعين بقبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه مفسدة ايضا وقد احتجوا
بالقاعدة المذكورة ايضا في مسئلة وجوب شكر المنعم وقطع الفقهاء باستباحة المحظورات وترك الواجبات بمجرد الخوف المذكور وبتحريم الاقدام على موارده وهو من
الوضوح بمكان ثم ان تفريع المسئلة على الاصل المذكور ليس على ما ينبغي لتطابق الادلة الاربعة عليه فان اسقطوا حكم العقل في ذلك فلا مجال لانكار
سائر الادلة عليه ففي قوله عز من قائل افامن الذين مكروا السيئات الآية شهادة على قبح الاقدام على ما لا يؤمن فيه الضرر في الجملة وكونه من ضروريات العقول
وورد التصريح بالنهي عن القاء النفس في التهلكة والامر باتقاء موارده في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة وظاهر وجوب الاحتراز عن الضرر
المخوف وقد انعقد عليه اجماع المسلمين بل اجماع العقلاء كافة فالمناقشة المذكورة غير معقولة الثاني ان الحكم المذكور يختص بالامور الدنيوية فلا يجري

في غيرها كما عن الشيخ وابن زهرة وهو منهما اعجب شيء وكان غرضهما من ذلك وجوب طريق الامن في الامور الاخروية نظرا الى ما دل على البراءة من العقل والنقل بعد
الامور الدنيوية التابعة لموضوعاتها الواقعية من غير تعقل تاثير للعلم والجهل فيها وهو ادون منافشة في موضوع الحكم المذكور لا في اصله وان غرضهما من
الضرر ما عرفت من المفاسد الواقعية التي يستتبعها التكاليف الالزامية على مذهب العدلية وهي ولو كانت حاصلة في الدنيا بمخالفتها الا ان الكاشف
عنها حكم الشارع بها واثارها انما تظهر في الآخرة والغرض ان تلك المفاسد مع قطع النظر عن التكليف بالاحتراز عنها وترتب العقاب على الاقتحام فيها
ليست بامور يقطع العقل بوجوب الاحتراز عنها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل بها على نحو المضار الدنيوية وانما يستقل بحسن التكليف
بالاحتراز عنها وفي جريان اصل البراءة ولا بأس في موارد الظن القوي بحصولها اقوى شهادة على ذلك لما تقوى في اخبارها بالمصالح الحاصلة في العمل
بالطرق من التكليف في الفساد والمنع ما لا يخفى والحاصل ان تلك المفاسد الباعثة على نهي الشارع لا يستقل بنفسها في حكم العقل على فرض الاطلاع
عليها بوجوب التحرز لولا نهيه عنها انما يحكم العقل به بعد تعلق الخطاب الشرعي بلزوم الاجتناب فلا يثبت قبل ثبوت الخطاب والا فلا يعقل توهم كون العقاب
الاخروي هو من حكم العقل من الضرر الدنيوي الذي تستتبعه في كل واحد من الكمية والكيفية كنسبة الواحد الى غير المتناهي اذ هو كلام ان لم يضحك منه الثكلى
فلا اجل لا التفات الى هذا المعنى وانما لم يلتفت اليه اكثر الناس لقصور فهمهم لفائدة وضعف يقينهم بالله سبحانه واليوم الآخر الثالث ان العدلية متفقون
على وجوب نصب الدليل على التكاليف الشرعية فلا معنى لترتب الضرر مع انتفائه لتطابق الادلة الاربعة على ان ترتب العقاب موقوف على اتمام الحجة وازاحة
العلة وانقطاع العذر بالكلية وبمجرد المنع من لزوم الدلالة القطعية كاللطف الحاصل في ظهور الامام لاجراء الاحكام لا يقضي باثبات التكليف بدونه
كيف وادلة اصل البراءة من العقل والنقل متظافرة نعم يكفي فيه عندنا مجرد العلم الاجمالي الحاصل في المحصور لكنه لا يكفي عند المجيب الا ان يستند في خصوص
المقام الى قيام الاجماع بالخصوص على ثبوت التكليف فيتوقف على انضمام مقدمات الدليل الاول اليه وهو مع رجوعه الى الاول كما افاده المصنف ره في المقام
قد تقدم فيه الكلام وقد عرفت ان محصله ان تم فهو قصر الاحتياط الواجب على المظنونات لا من جهة الظن بالضرر كما اعتبره المستدل في المقام فان شيئا منهما
لا يمنع من جريانه في مطلق المجهولات على ما هو الاصل في محل الفرض فالمدار على وجود المانع من الحكم بوجوب مطلق الاحتياط فيقتصر في نفيه على المتيقن مما
خرج عن موارد الظن المطلق ان قلنا به ويعم الحكم لجميع الظنون على الاصل المذكور هذا وان لم يتوقف على ما ذكره المصنف لما تراه من نفي الترجيح بين الظنون
الا ان العمل بالظن من باب الاحتياط كما عرفت فيما سبق لا دخل له بالقول بكونه حجة شرعية فلا بد للمستدل من اثبات ذلك بدليل آخر وليس في التحرز عن
الضرر المظنون دلالة على ما يزيد على حكم الاحتياط الثابت بالاصل في محل الفرض فلا يوجب خلافه للدليل في الاصل المذكور وانما يبتني على التحرز عن
ضرر المخالفة نعم يتحقق ذلك بخلاف التقرير والامر فيه سهل انما الشأن في اثبات المدعى فان امكن للاحتياط الاستدلال عليه بما ذكره المصنف ره من قرب
الظن الى الحجة الاصلية اعني العلم فيتحد مع الدليل الاول وهو مع عدم نهوضه حجة على ذلك كما عرفت يجري فيه جميع ما فصله المصنف ره سابقا كالجلي
في هذا المقام الرابع النقض بالظنون الممنوعة وما اجاب به المستدل عن بعضها من انكار المنع او حصول الظن منه مع ما فيه مما لا يخفى لا يجدي شيئا لتمامية
النقض بغيره كالظن المتعلق بالموضوعات الواقعية للقطع بعدم اعتباره في الشريعة مع جريان ما ذكر فيه بعينه وكذا الظن المتعلق بالحكم في مسئلة واحدة
مع انفتاح باب العلم بغيرها والظن الحاصل للعامي بفتوى مجتهده وللمجتهد قبل استفراغ وسعه اذا لم يتمهله ذلك هكذا واجيب بان الشارع
اذا نهى ظنا تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر تركه ورد بان موافقة المظنون حذرا من ترتب الضرر على مخالفته مما لا يتصور فيه ضرر اصلا بل
هو من الاحتياط الذي يستقل بحسنه العقل نعم ربما يعتبر من حيث التدين والالتزام تشريع محرم وربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون لكنه
لا يختص بما علم المنع منه من الظنون بل يجري في كل ما لم يثبت حجيته فالاولى تبديل الجواب بامكان ان يكون في العمل بالامارات التي قد لا تصادف
الواقع مصلحة يتدارك بها تلك المفسدة وتزيد عليها حتى يحتم الامر بسلوكها او نختار ان نسلم استتباع الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد
الواقعية على ما ذكر يستلزم القول باختلاف الاحكام الواقعية بحسب اختلاف الامارات الشرعية في مصادفة الواقع وهو رجوع الى القول بالتصويب
الباطل باجماع الفرقة قلنا بعدم اختلاف الواقع باختلاف الطرق في الابطال البرلزمنا القول بعدم المصالح والمفاسد الواقعية بحسب
ذلك فهي باقية على حالها لا تتغير ولا تتبدل بالمصالح الحاصلة في الطرق الشرعية فان المصالح الحاصلة فيها من حيث كونها طرقا لا دخل لها بالمصالح
الحاصلة في الافعال الواقعية من حيث نفسها والحكم الواقعي وان تفرع في الغالب على تلك المصالح الا ان الحكم الظاهري الذي هو مناط الثواب والعقاب
انما يدور مدار تلك الطرق وقد تحقق مما فصلنا ان ما يدعى من الضرر المظنون العقاب فلم يثبت ترتبه على مخالفة الواقع حتى يلزم من الظن بها الظن
به على صدق المعصية فينتفي في صورتي الجهل البسيط والمركب وان اريد المفسدة فمع احتمال تداركها بمصلحة فعل اخر لا يبقى الظن بالضرر حتى يحكم العقل
بالاحتراز عنه واجيب تارة باختيار الاول فان نفي العقاب في الصورتين انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك والظن بالعدم اما مع الظن به كما هو
المفروض فلا يحكم العقل فيه بنفي العقاب ولا اجماع في موضع النزاع وتارة بان ما ذكر من قبح الظن بالضرر لوجوب الاجتناب كاف في استتباعه استحقاق
استحقاق العقاب واخرى باختيار الثاني فان دفع الظن عن المقتضي بمجرد احتمال المعارض والمانع خارج عن طريقة العقلاء فالظن بوجود مقتضى المفسدة
مع الشك في حصول المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بوجود المقتضي بل المدار في جميع غايات حركات العقلاء من المنافع المقصودة والمضار
المدفوعة على المقتضيات لامتناع الاحاطة بالموانع والمزاحمات في جميع المقامات ويرد على الاول ان اللازم على المستدل اثبات ترتب العقاب على مخالفة
الواقع واستلزامها له حتى يستلزم الظن به ولا يكفي في تحقق موضوع الضرر المظنون مجرد المنع والاحتمال فاذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يتحقق الظن
بالضرر على ان ما دل من الكتاب والسنة بل الاجماع والعقل ايضا على نفي العقاب قبل تمام الحجة وقيام الدليل الموصل الى العلم بالحكم شامل لصورة
الظن به ايضا اذ يصدق فيه مع عدم العلم فيكون مرفوعا عن هذه الامة فكيف يحصل الظن بالضرر في المقام ومع الغض عن قيام الدليل القطعي على

القاعدة المذكورة فلا اقل من قيام الدليل الظني عليها وشمول الاخبار الواردة فيها للظن بالتكليف ايضا فينتفي الظن بالضرر فيه كما لا يخفى وعلى
الثاني انه اذا كان الملحوظ في الدليل المذكور تحقق الظن بالعقاب كان تمامه موقوفا على حصوله فلو توقف حصوله على الدليل المذكور لزم الدور نعم
لو قلنا بلزوم الاحتراز عن الضرر المشكوك فيه امكن القول به في المقام بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب في صورة الظن بالحكم فيمكن ثبوت
العقاب ح في كل من الصغرى والكبرى منع ظاهر على انه قد يحصل الظن بالطريق الاخر فيرتفع الشك ايضا وعلى الثالث انه لما كان مدار الاستدلال
على الظن بالضرر فاذا انتفى موضوعه بما قررنا في الايراد لم يبق محالة سيما مع حصول الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة الظن المفروض على انك قد
عرفت المنع من كون الباعث على الحكم المفروض مجرد الضرر فلذا ترى الشارع ان في نهي الشارع عن العمل بالظن الا ما خرج بالدليل ترخيصا في ترك
مراعاة الضرر المظنون بل دلالة على انتفاء موضوعه على نحو الظنون الممنوعة بالخصوص لوضوح عدم الفرق بين ثبوت المنع بالدليل العام او الخاص
واجيب بان النهي عن العمل بغير العلم بما دل عليه من حيث عدم اغنائه عن الواقع لا في مقام احراز الواقع والحذر عن مخالفته من باب الاحتياط او
فيه انه لا شك في دلالة تلك الادلة على المنع من الافتاء بمجرد الظن وان صادف الواقع فيدل على ان المدار في موارده على سائر الطرق ويلزم الغاء الواقع
حيث لا تؤدي اليه فمن اين يحصل الظن بالضرر الا ان يقال ان المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محل
المسألة وحيث انه لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بد مع تعذر العلم به من العمل بالظن به ومعه لا ظن بالضرر ولا شك مطلقا وذلك
ما قررناه في الظن بالطريق والله سبحانه ولي التوفيق ولنختم الكلام في المقام برسم امور الاول ان ما قدمنا من حجية الظن على الوجه الذي قررناه
كما يجري في حق المجتهد كذا يجري في حق المقلد والمتجزي كما سبق التنبيه عليه في تضاعيف الابحاث السابقة ولنذكر توضيح ذلك في حق كل واحد من
الفرق الثلث الفرقة الاولى المقلد ويمكن تصوير المسألة في حقهم بوجوه منها انه لا شك في كون المقلد مكلفا بالتقليد فيما عدا القطعيات عنده من
الاحكام الشرعية بل هو من الامور الضرورية التي يشترك الخواص والعوام في العلم بها وليس من الاحكام النظرية المتوقفة على الاجتهاد حتى يلزم الرجوع فيه ايضا
الى المجتهد ليلزم الدور الا انه قد يشتبه على بعض العوام كما اشتبه على بعض فقهائنا حيث فيما يحكى عنهم فان لم يتفق لهم التردد في حكم المسألة المذكورة
او رجعوا فيه الى الفقهاء واخذوا بقولهم في ذلك من غير التفات منهم الى ما فيه من الدور صح عملهم وليس عليهم في ذلك شيء واما ان اتفق منهم التردد والالتفات
الى امتناع التقليد فيه فان امكنهم تحصيل العلم بحكم تلك المسألة ولو بتحصيل مقدماته او الرجوع الى اهل العلم به والفحص عن وجوه الاحتجاج فيه وجب
وتعسر الالتزام به على نوع المكلفين لا يمنع من وجوبه في الفرض المذكور لانه لا يتفق الا نادرا في حق بعض من غلبت الشبهة عليه ولم يمكن الخروج عنها نعم لو
ادى اجتهاده في ذلك الى العسر والحرج في حقه خاصة فمقتضى الادلة الحاكمة بالتعذر الا انه ليس من اهل العلم به لانه اخفى من اصله ولا يمكنه التقليد
فيه فلا محيص له عن تحمله حيث ينحصر طريق اليقين فيه اما اذا تعذر ذلك فاللازم عليه تحصيل البراءة المعلومة عن التكاليف المعلومة ولو بالجمع بين
الطرق الممكنة في حقه مهما كان له الى ذلك سبيل وذلك ان كل ذي شعور يقطع بتقديم طريق اليقين على غيره فان تعذر عليه ذلك فلا محيص له عن
العمل بالظن في تعيين الطريق المطلوب منه في تلك الحال بعد بذل الجهد في تحقيقه فان ظن بالتقليد فقد اصاب وان ظن بوجوب رجوعه الى الكتاب والسنة
بحسب سعة طاقته والى كتب الفقهاء الماضين بقدر فهمه او بسؤال العارف باللغة عن معناها او العالم بطريق الاستدلال عن موضع الدلالة منها او
غير ذلك من الوجوه الممكنة اذا تيسرت في حقه بل وان تعسرت اذا فرض ظنه بوجوب تحمل هذا الحرج على نفسه فلا محيص معه عن العمل بذلك الظن وان كان خطاء
بالبديهة انما يجب على المطلع على حاله تنبيهه على خطائه وارشاده الى تكليفه ان ادى في نفسه ذلك لان ترك العمل بظنه المذكور يستلزم اقتحامه في الضرر المظنون
وترجيح التقليد مثلا عليه ترجيح للمرجوح عنده على الراجح وانسداد باب العلم وبقاء التكليف في حقه يوجب انتقاله الى الظن المذكور فالادلة المتقدمة على
ما قررناه وفصلناه ظاهرة التطابق والانطباق عليه فلا يصح في حكم العقل تكليفه باكثر من ذلك هذا اذا ادرك بعقله هذا المعنى ولو على وجه الظن
اما اذا جهله فلا محالة يرجع ظنه الى الشك فيتساوى عنده العمل بالتقليد والظن المذكور فحيث يتعذر جمعه بينهما لا محيص له عن اختيار احدهما مخيرا
بينهما ما دام متساويين من جميع الجهات عنده فيكفيه ذلك ان علما وظنا به بل وان احتمله وكذا لو لم يحصل له الظن من اصله فيعمل باحد المحتملات المتساوية لانه
غاية الممكن في حقه الا انه مخصوص بكل مسألة لا سبيل له فيها الى غيره ولا يخفى ان البحث في هذه المسألة قليل الفائدة لان من بلغ في الجهل هذا المبلغ
لا سبيل له الى غيره الا بالاخذ عن غيره فيما امره بالتقليد ومنها انه قد يشتبه على المقلد شرائط المفتي فان وجد في المجتهد موضع اليقين وامكنه تحصيل
العلم بما هو المعتبر منها على التعيين ولو بالتقليد الصحيح تعين عليه اختيار احدهما فاذا دار امره بين مجتهدين او اكثر وامكنه الجمع بين آرائهم كان ذلك
من طرق اليقين وكذا لو امكنه الاحتياط في المسألة الفرعية من غير تقليد والمناقشة بوقوع الخلاف في جوازه مناقشة في موضوع الاحتياط اذ المراد به تحصيل
اليقين بالبراءة على ان الخلاف مخصوص بالعبادات دون المعاملات وترك المحرمات وازالة النجاسات وغيره واما اذا تعذر عليه جميع طرق اليقين تعين عليه
العمل بما عرفت من الظن بالطريق بعد بذل وسعه فيه ان علمه والا فبما ترجح عنده لرجوعه اليه فان الذي يترجح في نظره هو الطريق المظنون وان كان خطاء
وانما يجب على المطلع على حاله ارشاده اليه ان امكن كما عرفت ومنها انه قد لا يمكنه تحصيل العلم بفتوى المجتهد ولو بالطرق المعتبرة اما لوجود المانع من الوصول
اليه ولضيق وقت العمل عنه فان امكن الاحتياط تعين والا دار امره بين تحصيل الظن بالواقع والظن بالفتوى او الرجوع الى فتوى بعض العلماء الماضين فان
امكنه التقليد الصحيح في هذه المسألة كان ذلك ايضا من طرق اليقين والا لزمه التحري في ترجيح احد الوجوه الثلثة بقدر الوسع والطاقة والاخذ بالارجح
منها في هذا الباب فان لم يوافق لشيء فان تساوت عنده وتعذر الترجيح فنفى لزوم العمل في تلك الحال بالتخيير ولا يلزم الاحتياط المطلق لعموم البلوى
فيلزم في نوع هذا التكليف من العسر والحرج ما لا يخفى لكن المقلد قد يتحير في تلك المسألة ايضا فان امكنه التخلص ببعض طرق اليقين وجب والا تعين
عليه الاخذ بارجح الطرق في نظره بعد بذل وسعه حيث يتعين العمل كما لو تردد بين العلماء الماضين وبين عمل بظنه واخذه بفتواهم او بين الالتزام

بالحرج

بالحرج في الاحتياط وبين احدهما ومنها ان اللازم تقليد الافضل بين المحصور وبتعذر العلم به والاحتياط فيه وفي المسئلة الفرعية معا فيلزم الاخذ بالظن بالطريق
حيث يتعين العمل على ما ذكر وكذا لو تردد بين الافضل والاورع حيث يختلفان ومنها انه لو قلد المجتهد فمات وتردد بين بقائه عليه وعدله عنه
الى الحي لزم تقليده في تلك المسئلة فان كانت من المسائل التي قلد الاول فيها تعين عليه طرح تقليده السابق لاستلزام عمله به الدور ويلزم تجديد
التقليد في هذه المسئلة فان وافق الاول فقد اصاب طريق اليقين وان خالفه كان في العدول عن الاول بالثاني ايضا من الدور ما لا يخفى فيلزم مع تعذر
طريق اليقين وتعين العمل الاخذ بارجح الامرين في نظره ومع التساوي التخيير والوجه ان يقال ان وجب الاول البقاء والثاني العدول قدم الثاني اذ لا تعدد ثانيا
على الاول بوجوب لحاقه بالعدم فلا محيص له عن الثاني فينتفي الدور وان اوجب الاول العدول وذهب الى التخيير والثاني البقاء عليها وجب العدول عنهما
ثم البقاء عليها على الوجه الثاني طريق اليقين نعم قد يتحير العامي في تلك المسئلة فلا يمكنه مع التحير شيء من العدول والبقاء الا بالترجيح المذكور وقد يشتبه
الحكم حيث يكون الاول افضل فلا يمكنه العدول الى المفضول بتقليده ولا البقاء على الافضل بتقليده فيلزم مع تعذر الاحتياط وتعين العمل الاخذ بارجح
الامرين على ما ذكرناه ومنها انه لو قلد مجتهدا في تحريم العدول عن التقليد ولو الى الافضل ثم اتفق وجود الافضل ذاهبا الى وجوب العدول اليه فلا يمكنه
البقاء على التقليد الاول بنفسه ولا الاخذ بالثاني بنفسه فيلزم الاخذ بارجح الامرين بشرائطه وكذا لو قلد الاول في وجوب العدول الى الافضل وذهب
الثاني الى تحريمه اما لو ذهب الى التخيير كان العمل بالامر طريق الجمع وقد ظهر مما قررنا ان المرجع في المسائل المذكورة وما ضاهاها هو الظن بالطريق بشرائطه
وان كان ناشئا من النظر العامي نظرا الى كونه عقليا فلا يمكن تخصيصه ببعض موارده ولولا ذلك لم يعقل ان يكون ظن العوام بالاحكام معتبرا في الشرع
ومعرفا فانا نقول بعموم الحكم عند اجتماع شرائطه ولا نقول بخروج شيء من موارده عنه كما يلزم القائل بالظن المطلق اذ من جملة الظنون الممنوعة
عنده هو ظن العامي لتخصيصه الحكم بظن المجتهد فكيف يصنع بالمسائل المذكورة بل ليس المرجع فيها هو مطلق الظن بالواقع بالبديهة الا اذا ترجح لديه
العمل به وكونه طريقا الى تلك الحال على ما عرفت الفرقة الثانية اهل التجزي في الاجتهاد ان قلنا بامكانه كما هو الحق فان لم يمكنه الاجتهاد في نفس مسئلة
التجزي بل الاجتهاد تعين عليه التقليد فيها ولا اشكال فيه وان امكنه ذلك لم يمكن اعتماده فيه على اجتهاده ولا رجوعه فيه الى التقليد برجوع كل منهما الى الاخذ
في الحكم بحجية الشيء وجواز العمل عليه الى بعض افراده فيستلزم توقف الشيء على نفسه نعم ان حصل له القطع باحد الطريقين فليس وراءه شيء اما لو كان مترددا
في تلك المسئلة او ظانا باحد الجانبين فقضية الاصل في حقه الرجوع الى الاحتياط مع امكانه باحد وجوهه وعدم استلزامه للحرج في حقه او بالنسبة الى
غيره ممن يحرج لعدم لزوم الحرج في نوعه لاختصاصه بمكان مخصوص في حال مخصوص لتعلق طريق اليقين في حقه لتحققه تارة بمراعاة ما يحصل منه القطع
بالواقع وتارة بمراعاة التوافق بين ما ظنه وما ظنه المجتهد المطلق في مسئلة التجزي فان تطابقا على جوازه حصل له القطع باداء التكليف في الظاهر
بعمله باجتهاده فان وافق الواقع في تلك المسئلة فذاك والا كان مأمورا بالعمل بفتوى المجتهد المطلق والمفروض تحقق التقليد له في مسئلة التجزي فيكون
في فروعه مقلدا له ايضا على الوجه الكلي وكذا الحال لو تطابقا على وجوب التقليد عليه لتحقق اداء التكليف في الظاهر بتقليده على كلا التقديرين فان تعذر
ذلك كله اشكل الامر في حقه ويمكن الفرق بين صورتي المخالفة بانه ان ادى نظره الى وجوب التقليد فرجع الى المجتهد القائل بوجوب عمله برأيه كان عمله برأيه
جمعا بين الوجهين ايضا لانه ان كان جائزا في الواقع فقد اصاب تكليفه والا كان عمله بذلك مستندا الى ما كلفه من العمل بقول الغير ولو على الوجه الكلي
وان كان ذلك ضده ونقيضه لاندفاع المناقضة باعتبار الحيثية فانه انما ياخذ برأيه في الفروع من حيث ان المجتهد يأمره به لا من حيث انه رأيه اما اذا
ادى نظره الى وجوب عمله برأيه ولم يوافقه عليه احد من علماء عصره كان كل من الامرين محلا للشبهة في حقه الا انه لما دار امره بين الطريقين وتعذر عليه
العلم باحدهما والرجوع الى الطريق العلمي فيهما تعين عليه الاخذ بالمظنون منهما فاذا ادى اجتهاده في ذلك الى وجوب عمله عليه تم الرجوع اليه لا من باب الاستناد الى
نفسه لا من جهة حجية الظن المطلق بالواقع عند انسداد باب العلم بل لحكم العقل باعتبار الظن بالطريق في حقه كما في نظائره ولذا لو ادى ظنه الى المنع من
العمل وتعين التقليد لزمه التقليد امتنع حجية ظنه بالواقع في حقه فليس رجوعه الى التقليد مستندا الى شيء من الاجتهاد او التقليد لكونه ضد
الاول وعين الثاني الى ترجيح احد الطريقين المخصوص على ما يحكم به العقل اما اذا تردد بين الطريقين وتعذر عليه ترجيح احد الجانبين رجع في ذلك عند
تعذر الاحتياط على الوجوه المذكورة الى التخيير فان كون احد الطريقين المخصوص من جنس الظن لا يقتضي رجحان بنائه عليه وعمله بمقتضاه وهو نظير ما قيل
من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع واضعفه على ما قررنا اللازم مراعاة ما هو الراجح عنده في البراءة عن التكليف دون ما يظن بانه الواقع
الواقع فلا وجه للترجيح مع تساوي الطريقين بالنسبة الى اداء التكليف ويظهر من المصنف طاب ثراه في بعض المباحث السابقة تعين العمل بالظن بالواقع
مع تعذر الظن بالطريق ومقتضاه فيما نحن فيه تقديم عمله برأيه على التقليد مع تساويهما في الطريقية لكنه قده صرح في هذه المسئلة بالتخيير فكانه قده
عدل عما قرره هناك ويكون الاول جاريا على وجه المماشاة مع الخصم لا وافقا على وجه سنشير اليه انشاء الله تعالى نعم في هذا المقام الفرقة الثالثة اهل الاجتهاد المطلق
فلو دار امرهم بين العمل بالظن بالواقع او بالطريق نظرا الى الخلاف الواقع بيننا وبين القوم او سائر الوجوه المحتملة في المسئلة فلا شك في لزوم ترجيح
احد الطرق المفروضة لقبح البناء على احدهما بدونه فان ترجح الاول في نظرهم كان هو الطريق المظنون فيرجع الى الثاني وان رجحوا غيره جرى في العمل
بالاول جميع ما ذكروه من المحذور في ترك العمل بالظن من قبح ترجيح المرجوح والوقوع في الضرر المخوف واستلزام الانسداد للعمل بالظن فيتعين الثاني
على التقديرين وذلك ما اردناه ويهون الخطب في هذه المسئلة وهناك موارد كثيرة يظهر فيها تعين العمل بالظن بالطريق دون الواقع وقد مرت
الاشارة الى جملة منها في تضاعيف المباحث السابقة وقس عليها سائرها الجريان الكلام المذكور بعينه في جميع نظائرها فكما انه لو تعذر عليه العلم ببعض
الموضوعات الخارجية كتميز الحيض عن الاستحاضة وغيرها او الحاق الولد باحد الواطئين او تشخيص الحق من المتداعيين الى غير ذلك لم يجز التعويل على مطلق
الظن بما هو الواقع منها بل المعتبر بعد تعذر العلم هو الظن بما هو الطريق في ذلك للمكلف في مقام العمل من اصل وقاعدة او قرعة فكذا لو تعذر على

المجتهد

المجتهد استنباط الحكم لضيق الوقت عنه او لفقد اسبابه او عروض بعض الموانع عنه لم يجز عليه العمل بمطلق الظن بالواقع بل المعتبر بعد الاحتياط هو الظن
بالطريق المرضي للشارع في تلك الموارد ظنا كان او اصلا من الاصول وقد يظن بوجوب السكوت وترك التعرض او بوجوب الاقدام عليه وترك السكوت فهما
ابعد من الظن بالطريق وقد ظهر من التامل فيما ذكرناه ما في كلام صاحب الفصول في قوله ان الحجة من الظن بالطريق هو الظن الذي لا دليل على المنع منه و
لا يترجح الظن بالمنع عليه ايضا فلا نغفل ثم اعلم ان الظن بالموضوعات المستنبطة راجع الى الظن بالحكم الشرعي فحكمه حكمه وكذا الحال في الظنون الرجالية المتعلقة
بتعيين الطبقات وتميز المشتركات وتحقيق احوال الرواة وتشخيص مدلول العبارات وسائر الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ ونحو ذلك فان الغرض
منها تحصيل الظن بالحكم الكلي او الطريق الشرعي فيرجع اليهما ويجري فيها ما يجري فيهما واما الموضوعات الصرفة التي لا دخل لها بتشخيص الحكم الكلي
والمجعول الشرعي وانما يتعلق بها تطبيق العمل الخارجي على المفهوم الكلي وتشخيص الحكم الشخصي التابع للموضوع الخارجي فلا يجري فيها الكلام المذكور قطعا
وان ذكرنا ان الحكم بوجوب مراعاة المصالح والمفاسد الواقعية يقضي بجواز العمل بالظن فيها ايضا وذلك لان الغرض منه النقض على القوم والايراد على احتجاجهم
بذلك لانهم لا يلتزمون بحجية الظن فيها على الاطلاق بل هو خلاف الاتفاق بل ضرورة الدين فانه على خلاف ذلك ومن توهم جريان القول في ذلك فقد خبط
خبط عشواء وخالف كافة العلماء والقول بانه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم المطلق لانه لا
يرجع بالاخرة الا الى الامتثال الظني فاسد فان حجية الظن في تعيين الحكم لا يستلزم حجيته في غيره كما ان الاذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها
لا يقضي بجوازه في سائرها على ان دليل الانسداد لا يجري في الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد على اهلها نعم
يمكن جريان الكلام في عدة من الموضوعات التي يتعذر العلم بواقعها في اكثر المقامات مع ثبوت التكليف به في تلك الحالات منها الضرر الموجب لاباحة
كثير من المحظورات او سقوط كثير من الواجبات وتحريم كثير من المباحات وحيث ان باب العلم به منسد غالبا الا بعد الوقوع فيه فاجراء اصل العدم فيما
عدا القدر المتيقن منه يوجب كثرة الوقوع فيه وقد ثبت بالنص والاجماع ان الشارع لا يرضى بذلك ضرورة ترتب الاثر عليه ولو في حال الجهل البسيط
او المركب بحصوله فدل على اعتبار الظن فيه بل الخوف منه بخلاف مثل ارتكاب النجس وان تكثر وقوعه في موارد اصل الطهارة ولذا علق المنع من الضرر
في كثير من المقامات على الخوف منه المتحقق بالظن بل الاحتمال القوي ايضا بخلاف النجس وغيره من المحرمات التعبدية ومنها فوات الفريضة لوقته وعند
الوقت وسقوط كثير من شرائط الصلوة واجزائها عند فواتها ووجوب المبادرة اليها في اخر وقتها كوجوب المبادرة بمطلق الواجبات في اخر زمان الامكان
ومنها الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر فان العلم باخر زمان العمل على الوجه الذي ينطبق عليه من غير زيادة ونقيصة مما لا يمكن
حصوله الا نادرا فلو قلنا بدوران تلك الاحكام مدار العلم به لزم سقوطها وسقوط تلك الفرائض في مواردها فثبوتها ووجوب المحافظة عليها دليل على
اناطة الحكم في مواردها بالظن لقيامه مقام العلم عند تعذره بل الخوف كاف في ذلك لان ضرر الاخلال بالواجب اعظم من الضرر الدنيوي فحكمه في ذلك
حكمه ومنها العدالة الواقعية التي علق عليها احكام كثيرة مع تعذر حصول القطع بها الا نادرا فلو كانت منوطة بالقطع بحصولها لزم الحكم بانتفائها من
راس ونفي القطع بثبوت تلك الاحكام وشيوعها وعموم البلوى بها اوضح دلالة على الاكتفاء في الحكم بحصولها بالظن الا ان الشارع قد نص على الاكتفاء فيها
بحسن الظاهر فهو طريق مخصوص حصل الظن منه او لم يحصل ومنها النسب الواقعي فانه قد علق عليه احكام كثيرة مع تعذر القطع بواقعه غالبا فثبوتها
يستلزم الاكتفاء فيه بغير العلم فان كان هناك طريق شرعي كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض فلا كلام ايضا والا تعين
العمل بالظن فيه لعدم وجود الاقرب منه لكن الوجه فيه ايضا ما ذكرناه من الظن بطريق التنوي والعلة ومنها الوقف الواقعي لامتناع قيام البينة غالبا
على صدور الوقف في الاعصار المتقدمة سيما مع عدم سماع شاهد الفرع فلا محيص فيه عن العمل بغير العلم لاستلزام العمل باصالة عدمه في تلك الموارد
كثرة الوقوع في مخالفة الواقع لكن الاظهر الاكتفاء في ذلك بالطرق الشرعية من الاكتفاء بقول ذي اليد ونحو ذلك للعمل لزوم المحذور معه نعم ان لم
يكن هناك طريق شرعي لم يكن هناك اقرب من الظن في اثباته ومنها الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا فلا بد من اعتبار طريق غير علمي فيه
الا انه ثبت فيه طرق مخصوصة بعد الكفاية من الشارع فلا يحتاج الى التعدي عنها ولولاها لقلنا بالرجوع فيه الى الظن نظرا الى القطع بعدم سقوط التكاليف
في جميع الموارد المشتبهة وكون الظن اقرب الطرق الى الواقع ومنها تعيين قيم المتلفات واروش الجنايات لتعذر تعيينها على وجه لا يختلف ... فانما يعتمد
اهل الخبرة في ذلك على التخمين ويرجع سائر الناس اليهم كرجوع الجاهل الى العالم في كل مقام الى غير ذلك من المقامات التي لا يحصل العلم فيها بثبوت الاحكام
فضلا عن الزيادة على القدر المعلوم فلا بد من النظر في كل مقام بخصوصه على ان هناك موارد كثيرة يقع الاشتباه فيها ايضا فلا بد من التامل في كل مورد بخصوصه
هل يقطع فيه بالمناط المذكور اولا وهل ورد في الشرع تعيين طريق يكتفى به في القدر الثابت من احكامه اولا الثالث انه يظهر من المحقق المتقدم ذكره
جملة من افاداته السابقة تقديم العمل بالظن المطلق عند فقد الطريق المظنون على العمل بغيره فقد تكرر في كلامه قدس سره الحكم بتثليث المراتب العلم
بالواقع والطريق ثم الظن بالطريق ثم الظن بالواقع فيحصل البراءة على الخصم ان الانتقال الى المرتبة الاخيرة انما يتم بعد تعذر الظن بالطريق فاذا دار الامر بين العمل
بمظنون الظن بالواقع وسائر الطرق المشكوكة يتعين العمل بالاول فلا يجوز العدول عنه الى سائر الطرق الا بعد تعذره وفيه نظر فان الظن بالواقع حيث
كان مشكوك الاعتبار ساوى سائر الطرق المشكوكة في ذلك فاذا تردد المكلف بين الامرين ولم يكن هناك مرجح في البين كان ترجيح الاول على غيره ترجيحا من غير
مرجح اذ المفروض تساوي نسبة الطريقية اليهما فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر بمجرد كونه من سنخ الظن بالواقع ودعوى كونه اقرب الى العلم الذي هو الطريق
الاصلي مدفوعة بما مر من عدم اناطة الحجية بالاقربية انما هو حكم شرعي منوط بقيام الدليل الشرعي والامارة الشرعية عليه فاذا تساوى في ذلك مع
سائر الطرق الممكنة كالاستصحاب وغيره لم يمكن ترجيحه عليه فاذا ظن بوجوب السورة في الصلوة وشك في جواز بنائه في ذلك على الظن او على اصالة البراءة عند
الظن بعد شكه في كونه الطريق الشرعي في حقه او اصل الاحتياط فلا مجال لحكم العقل بترجيح الاول فح ان امكن الاحتياط وجب لانه طريق اليقين والا تخير

بين الطريقين

الطريقين المنشأ بين الامر خارجي في البين على ما مر تفصيل القول فيه وظني ان المصنف قدس سره انما اورد الكلام المذكور من باب التنزل ويقول
انا اذا قلنا بحجية الظن بالواقع فانما نقول به لتعلق الظن بالطريق لحكم العقل بتقديمه عليه على ما فصلناه والا فقد صرح طاب ثراه في نظائر المسئلة بالمنع
من ترجيح احد الطريقين على الامر وان كان احدهما مظنونا مع فرض تساويهما في الحجية والاعتبار ومن جملتها ما صرح ره به في مسئلة المتجزي من التخيير
بين عمله باجتهاده ورجوعه الى التقليد عنده وان امر بينهما وتساويهما في نظره وتعذر الاحتياط عليه وقد نص هناك على بطلان القول بترجيح عمله بظنه
فليرجع الى كلامه فيه الرابع انك قد عرفت في ادلة الظنون المخصوصة حجية الظن المتعلق بسند الاخبار المعتبرة اذا افاد الوثوق وسكون النفس والظن المتعلق بدلالة
الالفاظ من حيث اللغة والعرف والقرينة والانصراف مع حصول الاطمينان والظن المتعلق بترجيح احد المتعارضين على الآخر فهذه اقسام ثلثة من الظنون المتعلقة
بالواقع قد ثبت اعتبارها في الشريعة فكلما يوجب حصولها من الظنون الرجالية واللغوية والعرفية والامارات الخارجية حجة من حيث ايصالها اليها ومن
تطرق الوهن اليها ومنع من تحقق القدر المعتبر فيها خرج عن الاعتبار وان كان ناشيا من الظنون المطلقة وسنشير اليه نعم ومن الظنون التي يجوز العمل
عليها في الجملة ما يتعلق منها بمسائل الاداب والسنن وما يرجع اليها بناء على ما تقرر في محله من جواز التسامح في ادلتها اذا لم نجد في القواعد الشرعية ما
ينافيها سواء ثبت رجحان نوعها وتعلق الظن بخصوصياتها كالتلاوة والصيام او لم يثبت بعد احراز مطلق الجواز في جنسها خصوصا اذا حصل الظن المذكور
من فتوى فقيه وخبر ضعيف بل وان لم يحصل الظن بل الشك ايضا لعموم من بلغه ثواب على عمل ولان الاتيان بما يحتمل مطلوبيته والاجتناب عما يحتمل المنع
المنع منه ادخل في الطاعة من المعلوم منهما اذا لم يعارضه احتمال العكس وترجح عليه للقطع العقل والعقلاء بحسن الاتيان بكل فعل مرجو النفع مأمون
الضرر والاجتناب عن عكسه ويظهر الفرق بين حكم النص والعقل في المقام فيما لم يثبت شرعيته بالاصل ولا معارض له كوضوء الجنب والمحدث بالاكبر في
غير محل الدليل والصوم في السفر والصلوة بغير الكيفية المعهودة حيث لا دليل على الجواز والمنع ولو عموما ونحو ذلك فان مجرد الاحتمال لا يكفي في
تشريع تلك الاعمال ويكفي الخبر الضعيف اذا كان واردا من طرق اصحابنا او من يتصل بهم من ساير الفرق دون المروي في كتب العامة او من يجري
مجراهم من ساير الفرق الضالة واما مجرد الاحتمال ولو ضعيفا فانما ينفع في مقام احد هما التروك والافعال التي لا تدخل في العبادات الخاصة
كاداب الاكل والشرب واللبس والنوم وساير الافعال العادية والملكات المكتسبة وغيرها والامر بما ثبت في الشرع شرعية نوعه كالصدقة والصلوة
والصيام والقراءة والذكر والدعاء وغيرها فاذا احتمل الرجحان في بعض خصوصياتها كان مقتضى القيام بحق العبودية وزيادة العناية بالامور الدينية
مراعاتها سوى الاحتمال الناشي عن الاوهام الضعيفة التي يقبح اعتبارها عند العقلاء في جلب منفعة او دفع مفسدة وقد جرت على ما ذكرناه طريقة
اهل التقوى والورع اهل الطاعة من العبيد مع مواليهم وليس الاحتمال ولو بلغ حد الظن القوي حجة شرعية في المقام كافية في اثبات متعلقه لترتب عليه
جميع اثاره وانما يندرج المسئلة في باب الاحتياط وكذا الحال في الخبر الضعيف فان الحجية انما قامت على وصول الثواب المنقول الى العامل وان خالف
الواقع فضلا من الله جل ذكره هذا كله مع عدم المعارض فان عارضه مثله اخذ بالارجح منهما فان تساويا تخير بينهما في الخبرين لاندراج كل منهما تحت
النص دون الاحتمالين لعدم حكم العقل ح وان عارضه دليل معتبر فان كان من الاصول العملية لم يقدح فيما ذكرناه وان كان من الادلة الاجتهادية ولو
من القواعد الشرعية لزم الحكم بمقتضاها فان الخبر الضعيف لا ينهض حجة في تخصيص القاعدة المستفادة من الادلة فلا يمكن الخروج عن مقتضاها ويمكن
والتفصيل بين التعارض لتبل الشرعية وعدم الشرعية وتعارض لتبل الجواز والمنع فيقال في الاول ان غاية الامر لا ان الدليل المفروض على كون الفعل
المفروض مشروعا فاذا قصد المكلف بمجرد الاحتياط مراعات الاحتمال دل النص على ان المعارض لسبب الخبر الضعيف والمعتبر بل بينه وبين النص الصحيح
الدال بعمومه على شرعية العمل بالضعيف وترتب الثواب عليه لشموله لمحل المسئلة فاذا دل الدليل الظني على عدم شرعية الصيام في السفر والاحرام قبل
الميقات والزيادة على الركعتين في النافلة والخبر الضعيف على ترتب الثواب على بعض افرادها لم يصلح لتخصيصها لكن يقع المعارضة بين عموم كل
من بلغه وعموم الدليل المفروض فيرجع الى الترجيح وعلى الوجهين فلا تشريع في مراعات الاحتياط وفيه اشكال وتمام الكلام في محل اخر الخامس انك قد عرفت
في تضاعيف المباحث السابقة حكم الظن في مسائل اصول الفقه ومحصله انا قلنا بالظن المطلق ينبغي عدم التفرقة بين المتعلق منه بالفروع بلا واسطة
وما يؤدي الى الظن بها بواسطة من مسائل الاصول والرجال والعلوم الادبية وغيرها لوضوح ان الظن بالحكم الظاهري ظن بالحكم الشرعي بل المسائل
الاصولية بنفسها مسائل شرعية يتعلق بها احكام شرعية من حجية الادلة واعتبار الاصول العملية واحكام الاجتهاد والتقليد والبحث في المبادي اللغوية
الاصولية بنفسها مسائل شرعية يتعلق بها احكام شرعية فتوهم التفرقة بين مسائل
رجع الى تحصيل الظن في مباحث الالفاظ كتحصيله من العلوم الادبية وفي المبادي الاحكامية الى البحث عن الاحكام الشرعية فتوهم التفرقة بين مسائل
الاصول والفروع لوجوه تقدم ذكرها ساقط كما مر بيانه واما على ما ذكرناه فلا يعتبر الظن بشيء من مباحث الاصول كالفروع الا مع الظن بوجوب البناء
على ذلك الظن والعمل بمقتضاه فان حصل الظن كان حجة بالشرائط السابقة لما عرفت من انها قاعدة عقلية عامة في جميع مواردها لا يشذ عنها
شيء من افرادها عند استجماع شرائطها واما صاحب الفصول ره فقد عرفت انه خص الحجية بجملة من مباحث الاصول واستثنى منه الظنون المتعلقة في
مسائل اصول الدين وقد سلف السادس ان في اعتبار الظن في مسائل اصول الدين اقوالا اعتبار اليقين فيها من الدليل كما
الشرع والتي يترجح الظن بعدم حجيتها عليها هو المعروف بينهم المنقول عليه اجماعهم ثم الاكتفاء بمطلق
هو المعروف بينهم المنقول عليه اجماعهم ثم تعميم العلم فيها الحاصل من التقليد لضعف الاكثر عن استعمال النظر كما عن بعضهم ثم الاكتفاء فيها بمجرد الظن صاحب
الظن كما عن المحقق الطوسي والاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وربما يظهر من شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني ثم اعتبار الظن الحاصل
من النظر والاستدلال دون التقليد ثم الظن الحاصل من اخبار الائمة خاصة كما حكاه العلامة عن الاخباريين وعزاه الشيخ الى بعض غفلة اصحاب
الحديث وكانه مخصوص عند القائل به ببعض مسائل الاصول لوضوح امتناعه في بعضها ثم الاكتفاء بالظن التقليدي الا ان النظر واجب او حرمة قل
لكنه معفو عنه قال العلامة ره اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل

لا بالتقليد مقتضى الاجماع على بطلان التقليد المفيد للجزم ايضا كما يظهر من اطلاق الاكثر وبه صرح المحقق والشهيد وجماعة معللين بانه جزم في غير محله وعلله آخرون كالشيخ في العدة والعضدي وغيرهما بان المعرفة لا تحصل به ونص شيخنا البهائي وجماعة على ان الخلاف في جوازه راجع الى الخلاف في اشتراط القطع وعدمه وفي لو او اثباته مشكل وظاهر ما ذكر تسلم الاكتفاء بالتقليد المفيد للجزم بالحق على ما هو الحال في اكثر العوام الحصول الجزم لهم بذلك لقصور انظارهم عن تصور الشبهات وعدم التفاتهم الى مقتضى الاختلافات بل ربما كان جزمهم اقوى من جزم المستدل بمراتب شتى فيكون الكلام في التقليد المحض وقد نص الشيخ بعد الحكم ببطلانه بالادلة العقلية والشرعية من الكتاب والسنة بان المقلد للحق وان كان مخطئا في تقليده لكنه مؤاخذ به معفو عنه وعلله بانه لم يجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند في ذلك الى الحجة من عقل او شرع ثم ونقل بانه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيله ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال وقال في موضع آخر ان الصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق ومقتضى القول بالعفو في الصورة الاولى اشتراط الاصابة فمع انتفاء القدرة لا يكلف به من اصله اصاب او اخطا وحكي في المسئلة قول آخر بحرمة النظر وتعين التقليد نظرا الى استمرار سيرة النبي صلى الله عليه وآله مع الناس على الاكتفاء منهم بذلك وعدم نقل الاستدلال عن الصحابة فيكون بدعة وورود النهي عن الكلام في مسئلة القدر وشبهه والامر بالاخذ بدين العجائز وان النظر في الادلة مظنة الشبهة مظنة الوقوع في الضلالة وان قول من يوثق به اوقع منها في النفس منها وان كان ذلك عند القائل به مخصوصا بالعوام الذين لا قدرة لهم على الاستدلال ويخاف في حقهم من النظر الوقوع في الضلالة واما سائر الناس فغاية الامر تجويز التقليد في حقهم وعلله القائل به بان ايجاب النظر يستلزم الدور فان وجوبه ان استند الى الشرع توقف على المعرفة بالاصل المتوقف على النظر فيتوقف على نفسه وان استند الى النظر توقف على نظر آخر فيتوقف على وجوبه ولا يخفى جريان الكلام المذكور في ايجاب التقليد ايضا بل ذلك لو ثبت امر النبي صلى الله عليه وآله به ولم يجز اكتفاؤه منهم بكلمة الشهادة بلا تكلف منه كل العلوم فلا غرو بان الاصول اعظم دلالة من الفروع فهي اولى بالاكتفاء فيها بالتقليد بان ادلة التقليد من الكتاب والسنة شاملة للمقامين والجواب ان وجوب النظر انما يستند الى لزوم دفع الضرر وهو امر فطري لا يتوقف على النظر مركوز في عقل البشر بل في نفوس الحيوانات ايضا فلا يدور وان الاكتفاء بالشهادتين مبني على الاكتفاء بالظن في الكشف عن الباطن كما في سائر المقامات وعلى الاعتماد على شهادة العقول بهما بحيث لا التفات والنظر في الآيات البينات ومشاهدة المعجزات القاهرات والاكتفاء بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وكيف يتوهم عدم ورود الاستدلال في الشرع وكونه بدعة مع ان الكتاب الكريم مشحون من الاستدلال عليهما بما لا يحصى من الآيات الباهرات والدلالات الظاهرات فضلا عما اشتمل عليه متواتر الروايات وانما الممنوع اثارة الشبهات على اولي البصائر الضعيفة التي تعجز عن حلها لا تنبيه الجاهل على الآيات الآفاقية والانفسية والدلائل الواضحة والمعجزات الظاهرة ومن العجب القول بان الاصول اعظم ادلة من الفروع مع ان الفروع لا مجال فيها لادراك العقول واكثر الاصول من فطريات العقول تدرك بالضرورة بادنى الالتفات الى آياتها واما ادلة التقليد فان سلمنا اطلاقها وجب تقييدها بما تواتر من وجوب تحصيل العلم والمعرفة والايمان واليقين والتفقه في الدين والاخذ بدين العجائز مبني على الاكتفاء بالفطريات وترك الخوض في الشبهات وظن الوقوع في الضلال يختص باثارة الشبهات الخفية وتوضيح المسئلة على الاجمال ان المكلف في باب العقائد الاسلامية اما ان يكون غافلا قاصرا محضا لم يتحقق منه التفات اليها والشعور بها ولم يخطر بباله ذلك اصلا او يكون شاعرا بها ملتفتا اليها وان قصر في الاعتناء بها حتى حصل له الغفلة عنها وعلى الوجهين فاما ان يكون من العقائد التي يجب تحصيلها لذاتها والتدين بها من حيث نفسها كالاصول الخمسة ولوازمها او لا يكون كذلك وانما يجب الاذعان بها بعد حصولها كتفاصيل المعارف المعروفة وجزئيات ما جاءت به الشريعة والامر في الثاني ظاهر وعلى الاول فاما ان يكون فيها معتقدا او شاكا مترددا وعلى الاول فاما ان يكون جازما لا يحتمل خلافها او ظانا وعلى الوجهين فاما ان يكون اعتقاده مستندا الى الاستدلال او الى التقليد وعلى التقديرين فاما ان يكون مصيبا في اعتقاده او مخطئا وعلى الثاني من كل واحد من الوجوه الاربعة فاما ان يكون قادرا على تحصيل الواقع بالدليل ولو بتحصيل اسبابه ومقدماته او عاجزا لم يحصل له القدرة على اكثر مما حصله فهذه وجوه عديدة يختلف الحال فيها بحسب الحكم التكليفي والوضعي واستحقاق الثواب والعقاب اما على الاول والاخير فلا اشكال في عدم جواز التكليف الفعلي بتحصيلها في حق المكلف المفروض بالمرة لكونه من التكليف بالمحال في جميع الاقسام المذكورة اذا لم يقع منه التقصير في المقدمات الواجبة فلا يترتب على ذلك استحقاق العقوبة في الآخرة لكن المكلف في القسم الاول وثانيا والخامس منها خارج عن الاسلام والايمان بالنسبة الى العقائد المعتبرة في احدهما فيترتب عليه جميع ما يستلزمه الخروج عن احدهما من الاحكام الوضعية وما يتفرع عليها من التكليفية كالحكم بنجاسته وجواز استرقاقه واستباحة امواله بل وعرضه ودمه في بعض المقامات وتحريم مناكحته وذبيحته ونفي ارثه من المسلمين الى غير ذلك في بطلان عباداته والمنع من مناكحته ورد شهادته فضلا عن قضائه وفتاواه ونحو ذلك نعم قد يقدح في المقام بالمنع من تحقق موضوع تلك الاقسام لظاهر الآيات والاخبار المشتملة على حصر الناس في المؤمنين والكفار والمتقين والفجار واهل الجنة والنار وحيث ثبت خروجها عن القسم الاول تعين اندراجها في الثاني فلا يجتمع مع الحكم بالاعذار فانا انما نعلم من انفسنا احوالها ولا يمكننا اليقين بحال غيرنا وهذا خروج عن الانصاف وقد ورد التنبيه على حالهم في بعض الآيات الشريفة والاخبار الكثيرة فلا مجال للمنع المذكور بل يمكن دعوى القطع باندراج اكثر من في الدنيا في المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا كبعض النساء والبله والمرضى واهل البوادي والقرى في البلاد النائية عن الاسلام من العصر الاول الى زمان ظهور دولة الحق على صاحبها افضل الصلوة والسلام واما القسم الثالث والرابع منها فيمكن القول بتحقق الاسلام والايمان فيهما اذا قام المكلف مع ذلك بلوازمهما لان ذلك غاية الممكن في حقه وقد اصاب الحق وتدين بمقتضاه والتزم به فلا يكلف بما يزيد عليه فيترتب

وبان التكليف

عليه

عليه سائر الاحكام واما الجازم بالحق الذي لا يحتمل في نفسه سوى ذلك فلا ينبغي التأمل في الحكم بايمانه وترتب جميع احكامه في الدنيا والآخرة وان كان عن تقليد فان منع الاكثر عنه انما هو لعدم حصول الجزم به بعد الاطلاع على الخلاف او الاطلاع على المعارضة والالتفات الى المعارضة بالمثل من علله بانه جزم في غير الظاهر انه لا يريد المنع من الاكتفاء به في الحكم بترتب احكام الايمان ولوازمه عليه كيف واكثر العوام سيما النساء واهل القرى والبوادي مما يعتمدون على ما عهدوه وتعلموه من اهل القرى الاسلام وربما يجزمون بذلك اقوى من قطع اهل الاستدلال فكانه يريد لزوم تعلم الدليل عليه ليكون فارقا بينه وبين المقلد من اهل الباطل وليأمن بذلك من زواله بتطرق الشبهات والالتفات الى الاحتمالات ولظاهر النص والاجماع على لزوم التفقه في الدين وتحصيله بالدليل ومع ذلك فيكفي في الفرق بين الفريقين اصابة الحق ولو من باب الاتفاق ودعوى قبح التفرقة بينهما في الثواب والعقاب مع اشتراكهما في الاسباب الاختيارية ليست ببينة ولا مبينة كيف وقد استمرت الطريقة من النبي والائمة عليهم السلام واتباعهم على اجراء احكام الاسلام والكفر على كل من سلك سبيلهما مع وضوح اشتمال كل من الفريقين على المقلد واما من لم يقطع بالحق واحتمل في نفسه خلافه وامكنه تحصيل اليقين فلا ينبغي التأمل في وجوب التعلم عليه فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة والاوامر الواردة بلزوم التفقه والتعلم والتعليم والبصيرة والاعتقاد وطلب اليقين ونحوها متجاوزة عن حد التواتر وفي حكم العقل بتحصيل الامن والتحرز عن الضرر العظيم الابدي المترتب على التدين بالباطل كفاية للمتأمل فان لم يفعل كان اثما والقول بالعفو لم يثبت بعدم قطع المواردة انما يسلم مع الجزم وعدم الخلاف او احتماله ولم يثبت خلافه في حق الاكثر فان امور الناس محمولة على الصحة وقد ورد ان من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وامثال هذا المضمون كثيرة ومنع من الظن في الفروع ادل دليل على المنع منه في الاصول سيما مع ملاحظة انفتاح سبيل العلم منها لكل من نظر بعين البصيرة فان اصول المعارف مستندة الى وجوه واضحة وادلة ظاهرة لا يخفى على من له ادنى مسكة وهل يعامل مع الظان بالحق على وجه التقليد والاستدلال معاملة اهل الاسلام والايمان الوجه هو التفصيل بينهما بان يقال ان اقر بالمعارف على وجه التسليم والانقياد وتدين بها والتزم بلوازمها كان مسلما فيجري عليه احكامه لكن لا يتحقق حقيقة الايمان الا بعد الجزم والاذعان واما ما يتعلق باصول المعارف مما يجب تسليمها وقبولها والاذعان بمقتضاها بعد العلم بها لا بدونه فالامر فيها سهل لان المفروض عدم تعلق التكليف بتحصيلها من اول الامر وهل يكفي في الحكم بها اخبار الاحاد قيل لا لعدم حصول التكليف قبل الاعتقاد فلا يثبت بخبر الواحد والصواب خلافه لشمول ما دل على حجية اخبار الثقات مثل ذلك وكانه مراد العلامة في قوله ان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد لمثل ذلك وكانه مراد العلامة في قوله ان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد ضرورة امتناع الاكتفاء بها في اكثر الاصول وتفصيل هذه المسائل موكولة الى مظانها التاسع انه لا اشكال في ان المعتبر من الظن بالطريق على الوجه الذي حققناه اضطرابا ثانيا هو الظن الفعلي الحاصل بعد استفراغ الوسع في استنباط ما يجب البناء عليه من تلك فلا عبرة بمجرد الامارات التي لها شأنية افادة الظن ولوازمها المقتضية لحصوله لولا المانع لوضوح ان اصالة عدم المانع لا تبعث على حصول الظن بالفعل مع الشك في وجود المانع فضلا عن تعين المانع من حصوله فلا يجوز في حكم العقل البناء على ترجيح امر لا يترجح عنده على تركه واذا تعين العمل على احد الطريقين لم يتبين لم يحكم العقل بترجيح ما دلت عليه الامارة المقتضية لحصول الظن اذا لم يحصل المانع على المشكوك من اول الامر وكذا لا عبرة بالظن الحاصل قبل بذل المكلف جهده في تحصيل الطريق المعتبر على حسب سعته ومبلغ طاقته كائنا من كان لان اعتباره انما نشأ من اقتضاء الضرورة فيقدر بقدرها ولا يكفي فيه الالزام للحرج المنفي في الشريعة وكذا لا عبرة بالظن الحاصل فيما لا يتحتم على المكلف فلا ما عليه تبعة السكوت عنه لانتفاء الضرورة فيه وقد يتحقق الضرورة في حال دون حال فيقدر بقدرها كما اذا اتفق للمصلي امر شك في تكليفه معه فان امكنه ازالة الشك عن نفسه بالتأمل او مراعاة الاحتياط وجب والا كان حال الصلوة في مقام الضرورة لدوران امره بين اتمام الصلوة وابطالها وعدم قدرته على الفحص في حالها فان ترجح في نظره تعين احد الامرين عليه في تلك الحال لزمه البناء عليه وحرم ترجيح المرجوح الذي لا يامن من ترتب العقاب عليه لوقوعه في مظنة الاثم والعصيان في حقه وان تساويا في نظره تخير بينهما فاذا فرغ من الصلوة لزمه الفحص عن حكمها وان تبين له موافقتها للواقع بني على صحتها وان قلنا بفساد عبادة الجاهل لاختصاصه بما اذا لم يعمل على حسب تكليفه الظاهري فلا يجري مع توافق الواقع والظاهر بالنسبة اليه وان ظهر مخالفتها للواقع ولو في بعض اجزائها وشروطها الواقعية اعادها وفي العلمية ينبو على موارد ثبوتها وسقوطها فان قلت اذا كان الحكم دائرا مدار الضرورة وجب المنع من الافتاء في غير موردها وقد جرت طريقة الفقهاء على الافتاء في عامة المسائل التي لا اضطرار لهم الى اكثرها بل لا يتفق وقوعها الا نادرا كاحكام الخنثى وذي الرأسين ونحوهما اذ لا مانع من السكوت عن الافتاء في تلك المسائل حتى يتفق الحاجة اليها قلت معنى الافتاء في تلك المسائل بيان طريق العمل عند اتفاق الحاجة اليها ووقوع الابتلاء بها فالغرض انه اذا وقعت واقعة كذا لزم البناء على كذا ولا شك انه مع وقوعها يضطر المكلف في مقام العمل الى البناء على وجه معين فلا بد من تعيينه بالعلم او الظن او الاحتمال على الترتيب بحسب قدرة المكلف وعجزه فان قلت سلمنا حصول الاضطرار في الاحكام الالزامية فكيف في غيرها من احكام الاباحة والاستحباب والكراهة وما يؤدي اليها من احكام الوضع قلت اذا جاز البناء على الطريق المظنون في الحكم بالوجوب والتحريم وما يرجع اليهما من الاحكام الوضعية جاز ذلك في احكام الاداب والسنن بالاولوية القطعية فضلا عن ادلة المسامحة وقد ظهر مما اسلفناه ان الظن بالطريق على الوجه المذكور لا ينفك عن الحجية من اي سبب حصل لاي مكلف اتفق باي حكم تعلق في اي حال وقع واما الظن بالحكم الواقعي فلا يعتبر عندنا في شيء من الاحوال وان فرضنا والعياذ بالله سبحانه انسداد جميع الطرق الشرعية في زمان مخصوص وبالنسبة الى مكلف مخصوص سواء تعلق بالحكم الفرعي كما زعمه القائل بالظن المطلق او بشيء من مسائل الاصول كما زعمه صاحب الفصول الا مع انه راجع فيما ذكرناه نعم قد ذكرنا حجية الظن بالواقع في الجملة في المباحث المتعلقة بالالفاظ ودلالتها وفي صدور الروايات وصحتها وفي المسائل الرجالية والحسية وفي مقام الترجيح بين الادلة المتعارضة وفي احكام الاداب والسنن في

العلوم العربية

الجملة وفي جملة من الموضوعات المشتبهة وشيء من ذلك لا دخل له بحجية الظن بالحكم الشرعي الواقعي وان صادفه في الاغلب فلا عبرة به من حيث هو واما
على القول بالظن المطلق فينبغي ان المناط في الحجية نفس المظنة فيكون الحجة في كل مسئلة شيئا واحدا اذ هو العلم مع امكانه والظن مع تعذره فلا يتصور
التعارض بين الدليلين حينئذ الا حيث لا يعتبر فيهما او في احدهما حصول الظن الفعلي كما اذا كانا من الظنون المخصوصة واختلف فيه مقتضى الظن بالواقع
مع الظن بالواقع مع الظن بالطريق على القول بحجية الظن فيهما معا واما الامارات التي لها شانية الافادة للظن فليس في شيء من ادلة القوم ما يفيد
اعتبارها اذا منع مانع من حصول الظن منها نعم يمكن الاستناد في حجيتها الى طريقة العقلاء وهي التي مر الاحتجاج بها في اثبات الظنون المخصوصة اما مع
ملاحظة دليل الانسداد او تسليم المقدمات الماخوذة فيه فليس في طريقتهم ما يفيد التجاوز عن الظن الفعلي الى مجرد الشانية فلا تاثير لها في حكم العقل
والعقلاء وح فما يظهر من بعض كلمات الجماعة من الاكتفاء بالشانية في الحكم بالحجية مما لا وجه له وح فكل امارة منعت من حصول الظن الفعلي من ساير
الامارات فانها تقضي بسقوطها عن الحجية بالمرة وان كانت من الامارات الممنوعة التي ثبت تحريم العمل عليها في الشريعة لانتفاء موضوع الحجة ح
وتوهم ان تحريم العمل بها وعدم جواز التصرف بها في دين الله تع يقتضي البناء على عدمها فيبقى الامارات المفروضة على مقتضاها وهم فاحش اذ المنع
الشرعي لا يوجب تحقق الظن الذي هو من الموضوع الخارجي بل يمكن ان يق على القول المذكور ان القدر المسلم من تحريمها انما هو الاستدلال بها على الاستقلال
اما لو انضمت الى ساير الامارات بحيث حصل الظن المعتبر من مجموعها فلا دليل على المنع عنها فتصلح جابرة لضعف بعض الامارات المعتبرة وموهنة
لقوة اخرى منها ومرجحة لبعض الادلة المتعارضة على بعض وهذا الكلام يجري ايضا على القول بالظنون المخصوصة عند القائل بدورانها مدار الظن الفعلي
بالحكم الواقعي بل وكذا عند القائل بدورانها مدار عدم الظن بالخلاف ولا يخفى بعد الكلام المذكور عن طريقة الامامية فيصلح موهنا للكل من
الاقوال المذكورة مؤيدا للتحقيق من عدم اناطة الظنون المخصوصة بما ذكر على ما تقدم بيانه في اوائل الرسالة وح فلا يقدح الامارات الممنوعة في حجيتها
وان منعت من افادة الظن بها ولا تصلح لتقويتها وان افادت حصول الظن بمقتضاها نعم كثيرا ما يتوقف العمل بالظنون المخصوصة على جابر يجبر
قصورها من حيث السند والدلالة وكثيرا ما يتطرق اليها بعض الموهنات فتمنع من بقائها على الحجية لكنا نقول بعدم تحقق شيء من الامور بالظنون التي
ثبت المنع عنها بخصوصها في الشرع كالقياس والاستحسان ونحوهما مع الظواهر اللفظية لثبوت المنع من الاعتناء بها مرة استعمالها في الشريعة واستمرار
سيرة الاصحاب على الاعراض عنها في المسائل الفقهية وعدم الاعتناء بها في الكتب الاصولية ولو كان لها تاثير في شيء من ذلك لكان عليهم التنبيه على
احكامها في الاصول ومجاريها في الفروع اذ الفحص عن الجابر والموهن بمنزلة البحث عن الدليل والمعارض ومن المعلوم استقامة الطريقة على خلاف
ذلك وجريان طريقة العقلاء على عدم تعطيل الظواهر المعتبرة بمخالفتها لما ثبت منع المولى عنه وعدم الاعتناء بمثله في استفادة احكامه من خطاباته لان
وجوده وعدمه في نظره سيان والظاهر المنع من الترجيح بين المتعارضين بمثل ذلك ايضا للاصل والاطلاق وسيرة العلماء وان حكي في المعارج جوازه عن
بعض الاصحاب معللا بان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيكون الراجح كالعمل بالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس وفيه
ان ترك الخبر المرجوح بمجرد القياس راجع الى العمل به اذ لولاه لكان الخبر معمولا عليه فيكون الحكم بتعيين الخبر الاخر مستندا الى القياس مبنيا عليه ويكون الحكم
مؤداه مستندا الى المجموع ويكون كل منهما جزء للمقتضي وقد ثبت كونه محظورا في الشرع لا يعبأ به في الشرعيات فوجوده كعدمه ولذا جرت طريقة الاصحاب
على هجره وعدم الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسي وشبهه ولولا ذلك لكان عليهم ان يتوقفوا في الترجيح والتخيير حتى يقع الفحص عن القياس و
البحث عن مورده فلا تغفل الثاني ان الظنون المطلقة بعد القول بعدم حجيتها والمنع من العمل عليها هل تجري مجرى الظنون المحرمة بخصوصها
في عدم ترتب حكم الجابر والموهن والترجيح عليها على ما ذكرناه او ليست بتلك المثابة بل لها تاثير في الاحكام الثلاثة الوجه هو الثاني لكن على تفصيل
في ذلك يظهر من التامل في شرايط الادلة الشرعية وعلاج المتعارضين منها فكل ظن اثر في شيء من شرايطها اثباتا او نفيا او في رجحان احد المتعارضين
على الاخر كان معتبرا كما مرت الاشارة اليه وتوضيح المقام انك قد عرفت ان ظواهر الكتاب والسنة من جملة الظنون المخصوصة وان المدار فيها على حصول
الوثوق بدلالتها وبصدور السنة عن اهلها وانه لا يشترط منها حصول الظن بالحكم الواقعي منها بل ولا عدم حصول الظن بمخالفتها للواقع بل يجب
العمل عليها وان حصل الظن بخلافها على تفصيل في ذلك مذكور في محله ثم ان الوثوق المعتبر في هذا الباب قد يحصل من نفس السند والمتن و
قد يحصل من امور خارجة عنهما والظن المطلق بالحكم قد يوجب حصول الوثوق باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما يفيد الوثوق بمطابقة المضمون
للواقع وقد يوجب ضعف الظن الحاصل باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما الظن بمخالفة المضمون للواقع مع بقاء الوثوق الحاصل بالصدور و
الدلالة اما الاول فلا كلام فيه وانما الكلام في الثاني فان افاد الظن المذكور الوثوق بصدور الخبر ودلالته كالشهرة المستندة اليه عند عدم
حصول الوثوق باحدهما من حيث نفسه فهو القدر المتيقن من الانجبار وان افاد الوهن فيه مع صحة سنده ووضوح دلالته كاعراض الاكثر عنه مثلا
خرج عن الاعتبار وان افاد الوثوق بصحة المضمون كما في الشهرة المطلقة التي لم يظهر مستندها او ضعفه كما في الاخبار النادرة التي لم يعلم اعراض
القوم عنها او عدم عثورهم عليها فالمعروف من طريقة الاصحاب ايضا الاكتفاء به في كل من الامرين المذكورين ويدل عليه من الكتاب اطلاق آية التبين
فان الامر بالتبين مع عدم التفرقة في صدق التبين بين تبين شخصه ومضمونه فاذا حصل الوثوق بصحة المطلق عليه في العادة لفظ التبين وزال عنه خوف الوقوع
في الندامة من مثل اصابة القوم بالجهالة والعلة المنصوصة في الثاني اذ مع زوال الوثوق بصحة المضمون يتحقق الجهالة وخوف الندامة فلا يجوز الاقدام
عليه ومن السنة المقبولة المشهورة بشخصها ومضمونها الدالة على الاخذ بالمشهور وترك غيره كالمرفوعة وهي وان وردت في المتعارضين لكنها تدل
على المقام ايضا لا لان اعتبار المشهور في مقام التعارض يوجب اعتباره بدونه بالاولوية القطعية لان المفروض فيها انما هو حصول المعارضة بين
الاخبار المعتبرة في نفسها مع قطع النظر عن الشهرة وغيرها من المرجحات على انها ظاهرة في شهرة الرواية دون الفتوى بل لان العلة المذكورة فيها

من نفي الريب عن الاول والاطلاق لبيّن عليه اثبات الريب بمقتضى المفهوم في الثاني واطلاق المشكل والشبهة عليه على ما عرفت سابقا في تفسيرهما يجري في المقام ايضا بلا فصل لما عرفت من ان المشار الذي لا ريب فيه ليس بمعنى المقطوع به اذ لا وجه لفرض المعارضة ولا بين القطعي وغيره ولا بين القطعيين في قول الراوي بعد ذلك انهما معا مشهوران اه ولا لاطلاق المشكل والشبهة على ما يقابل القطعي الا على بعض الوجوه الخارجة عن مساق الرواية ويعضده ان العلة المنصوصة في الاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم من ان الرشد في خلافهم وما اشبه ذلك مما تقدم مثل اشارة اليه على ان اطلاق الاجتناب عن المشكل والشبهة في قوله عليه السلام وانما الامور ثلثة اه وشموله للقسم الثاني مما لا اشكال فيه واندراج القسم الاول في عموم ما في قول الروايات ايضا على نحو اندراج الموثوق وخبر الفاسق المتحرز عن الكذب مما لا شبهة تعتريه فاذا ثبت ما ذكرناه بما انشاهد من طريقة الفقهاء في المقامين زال الاشكال في البين نعم يمكن المناقشة في نجاسة الاخبار العامية بالشهرة نظرا الى الامر بهجرها والاخذ بخلافها وذلك امر هذا كله في الظن المتعلق بصحة مضمون الخبر الذي لا يوثق بصدوره او بعد ورود الخبر الموثوق بصدوره لبيان الواقع بل لداعي التقية وشبهها اما الظن المتعلق بالحكم الشرعي مع عدم دلالة النص عليه لاجماله مثلا فلا دليل على اعتباره اذ الظن بالحكم لا يستلزم الظن بارادته من اللفظ فلا يخرج عن الظن المطلق ولو فرضنا قيام القرينة الخارجية على ارادة ثبت الحكم الواقعي فانما يفيد الظن بالمراد من باب الاتفاق بخلاف الامارة الظنية القائمة على تشخيص المراد من اللفظ كاشتهار فهمه منه بين الاصحاب لحصول الوثوق به لا الترجيح ولذا اشتهر بينهم الحكم بانجبار ضعف الدلالة بفهم الاصحاب الظهور كلامهم وعملهم في هذه الصورة خاصة دون الصورة الاولى لانتفاء الدلالة فيها مطلقا فوجودها كعدمها وكذا الظن المطلق بعدم ارادة مدلول النص منه لا يمنع من التمسك به فيما يدل عليه من عموم او اطلاق او غيرهما من الظواهر اللفظية بعدم جواز تخصيص العمومات والمطلقات بالظن الغير المعتبر بل هو مما تقتضيه المتفق عليه انما يمنع منه الظن بعدم دلالته او الشك فيه ولو من جهة فهم المشهور منه غير ذلك فههنا تفرقة تامة بين قيام الشهرة على عدم دلالة اللفظ على المعنى المفروض وقيامها على عدم مطابقة مدلوله للواقع على تفصيل غير ايضا الظهور كون الاول موهنا للدلالة فلا يحصل الوثوق المعتبر بحصولها وبقاء الدلالة المعتبرة على الثاني فلا يجوز الخروج عنها الا بدليل وانما اعتبرنا في المسائل المذكورة حصول الوثوق احترازا عن الظن الضعيف فانه لا اعتبار به انما المدار على ما يوجب سكون النفس واطمينان القلب فاذا زال ذلك ببعض الموهنات المذكورة خرج عن الحجية وفي منطوق اية النبأ والعلة المذكورة فيها دلالة عليه فان مورد المنع فيها خبر الفاسق المفيد للرجحان الضعيف غالبا لعدم وقوع العمل بالخبر المشكوك فيه غالبا انما يعمل في الاغلب بما يفيد الرجحان في الجملة فورد النهي عنه قبل التبيّن وقد عرفت شمول التبين لما ذكرناه كيف ولو لم يكن الفارق بين نبأ العادل والفاسق في جريان العلة المذكورة غالبا الا في ذلك فلو حصل الوثوق المعتبر في خبر الفاسق وزال عن خبر العدل انعكس الامر والقول بانه يؤدي الى حجية مطلق الظن الموجب لسكون النفس على ما يقوله بعض القائلين بالظن المطلق ثم لاختصاص مورده بالخبر وعدم التعرض فيما ذكر علة القبول في نبأ العدل انما المذكور فيه علة الرد في نبأ الفاسق ولا مانع من الاخذ بعمومها فالتعدي في الاول قياس لا نقول به غاية الامر اشعار لفظ التبيين بقبول ما يوثق به وعدم تعلق التكليف بما يزيد على ظهوره وهذا الاشعار لا يكفي في الاستدلال واما الترجيح بالظن المطلق بين الادلة المتعارضة فقد تقدم في بحث الظنون المخصوصة تفصيل الكلام فيه فلا حاجة الى اعادته ولا يجري شيء مما ذكرنا في الظنون المطلقة التي اجزنا العمل عليها في الظنون المخصوصة وان شركت الكل في النهي العام للزوم الخروج عنه بما ذكرنا واما المخصوصة بالمنع فاجنبية عن الشرع خارجة عن طريقة الامامية المتلقاة من الائمة عليهم السلام وهذه جملة كافية فيما قصدناه في هذه الرسالة وتفصيل الكلام في هذه المباحث موكول الى مباحث الاخبار وما فيها من تفاصيل شرائط الاعتبار وحيث انتهى ما قصدناه في شرح الرسالة الشريفة فلنقطع الكلام حامدا لله سبحانه والصلوة على محمد وآله